

# MEDELLIN

TEOLOGIA Y PASTORAL  
PARA  
AMERICA LATINA

Vol. 8 — 1982

Revista  
del Instituto Teológico-Pastoral  
del CELAM

Apartado Aéreo 1931  
Medellín, Colombia

Revista trimestral fundada en 1975 y publicada por el  
Instituto Teológico Pastoral del CELAM

**Director:**

Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

**Secretario:**

Rubén Darío Vanegas, O.F.M.

**Consejo de Redacción:**

Jorge Jiménez, C.J.M.  
Alvaro Jiménez, S.J.  
Alberto Pérez, Pbro.

**Dirección y Administración:**

Revista "Medellín"  
Apartado Aéreo 1931  
Medellín, Colombia

## El Magisterio de Juan Pablo II en América Latina

Mons. Alfonso López Trujillo  
Arzobispo de Medellín y Presidente del CELAM

La enseñanza del Papa tiene un valor universal aunque sea provocado y hasta condicionado por el marco concreto en el que se ofrece. Trasciende el magisterio del sucesor de Pedro los límites del espacio y del tiempo a pesar de que concretas circunstancias de lugar y sucesos especiales ayuden al trazo de ciertos perfiles. De esta manera, cuando habla el Papa en un medio más severamente golpeado por la incidencia de una civilización técnica, como en Estados Unidos, su palabra es respuesta a los problemas que particularmente la agobian. Su contenido, en cambio, tiene una reciedumbre que no se agrieta con el transcurso del tiempo. Su apelo a los valores del espíritu, para que salten en añico los ídolos, su ratificación de las normas de ética sexual (para proponer un ejemplo), su rechazo al acceso de la mujer al sacerdocio, no quedan sujetos a la circunstancia fugaz sino que "occasione data" tienen una vigencia permanente y alcanza, en la vital relación de nuestra Iglesia, a otras comunidades. Lo mismo se diga cuando el Santo Padre da su Mensaje en el Africa para iluminar quizás situaciones y resabios en torno de la unidad e indisolubilidad del matrimonio. No llega exclusivamente el Mensaje, en el corazón de las selvas, a unas tribus tentadas de añoranzas poligámicas, sino que se vierte al resto del mundo.

¿Por qué me he detenido en una advertencia hasta cierto punto elemental? La razón es sencilla: Restringir el magisterio de Juan Pablo II, producido en América Latina, sólo al nuevo mundo, sería empobrecer un Mensaje que es y quiere ser universal en cuanto a lo medular de su contenido. Sería algo así como si a Pablo, peregrino de la fe, de estatura tan descomunal, se le hubieren encajonado y no solamente situado, sus Epístolas en Corinto, o en Galacia o en Roma. Considero que el Papa habla desde América Latina para el mundo y que su lenguaje, ya en concreto, puede tener inmensa resonancia en Europa, en España, particularmente.

Algunos teólogos han pretendido introducir, a raíz de sus históricas visitas, lo que me atrevería a denominar el factor de trivialización. Se hace la contraposición, con retoques artificiales, entre lo que el Papa enseña en sus discursos y homilias, en su opinión de valor secundario, y lo que expresa con sus gestos, esto sí de ingente valor. Curiosa ruptura, con altas dosis de astucia. Se borra la exigencia y solidez de su Mensaje, en servicio del cual pone todo su ser y capacidad expresiva, en nombre de lo que se dijo en llamar su carisma. De este modo, contaría más un cálido apretón

de manos, un abrazo efusivo, en torno del cual se hace todo un montaje, que la coherencia de sus observaciones y recomendaciones, integradas en un cuadro completo. Son serias las consecuencias de la trivialización porque se ubican directamente en inversa perspectiva a la que quiere quien es protagonista, activo sujeto de una misión profética, maestro de la fe, empeñado en confirmar a sus hermanos. No es mera coincidencia que los propulsores de tan vanales recursos sean precisamente quienes menos a gusto se sienten con los criterios del sucesor de Pedro.

En buena parte el propósito de estas líneas radica en desplegar, como en un lienzo, lo *que* el Papa transmitió y quiso transmitir, en lo fundamental. El colorido, la alternación de matices, el trabajo de detalle está en función de lo central. Esto se entiende mejor si se posee alguna información de cómo, con personal cuidado y esmero, el Obispo de Roma prepara sus visitas pastorales. Sería ingenuo imaginar que va dejando las cosas al vaivén del impacto que le produzcan los medios y situaciones. Que a la fatiga de jornadas llenas se le sumaran vigiliias agotadoras, durante sus viajes, para elaborar el material. El Papa ni improvisa, ni debe improvisar. Una frase, una palabra, daría pábulo para una avalancha de interpretaciones. Por sus labios habla la Iglesia, con su identidad y coherencia. En sus visitas a América Latina, como a otros continentes y países, se revela la voluntad de proporcionar un conjunto armónico de temas, un cuadro completo, que quede como un regalo íntegro, en el cual circula un pensamiento eclesial unitario. Esto me parece básico para captar su pensamiento. Es como una catedral que se levanta sobre un plano. Bien se sabe dónde se pondrán las columnas y cuál será su función en el conjunto.

Me interesa detectar en el Magisterio de Juan Pablo II lo que son las columnas, las grandes bases. Esto permitirá una más adecuada inteligencia del resto. El Papa no toma instantáneas. No es un cronista. Hubo un obispo, primero de Trujillo, en Perú y luego Arzobispo de Bogotá, Martínez y Compañol, que llevó a cabo sus visitas pastorales, acompañado de un grupo de indígenas pintores. De los distintos lugares recogían lo más característico, como en preciosa fotografía. No es esta la forma de trabajo del Papa que, "venido de lejos" ocupa la Cátedra de Pedro.

Una última observación, antes de entrar en materia. Escribo estas observaciones después del atentado contra la vida del Papa. Su enseñanza queda rubricada con la sangre que cayó un miércoles en la tarde en la Plaza de San Pedro, mientras se confundía con cálido abrazo, con una muchedumbre de fieles. Su magisterio tiene un anclaje vital: el de la "Polonia, semper fidelis" en donde confluyen variadas corrientes históricas y culturales y el de su propia vida: la de un Pastor en quien se sintetizan y articulan sus años de profesor de filosofía, la solidez de sus estudios de espiritualidad y su sensibilidad poética. Este rico mundo es instrumento con el cual vierte sobre nuestro "continente de esperanza" la palabra de la Iglesia.

#### Los Discursos Centrales

De los dos viajes realizados por Juan Pablo II a América Latina, a Méjico y a Brasil, el primero con ocasión de la III Conferencia del

Episcopado Latinoamericano, el segundo en la oportunidad del Congreso Eucarístico de Fortaleza y por los 25 años del CELAM, hay sin duda alguna unos Discursos Centrales. Emergen como tales por signos fáciles de reconocer. Siendo muchas de sus intervenciones de indiscutible importancia, tres sobresalen y constituyen el espíritu y el telón de fondo: El Discurso Inaugural de la Conferencia de Puebla, el Discurso al CELAM, en Río de Janeiro, conmemorativo de los 25 años del Consejo Episcopal Latinoamericano, y el Discurso a los obispos del Brasil, hacia el final de su visita. Tienen los tres como destinatarios a los obispos, en cuanto principio de unidad de sus comunidades, y por su medio a las Iglesias por ellos servidas. Los dos primeros a todo el Episcopado. El último a los Pastores de la Iglesia más numerosa. Son también las intervenciones más largas, aunque la importancia de un mensaje no se mide por cuartas. Son de alcance más global: recogen cuestiones varias de suma actualidad. En cambio, otros Discursos y Homilias en A. L. asumen más bien un tema, o desarrollan una Catequesis, sobre la familia, el sacerdocio, la vida consagrada, la misión del laicado, el mundo obrero, el mundo indígena, etc. No son estos u otros temas los que encuadran y orientan el conjunto, sino sus grandes Mensajes los que sustentan y aportan la savia vital a cuestiones más particulares. Es una pauta elemental de interpretación y de armonía. Para poner un ejemplo, no son las Comunidades Eclesiales de Base las que dan la esencia de la eclesiología, sobre las cuales hace las más oportunas observaciones y advertencias el Papa en Brasil, sino las grandes líneas de una eclesiología, renovada en el Concilio Vaticano II las que sirven de cimiento a una dinámica pastoral de comunión que circula por unas genuinas Comunidades Eclesiales de Base.

### Niveles y Estructuras

Los tres Documentos están ensamblados. En ellos se manifiestan similares preocupaciones, que dejan amplio campo a toques o insinuaciones más peculiares y aún de circunstancia.

Hay, a su turno, dos niveles bien definidos: el doctrinal y el pastoral, estrecha, inseparablemente ligados. Porque en la solidez de lo doctrinal reside lo válido y bien enfocado de una acción pastoral, con pautas y direcciones precisas. Igualmente, la vitalidad y tonalidad pastorales estimulan, ubican y orientan los pasos de la inteligencia y profundización de la Fe. Son niveles en compacta simbiosis.

Hay como un esquema, una estructura básica que sirve para la cohesión de los tres Discursos y que se revela en el Discurso Inaugural de Puebla. Se sitúa en la convergencia de una doble fidelidad: A Dios y al hombre. A su vez, esta estructura, coincide con los grandes enfoques y perspectivas de su propio Pontificado.

Si seguimos cronológicamente sus mensajes vertebrales, en los primeros meses de su pastoreo universal, hallamos una visión *eclesiológica*, en el Discurso programático, ante los Cardenales, en la mañana siguiente a su elección. Se propone mantener en toda su fuerza e intensificar lo indicado por el Concilio Vaticano II, en toda su renovación de

contextura eclesial. La Iglesia, en su misterio de comunión, Sacramento para la Salvación del mundo, es el soporte del Concilio. Ahí están dos grandes Constituciones: La dogmática "*Lumen Gentium*" y la pastoral "*Gaudium et Spes*". Luego, cronológicamente, se encuentra su Homilía en el inicio de su Pontificado: Su eje es la *Cristología* y en ella la gran confesión de Pedro y de la Iglesia: "Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo"! A El es necesario abrirle las puertas del corazón, cada hombre, cada sociedad. Todos los pueblos. Es una *Cristología* que aflora en el misterio del hombre, (solo descifrable a la luz del misterio del Señor); del hombre, "único e irrepetible", imagen de Dios; en la que radica por la Encarnación, su eminente dignidad. Es el contenido de su Mensaje de Navidad. Allí tenemos este tríptico doctrinal, este triple fundamento de su Mensaje, que será el "trípode" de Puebla. Sus Encíclicas se apoyan en la convergencia de estas verdades: la *Redemptor Homínis* es una síntesis que teje y unifica la *Cristología* en la antropología. Un misterio de redención que hunde sus raíces en la misericordia de Dios *Dives in Misericordia*

Ese triple fundamento animará la visión pastoral, como lógica consecuencia, en lo que mira a la Doctrina Social de la Iglesia, a la vigencia de los Derechos humanos, al amor y servicio privilegiado a los pobres, al sentido de la liberación cristiana.

#### Una Llamada a la Comunión y la Fidelidad

Dos características impresionan en los tres Discursos y son objeto de iteradas invitaciones: el sentido de la unidad, con todas sus exigencias y la exigencia de la fidelidad. ¿Cuál el motivo de esto? Parecería extraño ya que en América Latina la comunión podría estar acaso menos amenazada que en otros lugares.

El Papa quiere robustecer, de todas maneras, estas condiciones de la eficacia pastoral. ¿No es la comunión el requisito básico de la supervivencia misma de la Iglesia? Los obispos, en efecto, son "signos y constructores de la unidad".

Advierte el Papa a los obispos en la inauguración de Puebla que esta "unidad ya existe", "esta Conferencia es por sí misma señal y fruto de esta "unidad", y que es también "anticipo y principio de una unidad que debe ser aún más estrecha y sólida" (II.1).

La unidad *entre los Obispos*, a la que urge con palabras de San Cipriano, "viene no de cálculos y de maniobras humanas, sino de lo alto: del servicio a un único Señor, de la animación de un único Espíritu, del amor a una única y misma Iglesia... resulta de la misión que Cristo nos ha confiado... Es la unidad en torno al Evangelio del Cuerpo y de la Sangre del Cordero, de Pedro vivo en sus Sucesores..." (II.1).

Por esta exigencia de unidad, apunta en el inicio de su Discurso "dejáos conducir por el Espíritu, abríos a su inspiración y a su impulso; sea El y ningún otro espíritu el que os guíe y conforte". Por ello, la Conferencia de Puebla, debía ser "un fraterno encuentro de Pastores de la Iglesia" y no un simposio de expertos, o un parlamento de políticos o un congreso de técnicos (I, introducción).

Y a decir verdad, los Obispos tomaron con toda responsabilidad esta convocación a la renovada unidad, ya de suyo evangelizadora. Comunión que abraza a los obispos en su misión de Maestros de la verdad y conductores de la grey.

Al cabo de año y medio, después de que el 23 de Marzo de 1979 había impartido su aprobación al Documento de Puebla, se vuelve a encontrar con los Pastores de A. L. en Río de Janeiro. Allí había nacido el CELAM, 25 años atrás, con ocasión del Congreso Eucarístico de Río y de la Primera Conferencia General del Episcopado de A. L.; en la Catedral reposan las cenizas del Cardenal Jaime de Barros Câmara, su primer Presidente. Era un encuentro del Papa con los obispos, convocados en Asamblea extraordinaria, de especial significación.

La Conferencia de Puebla fue un milagro de unidad en la que se integraron algunos que parecían reluctantes. Pero, como se había advertido, retornaron signos de malestar y fisuras en muy discutibles relecturas e interpretaciones de Puebla.

Juan Pablo II, tanto por la naturaleza del CELAM "servicio de la unidad", como por las grietas que pudo apreciar a lo largo de informes, especialmente en las Visitas *Ad Limina*, y por las tensiones entre pueblos y dentro de los mismos países, mueve a los obispos a redoblar sus esfuerzos para su concordia.

Ha estimulado al CELAM "organismo, el primero en su género en toda la Iglesia como expresión continental, pionero como expresión de colegialidad..." (2), teniendo "a la vista los copiosos frutos alcanzados en estos años" (5) y "su espíritu colegial, nutrido de comunión con Dios y con los miembros de la Iglesia" (13). Toma vigor su invitación a la unidad: "La Iglesia es un misterio de unidad. Es el deseo que emerge de la oración de Jesús... Por eso también S. Pablo exhortaba a "Conservar la unidad del Espíritu, por medio del vínculo de la paz..." (14).

Unidad "no como algo recibido pasiva y estáticamente, sino como algo que debemos ir construyendo dinámicamente" (15); unidad "con la Cabeza visible de la Iglesia y de los Pastores entre sí (16) y que debe llevar, como se recogerá más tarde, a la unidad de los vínculos de la fe y a la comunión con los Presbíteros religiosos y laicos (esquema común al Discurso Inaugural de Puebla y a los Obispos del Brasil).

En Fortaleza, a la Jerarquía Brasileña, haciendo una aplicación deliberada del lema de Puebla "Comunión y Participación", y en directa relación con la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (CNBB), los llama a consolidar su comunión "razón de ser y finalidad de toda Conferencia Episcopal" (7). "El servicio Episcopal... exige, en el nivel más profundo que se pueda concebir, una sólida comunión entre ellos. Cimientos de esa comunión son... el único Señor que los llamó e hizo ministros suyos; la única verdad...; la única salvación en Jesucristo...; la caridad fraterna...". Los obispos están llamados a dar como primeros el testimonio vivo de la unidad (8). "De resto, no nos engañemos: el servicio más fructuoso que los obispos pueden prestar a su gente, el gesto más eficaz que pueden realizar, será ciertamente la demostración veraz y visible que puedan dar de la comunión entre sí" (8).

Esto supone diálogo auténtico, aceptación con simplicidad en lo opinable, de posiciones diversas a las propias, comprensión, respeto, franqueza, lealtad (9, 10, 11, 12) y sentido de crecimiento en la participación, en el seno de la CNBB. La insistencia del Papa no proviene de una simple recordación, desvinculada de urgencias emanadas de la realidad.

Espontáneamente vuela la imaginación hacia Europa. ¿La recomendación de la unidad, cimentada sobre sólido fundamento teológico, sería redundante en algunos de sus Episcopados?

La comunión ha de profundizarse entre distintos sectores del Pueblo de Dios.

En Puebla aboga por la "unidad con los sacerdotes, religiosos y el pueblo fiel". Con los sacerdotes no abunda en su alocución. Se limita a señalar su misión de "colaboradores inmediatos de los obispos". Se detiene más y con indicaciones graves en la unidad con los religiosos, tan importantes por su contribución histórica en A. L., y por su número. A ello alude el Santo Padre, con razón. Ya que la inmensa mayoría de los religiosos y religiosas han escrito páginas ejemplares de fidelidad. La indicación del Pontífice se orienta más a ciertos grupos y organizaciones sobre las que no le faltaba certera información. "Busquen lealmente una indisoluble unidad de miras y de acción con los obispos. A estos confió el Señor la misión de apacentar el rebaño. A ellos corresponde trazar los caminos para la evangelización. No les puede, no les debe faltar la colaboración, a la vez responsable y activa, pero también dócil y confiada de los religiosos... En esa línea graba sobre todos ellos el deber de evitar *magisterios paralelos*, eclesialmente inaceptables y pastoralmente estériles" (II. 2).

La Conferencia de Puebla entendió muy bien de qué trataba el Papa ya que coincidía con el malestar de la casi totalidad de los Episcopados. Un despropósito resultaría decir que no estaba adecuadamente informado. En tal caso la unidad es el horizonte de la fidelidad.

No se detiene a esta altura el Santo Padre en la unidad con los seglares. Invoca simplemente las conocidas motivaciones del Concilio.

En el Discurso de Río insiste en que siendo la vida consagrada "medio privilegiado de evangelización eficaz", se requiere un sentido de comunión (22). Más aún "el esfuerzo de solidaridad, de participación con el pobre, deben ser vistos en la perspectiva de una comunión plena" (21). Advertencia a toda posible desviación sectaria que condujera a hacer prevalecer unas determinadas opiniones en detrimento de una comunión no retórica, parcial, táctica, sino *plena*.

Esta comunión plena es calificada en el Discurso a la CNBB, en Fortaleza, como "la comunión más perfecta posible" (6.7). Será convocación y ayuda para que los religiosos lleguen a una "visión cada vez más viva y orgánica en la pastoral diocesana" (6.7), con la exigencia de "una clara decisión de acoger y respetar el carisma de los obispos en la Iglesia como maestros de la fe y guías espirituales "puestos por el Espíritu para regir la Iglesia de Dios" (Ib.).

Naturalmente todo esto supone una eclesiología católica. Son expresiones que suscitan malestar y reacciones en sectores que saludan el nacimiento de una Iglesia "nueva", a la que se otorga una maravillosa

creatividad y una fidelidad al Evangelio que le son negados o caricaturizados a la "vieja" Iglesia. Juan Pablo II exige —como se ha visto— el acatamiento sincero del Magisterio, fundamento de comunión y rechaza la contraposición entre una Iglesia "oficial", "institucional" y la Iglesia "Comunión" (Discurso en Río) y pone en guardia, refiriéndose a religiosos respecto de "magisterios paralelos".

Si se dudara, aún después de Puebla, de la oportunidad y vigencia de la advertencia del Papa, vendría bien meditar en un texto de un teólogo muy leído, en su más reciente obra: "Esta Iglesia nueva, como todos los movimientos de renovación, emerge en la periferia. Sólo aquí hay posibilidad de verdadera creatividad y de libertad frente al poder . . . Evidentemente la vieja Iglesia mirará con cierta desconfianza hacia la nueva Iglesia en la periferia y las nuevas libertades que se toma. Podrá ver en ella una concurrente; gritará en términos de Iglesia paralela; magisterio paralelo, falta de obediencia y lealtad para con el centro! La Iglesia nueva deberá saber usar de una inteligente estrategia y táctica: No deberá entrar en el esquema de condenaciones y sospechas como podría hacerlo el Centro. Deberá ser evangélica, comprender que la institución en cuanto poder solamente podrá usar el lenguaje que no ponga en riesgo su propio poder, que siempre temerá cualquier alejamiento del comportamiento dictado por el centro y verá eso como una deslealtad. A pesar de poder comprender eso, la Iglesia nueva deberá ser fiel a su camino; deberá ser *lealmente desobediente*. Me explico: deberá buscar una profunda lealtad para con las exigencias del Evangelio . . . en el caso de estar crítica y profundamente convencida de su camino, deberá tener el coraje de ser desobediente en el Señor y en el Evangelio a las imposiciones del Centro, sin rencor y sin amargura, pero con una profunda adhesión de ser fiel al espíritu como presumimos también en el Centro. Sálvase, por tanto, la comunión básica. Esta pureza evangélica, es provocación para el centro para que despierte al espíritu que no puede ser canalizado según los intereses humanos" (Leonardo Boff, *Igreja, Carisma e Poder, Vozes, Petrópolis*, 1981, p. 107).

El "Centro" en el texto de Boff es el Papa. Centro que es acusado, muy en la línea de H. Küng, de haber incurrido históricamente en una centralización autoritaria, en la divinización del poder, desde el cual se lesionan derechos humanos como el de abandonar el sacerdocio (cuando se le impide) o el acceso al Sacerdocio a las mujeres, o la participación del laicado en la elección de los obispos (o.c. pp. 60-66), y cuando señala en la misma ordenación sacerdotal un germen de discriminación hacia el laicado (p. 79).

Ideas todas sacadas del arsenal de H. Küng, incluida la realidad de la leal desobediencia, con la que el autor suizo, cuya enseñanza ha sido censurada como no católica, terminaba el libro *Ser Cristiano*. Era una llamada a la insurrección.

¿Qué tipo de comunión, en la Iglesia Católica, es ésta en la que el Centro se puede dejar de lado (y no en asuntos secundarios) en nombre de una fidelidad muy subjetiva al evangelio y el Espíritu? ¿Esta "comunión básica", es suficiente? ¿Es la que inspira la Conferencia de Puebla y aquella por la que el Papa aboga con acentos dramáticos?

La comunión tiene su soporte, sin duda, en una adecuada Cristología, Eclesiología y Antropología. Desde allí se desborda hacia la pastoral, de la cual también dialécticamente se alimenta. Es, pues, una comunión en la fe y en una coherente praxis eclesial.

#### Comunión en la Fe

Podría extrañar que el Papa subraye esta exigencia, precisamente en A.L., continente en el cual no se percibirían mayores turbulencias doctrinales. Sabe muy bien y los textos lo muestran que desafortunadamente su preocupación tiene plena vigencia. Expresamente lo anota, casi al término de su segunda visita al nuevo mundo latinoamericano.

He aquí el texto: "Sed Maestros de la Verdad, de esta Verdad que el Señor nos quiso confiar, no para esconderla o enterrarla, sino para proclamarla con humildad y coraje, para promoverla, para defenderla cuando esté amenazada... Seríamos felices todos, si errores y desvíos en estos tres campos —Cristo, la Iglesia y el hombre— fuesen algo remoto, posible, quién sabe, pero por ahora irreal. Sabéis que no es así y que por eso mismo, el crucificante pero indeclinable deber de apuntar tales errores con serenidad y firmeza y de proponer puntualmente a los fieles la verdad, es para nosotros algo próximo y más que actual. El Señor os dé carisma de discernimiento para tener siempre presentes estas verdades y libertad y seguridad para enseñarlas siempre, rebatiendo así todo cuanto a ellas se oponga" (34).

Las críticas al "centralismo" episcopal, al "autoritarismo" pueden debilitar la conciencia del deber de *Ser Maestros*. Considerada la cuestión desde el punto de vista humano de la tranquilidad que evita problemas, es mucho más cómoda la actitud permisiva. Puede dar mejor imagen... Tanto se le teme hoy a la "imagen" y la defensa de la verdad puede aportar ribetes "inquisitoriales". En cambio el silencio, una prolongada tolerancia pueden contribuir a que un obispo, un grupo de obispos, una Conferencia, tengan la grata imagen de "abierto", "dialogante", actualizada. Estamos todos francamente ante una seductora tentación que aleja del "deber crucificante". Porque crucifican los mismos teólogos a quienes eventualmente se señale un vacío, una laguna, o una formulación errónea. Crucifican sus seguidores, más belicosos que sus maestros, en la misma proporción en que son menos reflexivos. Más agradable habría sido para el Papa dejar pasar el tiempo sin permitir que se tomara medida alguna de parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en relación con un caso como el de H. Küng. La Cruz, en tal situación, supone estar destinados a la crítica, a la incomprensión, a las informaciones maliciosas o recortadas, a la omnipotencia de la prensa.

¿Podrá el obispo renunciar al deber crucificante de ejercer lealmente su magisterio? En tal caso resuena con toda su fuerza la renovación de Jesús a Simón Pedro cuando le susurraba ahorrarse el dolor de la Cruz: "Aléjate, Satanás! eres motivo de escándalo, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres" (Mt. 16.23). Impresiona cómo Mateo ubica este episodio inmediatamente después de la profesión de fe de Pedro y del Primado de Pedro.

La insistencia del Papa en la tarea del obispo como Maestro es una de las grandes directrices suyas.

En la Inauguración de Puebla: "y como Pastores tenéis la viva conciencia de que nuestro *deber principal* es el de ser Maestros de la verdad... Vigilar por la pureza de la doctrina... es, pues, junto con el anuncio del Evangelio, el *deber primero e insustituible* del Pastor, del Maestro de la fe... nos urge siempre la unidad en la Verdad" (I.1.). Y alude a un texto de Pablo VI: "... No se vende ni disimula jamás la Verdad por el deseo de agradar a los hombres, de causar asombro, ni por originalidad y deseo de aparentar... guardemos, defendamos y comuniquemos la Verdad, sin reparar en sacrificios" (E.N. 78). De esta forma introduce el tema de la triple Verdad.

Los obispos de todas las latitudes hemos de adelantar nuestro propio examen de conciencia. ¿Dirá la historia que habríamos podido frenar a tiempo ciertos males si hubiéramos actuado con más lucidez y firmeza? ¿Y no sólo sobre personas, en diálogo sincero, para purificar en la fuente sus tesis, sino sobre modalidades estructurales de desconcierto, como son las Editoriales, situadas dentro de nuestro radio de acción, acaso propiedad de la Iglesia? ¿Nos atrevemos sólo a ejercer nuestro deber de Maestros, cuando el mal está muy avanzado y ha hecho serios estragos en el organismo eclesial?

En el Discurso al CELAM en Río, con un encendido sentido pastoral, recalca: ¿"Habrà, en la aproximación pastoral con vuestras comunidades una forma de presencia que más ame el pueblo que esta de Maestro"? ¿Podría una auténtica acción pastoral, o una genuina renovación eclesial, cimentarse sobre fundamentos diferentes a los de la verdad sobre Jesucristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre, tal como nosotros lo profesamos"? (III.2).

Sugestiva modalidad la abordada aquí: ¡Ser Maestros es una forma de aproximación pastoral! Queda atrás el descuartizamiento de la acción eclesial entre una ortodoxia y una ortopraxis, ¡como si fueran separables u opuestas! La enseñanza de la fe es una forma de praxis pastoral.

#### Maestros en la Verdad sobre Jesucristo

Es sabido cómo en la actualidad uno de los problemas más agudos es el de la Cristología.

Al lado de una legítima variedad teológica hay síntomas evidentes que muestran que se ha pasado la línea de lo permisible. ¡Y nada menos que en el eje y centro mismo de nuestra fe! ¡Problema europeo, no nuestro!, dirán algunos en torno de Puebla. Problema nuestro, muy nuestro y hemos de reconocerlo. Felices seríamos si no fuera así.

No ha sido prolífica la producción Cristológica entre nosotros. Sabe Dios si obedece a timidez, recato o inmovilidad de tantos que enseñan Cristología en Seminarios, Facultades teológicas y en otras instituciones. No hay un sólo libro sistemático de Cristología que yo conozca, producido en América Latina. Cuando más, y esos harto difundidos, hay artículos acumulados, recopilados, sin mayor unidad interna.

Sin embargo acusamos la influencia de ensayos provenientes de Europa, ya de traducciones, ya de obras escritas en español. También la exigua producción nuestra tiene su fuerza sugestiva, de arrastre. Hay una Cristología subyacente en plena actividad en Catequesis, en formas de evangelización no sistemáticas.

El Papa pone de presente su preocupación, del todo coincidente con la de los obispos. "De una sólida Cristología tiene que venir la luz sobre tantos temas y cuestiones doctrinales y pastorales..." (I.2).

Se despliega en el panorama latinoamericano un tipo de Cristología impulsada por liberacionistas y proclamada, no sin solemnidad, en algunos de sus congresos, llámense de Cristianos por el Socialismo, de Teólogos del Tercer Mundo o como se quiera. La inclinación peculiar es la de privilegiar el Jesús histórico y presentar la semblanza de un Cristo conflictual, ensamblado en mentes adictas a la lucha de clases tal como la recogen de los condicionamientos de Análisis Marxista.

Los reparos del Santo Padre y de Puebla no fueron acogidos propiamente con emoción por los cultores de una teología de la liberación. Habría de objetarse que se traslucía una Cristología abstracta, sin arraigo en la historia, friamente indiferente frente al mundo ensangrentado de esta zona del Tercer Mundo.

La Cristología del Papa y de Puebla es, no obstante, concreta; arraigada en la historia, refractaria, eso sí, a atractivos ideológicos. Lo que no tienen de sensacionalista lo poseen de seriedad y coherencia doctrinal.

### ¿Qué dice el Papa?

"En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la Catequesis de la Iglesia. Confundiendo el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús con la actitud de Jesús mismo —bien diferente— se aduce como causa de su muerte el desenlace de un conflicto político y se calla la voluntad de entrega del Señor y aún la conciencia de su misión redentora. Los Evangelios muestran claramente cómo para Jesús era una tentación lo que alterara su misión de Servidor de Yahvé. No acepta la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas. Rechaza inequívocamente el recurso a la violencia. Abre su mensaje de conversión a todos, sin excluir a los mismos Publicanos. La perspectiva de su misión es mucho más profunda. Consiste en la salvación integral por un amor trasformante, pacificador, de perdón y reconciliación. No cabe duda, por otra parte, que todo esto es muy exigente para la actitud del cristiano que quiere servir de verdad a los hermanos más pequeños, a los pobres, a los necesitados, a los marginados; en una palabra, a todos los que reflejan en sus vidas el rostro doliente del Señor".

"Contra tales "relecturas" pues, y contra sus hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes, que de ellas derivan, "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina" no puede cesar de afirmar la fe de la Iglesia: Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace hombre para

acercarse al hombre y brindarle, por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios" (Discurso Inaugural, 1.4 y 1.5).

A los obispos del Brasil, ante un mundo amenazado por el secularismo, recomienda "la proclamación del absoluto de Dios, del misterio de Jesucristo, de la trascendencia de la Salvación..." "...la prioritaria búsqueda del Reino de Dios y de su justicia...", haciendo que prevalezcan "las cosas concernientes a Dios", si se quiere que permanezca en toda su vitalidad la condición de pastores "Constituidos en favor de los hombres" (cf. 18,19; cf. n. 30). A ello alude también en el Discurso de Río (43).

### Maestros en la Verdad sobre la Iglesia

La mayor dificultad reside en el problema eclesiológico. Después del Concilio proliferaron eclesiologías más cercanas de una visión protestante que propiamente católica.

Alguna literatura liberacionista que deja escapar el sabor de amarga crítica contra una Iglesia-poder, aliada de los poderosos, de férrea estructura jurídica, que ahoga los carismas y la eclosión de rica variedad en la Iglesia, refleja un estilo eclesiológico inconfundible. Se repasa, en tales casos, la historia de la Iglesia para proyectar aumentadas sus lacras, y hacer más estruendoso el viraje hacia una conversión estructural en la que yace desmantelado el aparato del dominio episcopal.

Tal posición se asienta sobre una idea de participación en la que se introduce una democracia que hurta al Papa y al obispo su capacidad decisoria. Las fronteras entre una Iglesia Docente y una Iglesia Discente se evaporan, con el expediente de que así lo pide el Sacerdocio común de los fieles.

Es típico este comportamiento. Se acude, como si el diagnóstico fuera completo y objetivo, a una variedad de eclesiologías, en las que los trazos caricaturescos que se adjudican a otros tornándose en sugerentes elogios para se hace en la historia de la Iglesia. Se reduce o niega la voluntad fundacional de la Iglesia. Se reduce o niega la voluntad fundacional del Señor. La Iglesia surge como una contingencia histórica, producto de una red de expectativas no cumplidas y de condiciones. Háblase del autoritarismo surgido en la época Costantiniana y que el paso de los siglos acentuaron hasta convertir el Papado en una especie de ídolo, en el que el Sucesor de Pedro, en lo que debía ser un discreto factor de mediación institucional se torna en Centro absorbente y en Vicario de Cristo, "divinizado". A esta clase de literatura nos estamos habituando.

El marco general, obviamente, la reducción de la fe explícita, mientras la fe implícita de los no-cristianos es alabada. El proceso progresivo de separación y distanciamiento entre la Iglesia y el Reino. Este es vislumbrado "proféticamente" en una actualización intramundana, en el tiempo, y aproximado o confundido con corrientes o revoluciones de naturaleza política.

Hasta aquí, poca o ninguna originalidad se percibe. Son enfoques familiares a una teología protestante, o introducidos en autores católicos

en extremo preocupados de una imagen ecuménica. Lo novedoso está en que tales planteamientos, vía H. Küng, se introduzcan entre nosotros. Y más novedoso todavía resulta que, hecha esta traslación, se intente el trasplante con una eclesiología de "Iglesia Popular", en una opción clasista por los pobres en sus luchas populares, pagando el precio de reducir de hecho la universalidad de la Iglesia. Esta "Iglesia Popular" sería el alma, nuevo trasplante de plantas exóticas, de las Comunidades Eclesiales de Base.

Es todo este panorama el que tiene ante sus ojos el Papa cuando va a Puebla, presentado por las contribuciones de los mismos episcopados y reconfirmado por las visitas Ad Limina antes de su viaje al Brasil.

Es esta la enseñanza del Papa: "La Iglesia nace de la respuesta de fe que nosotros damos a Cristo. En efecto, es por la acogida sincera a la Buena Nueva, por la que nos reunimos los creyentes "en el nombre de Jesús para buscar juntos el reino, construirlo, vivirlo" (*Evangelii Nuntiandi*, n. 13). La Iglesia es "congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús el autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz" (*Lumen Gentium*, n. 9).

"En la amplia documentación, con la que habéis preparado esta Conferencia, particularmente en las aportaciones de numerosas Iglesias, se advierte a veces un cierto malestar respecto de la interpretación misma de la naturaleza y misión de la Iglesia. Se alude por ejemplo a la separación que algunos establecen entre Iglesia y Reino de Dios. Este, vaciado de su contenido total, es entendido en sentido más bien secularista: Al Reino no se llegaría por la fe y la pertenencia a la Iglesia, sino por el mero cambio estructural y el compromiso socio-político. Donde hay un cierto tipo de compromiso y de praxis por la justicia, allí estaría ya presente el Reino. Se olvida de este modo que: "la Iglesia recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese Reino" (*Lumen Gentium*, n. 5).

"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" y se concreta en los pobres. Estas posiciones podrían tener grados diferentes, no siempre fáciles de precisar, de conocidos condicionamientos ideológicos. El Concilio ha hecho presente cuál es la naturaleza y misión de la Iglesia. Y como se constituye a su unidad profunda y permanente construcción por parte de quienes tienen a su cargo el ministerio de la comunidad, y han de contar con la colaboración de todo el Pueblo de Dios. En efecto, "si el evangelio que proclamamos aparece desgarrado por querellas doctrinales, por polarizaciones ideológicas o por condenas recíprocas entre cristianos, al antojo de sus diferentes teorías sobre Cristo y sobre la Iglesia e incluso a causa de sus distintas concepciones de la sociedad y de las instituciones humanas. ¿Cómo pretender que aquellos a los que se dirige nuestra predicación no se muestren perturbados, desorientados, si no escandalizados?" (*Evangelii Nuntiandi*, n. 77).

Es irremplazable ir al mismo texto del cual nos limitamos a subrayar lo más significativo.

A la CNBB formulará esta exhortación: "Sed hermanos del Sucesor de Pedro, a él unidos efectiva y afectivamente... Solo "Cum Petro et

sub Petro" (*Ad Gentes*, 38), independientemente de la persona que incidentalmente reviste la condición de Pedro, el Colegio Episcopal y cada obispo encuentran la plenitud de su misión episcopal" (46). Comunión con el Papa, lo advierte taxativamente que hace relación no sólo a cuando él se pronuncia personalmente "sino cuando habla a través de los órganos que con él colaboran en el gobierno pastoral de la Iglesia" (46).

Su Discurso en Puebla es refrendado en Río de Janeiro:

"La Iglesia es para el creyente objeto de fe y de amor. Uno de los signos del real compromiso con la Iglesia es acatar sinceramente su Magisterio, fundamento de la comunión. No es aceptable la contraposición que se hace a veces entre una Iglesia "oficial", "institucional", con la Iglesia-Comunión. No son, no pueden ser, realidades separadas. El verdadero creyente sabe que la Iglesia es pueblo de Dios en razón de la convocación en Cristo y que toda la vida de la Iglesia está determinada por la pertenencia al Señor. Es un "pueblo" elegido, escogido por Dios" (III, 4).

#### La verdad sobre el Hombre

Expone el Papa los rasgos claves de una antropología cristiana. Su raíz el misterio de la encarnación en virtud del cual es el hombre imagen de Dios, y cada hombre, persona "única e irrepetible". Hombre en diálogo con el absoluto a lo largo de su peregrinación histórica, cuyo misterio "sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado" (G.S. 22).

Se nos comunica una reconfortante certidumbre en el Discurso Inaugural: "La Iglesia, posee, gracias al Evangelio, la verdad sobre el hombre" (1, 9), tanto más necesaria cuanto más inadecuada es la visión que el mundo tiene del hombre y más conculcados son sus valores. Expresa un anhelo: que el cristiano no se deje encerrar por una visión del hombre estrictamente económica, biológica o síquica (punto que será acogido y ampliado en la Conferencia de Puebla) y que no se deje contaminar por otros humanismos (cf. *ib.*). Como se expresó al inicio, la luz de esta verdad viene proyectada desde su Mensaje de Navidad que el Papa recuerda en lo esencial nuevamente.

Hay, en el magisterio de Juan Pablo II, una inmensa carga de humanismo, una contagiosa simpatía por el hombre, por su dignidad. Es algo que se refleja en todas sus visitas.

#### La Iglesia, Tutela y Promotora de la Dignidad Humana

Como caudal impetuoso que recogen las aguas de estas tres verdades, no como algo desligado de sus bases y orígenes, sino como su inmediata consecuencia, la enseñanza pontificia mira al mundo y al hombre. Y en ella ubica a los obispos como "defensores y promotores de la dignidad" conculcada ya sea a nivel individual o social y político. Alude a la variada forma de conculcación y muestra los lazos íntimos y estrechos que vinculan la evangelización y la promoción humana.

Se propone indicar "lo específico de la presencia de la Iglesia" para "amar, defender y colaborar en la liberación del hombre" sin tener que recurrir a sistemas e ideologías (III, 2).

Por compromiso evangélico la Iglesia es defensora de los Derechos Humanos, no por oportunismo, porque sea algo que está en boga (III, 3).

Situado en la más rica tradición de la Iglesia, pasando por Santo Tomás y recalcando la vigencia de la Encíclica *Populorum Progressio*, emplea, por vez primera, la sugerente expresión, según la cual "sobre toda Propiedad Privada grava una hipoteca social" (III, 4).

En todo esto tiene el Papa una intención evangelizadora. Es el Evangelio el que vivifica al hombre: "Al hombre, a la justicia, llegaremos mediante la Evangelización" (III, 4).

Quizás lo más significativo sea su confianza y las expresas recomendaciones que hace de la *Doctrina Social* de la Iglesia. Sabe el Papa que ha pasado por unos años de eclipse, de desafección y urge para un lúcido retorno a su estudio. Un liberacionismo desorientado pretendió sustituirse a la Enseñanza Social de la Iglesia en la que denunciaba rasgos de "ideologización", de defensa del Capitalismo. Poco importaba ponderar el sentido que las Encíclicas Pontificias atribuían a la defensa de la Propiedad Privada, concebida de manera muy diferente al liberalismo Manchesteriano. Engolosinados con una acrítica apertura al Socialismo, del cual sólo se exaltaban sus valores, pero se hurtaba la mirada a la realidad, decían los liberacionistas que había sonado la hora de dar sepultura a una Doctrina Social que, lejos de llevar a algo concreto había debilitado las fuerzas revolucionarias escondidas en grupos cristianos.

El Papa es categórico, como lo será la Conferencia de Puebla: "La Iglesia quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre..." (Disc. Inaug. III, 3). La Doctrina Social permite encauzar las energías que provienen de este rico y complejo patrimonio. Por ende: "Confiar responsablemente en esta Doctrina Social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella es, en un hijo de la Iglesia, garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales, y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción social de sus hermanos" (Disc. Inaug. III, 7). Empuja el Papa para un tratamiento creativo y abierto de la Enseñanza Social, como instrumento de formación (ib).

La fidelidad a la Doctrina Social aportará el equilibrio evangélico para una presencia pastoral de la Iglesia y asegurará que el laicado no sea sustituido por formas larvadas de clericalismo. Uno de estos riesgos es el de una politización de la Jerarquía bajo la forma de "partidismo". Así se expresa a los Obispos del Brasil: "Vuestra vocación de Obispos os prohíbe, con claridad total y sin medias tintas, todo lo que se parezca a partidismos políticos, sujetos a tal o cual ideología o sistema. Pero no os prohíbe, sino que os convida a estar próximos al servicio de todos los hombres, especialmente de los más desvalidos y necesitados (n. 39). "(La Iglesia) no tiene pretensión de sumir como función propia las actividades políticas" (40). Anima un programa social, "que tenga autenticidad, es decir, que esté en coherencia con la naturaleza e identidad de la Iglesia: que corresponda a sus principios (que son los del Evangelio) y se inspire en su Magisterio, especialmente en su Magisterio Social... no puede basarse en premisas que... son contrarias a la verdad católica"

(42). Es sintomática la insistencia de Juan Pablo II en esta preocupación: "Los ministros de la Iglesia, Obispos y Sacerdotes tendrán conciencia de que su participación mejor y más eficaz en esta pastoral social no es la que consistiría en empeñarse en luchas partidarias o en opciones de grupos o sistemas... (45).

En su visita al Brasil abundan las observaciones del Santo Padre sobre el particular.

#### Doctrina Social y Amor Preferencial por los Pobres

En el Discurso Inaugural de Puebla, el Sucesor de Pedro había invitado a "optar sólo por el hombre", (III, 3), no por las ideologías o sistemas. Opción evangelizadora, no política: "al hombre, a la justicia, llegaremos mediante la evangealización" (III, 4). Opción de defensa de la dignidad humana, "valor evangélico que no puede ser despreciado sin grande ofensa al Creador" (III, 1); todo en la línea de su misión (III, 2). La Iglesia "no necesita recurrir a sistemas o ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre..." (III, 2).

En estos principios está la raíz y el sentido de la opción por los pobres que Puebla asume y que el Papa, al cabo de año y medio, por confusiones habidas en el camino, desea clarificar. ¿Cuáles son esas confusiones? Básicamente las mismas que sobre la opción por los pobres habían precedido a la Conferencia de Puebla, a saber: la reducción de los pobres a un nivel sociológico-político exclusivo y excluyente, al confundirlo con una *clase social o política*, con "el proletariado". Puebla hizo todo lo posible por evitar semejante ambigüedad. Se apreciaba como un gravísimo riesgo contra el cual estaba en guardia el episcopado. Desafortunadamente ciertas interpretaciones, deliberadamente parciales, a pesar del contexto general y de afirmaciones taxativas, pretendieron alimentar, en nombre de Puebla lo que había rechazado.

El Magisterio del Papa retorna con una definida voluntad de clarificación. Expresa al Episcopado del Brasil: "Sabéis que la opción preferencial por los pobres, vivamente proclamada por Puebla, no es un convite a exclusivismos, ni justificaría que un obispo se omitiese a anunciar la palabra de conversión y salvación a tal o cual grupo de personas bajo el pretexto de que no son pobres —de resto, ¿cuál es el contenido que se da a este término?— pues se debe proclamar *todo* el evangelio a *todos* los hombres y que todos sean pobres en espíritu..." (39). Es una advertencia similar a la del Documento de Puebla (1145, 1165).

De manera más sistemática aborda la opción por los pobres en el Discurso al CELAM en Río. Es algo de suma trascendencia porque es, sin duda, la más autorizada y actualizada interpretación. Mientras a los Obispos del Brasil, la opción por los pobres les es presentada en el marco de una *pastoral social* integral, lo cual es ya una exégesis sugerente, a los Obispos de A.L., dicha opción queda encuadrada en una pastoral más amplia, orgánica. Es cuestión de matices: Es una pastoral social "no en una línea de proyecto puramente temporal, más como formación y orientación de conciencias, por sus propios medios específicos" (40), auténtica, coherente —como se indicó— con la identidad de la Iglesia. Y es pastoral

*social orgánica*, como "ligazón entre diferentes factores económicos y técnicos de una parte, y de otra, con exigencias culturales..." (44). Lo orgánico a esta altura es lo orgánico-social. En el Discurso de Río lo orgánico tiene una amplitud mayor: Es lo orgánico en la amplia gama evangelizadora de la Iglesia, uno de cuyos aspectos, de enorme urgencia e importancia, es la auténtica promoción humana y la lucha por la justicia. Son, de todos modos, aspectos complementarios. Lo orgánico en el Discurso a la CNBB, en el nivel social, mira la articulación realista de factores, las reformas audaces y necesarias, con miras "al acceso de todos a la propiedad" (44). En Río el horizonte es el de la variada gama de la presencia pastoral, con cuya convergencia se sirve a los pobres.

Observación de interés porque se podría imaginar que el servicio a los pobres es sólo en el nivel de "lo social", de lo político, mientras que Puebla y el Papa lo ubicaron en un contexto más amplio. Recoge el principio de Puebla: "En el rostro de los pobres se refleja Cristo, Servidor de Yavé. La evangelización es por excelencia señal y prueba de su misión... el mejor servicio al hermano es la evangelización, que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente" (Puebla, 1145); Disc. CELAM: III,6). Y anota: "Es, pues, una opción que expresa el amor de predilección de la Iglesia, dentro de su universal misión evangelizadora" (*ib.*). Y pasa a recordar algunos elementos de esta pastoral en lo profético (predicación y catequesis) lo litúrgico, la pastoral familiar, la educación, la religiosidad popular. Es un plan integral de opción-servicio a los pobres por lo cual conviene reproducir el texto: "... el interés por una predicación sólida y accesible; por una catequesis que abrace todo el mensaje cristiano; por una liturgia que respete el sentido de lo sagrado y evite riesgos de instrumentalización política; por una pastoral familiar que defienda al pobre ante campañas injustas que ofenden su dignidad; por la educación, haciendo que llegue a los sectores menos favorecidos; por la religiosidad popular, en la que se expresa el alma misma de los pueblos" (n. 7).

El Papa en su Magisterio de Brasil, da un lugar especial, alrededor del amor de predilección por los pobres, a su alocución en la Favela de Vidigal. Se refiere a ella en el Discurso a la CNBB (40). Su lectura es utilísima porque es como un comentario a las Bienaventuranzas.

Comenta el Papa el "Bienaventurados los pobres de espíritu" (Mt 5,3) y señala que estos pobres son abiertos a Dios (4,2) misericordiosos (6), generosos (7), conservan su dignidad humana (13). Acogiendo la expresión "Iglesia de los pobres", —como quiere ser la Iglesia de Brasil y toda la Iglesia—, advierte: "... La Iglesia de los pobres habla primero y por encima de todo al hombre... no es Iglesia de una clase o de una sola casta. ...no quiere servir aquello que causa las tensiones y hace explotar la lucha entre los hombres... no quiere servir a fines inmediatos políticos, a las luchas por el poder y, al mismo tiempo, procura con grande diligencia que sus palabras y acciones no sean usadas para tal fin, que sean instrumentalizadas" (19.5). Insta a que "de modo justo y pacífico" (26) se haga todo lo posible para construir una ciudad de hermanos. Es una opción que no apela ni al Análisis Marxista, ni a la lucha de clases, como lo recordará el CELAM en Río.

Evócase con naturalidad el Discurso de Juan Pablo II a los campesinos e indígenas de Culiapán (México, 29 de Enero), en el cual concatena sus palabras con las de Pablo VI en el Discurso a los Campesinos, durante el Congreso Eucarístico Internacional de Bogotá, 23 Ag. 1968: quiere la Iglesia "ser solidaria con vuestra causa, que es la causa del pueblo humilde, la de la gente pobre". Alude a "los sufrimientos prolongados y esperanzas no satisfechas", a maniobras de que son víctimas, verdaderos despojos, al derecho que tienen, que no es limosna ni migajas de justicia. Y recuerda "la hipoteca social" que grava la propiedad privada. Se levanta su clamor: "No es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas". Aboga para que se trabaje por su elevación humana, pero en tonalidad cristiana: "Haceos más dignos en lo moral y religioso. No abriguéis sentimientos de odio o de violencia.

### Magisterio sobre la Liberación

Es un tema alrededor del cual se agolpan muchas cuestiones. Fue objeto de consideración en la preparación de Puebla y de preocupaciones, por conocidas desviaciones, de parte de los Episcopados. Pablo VI abocó la cuestión plenamente en la *Evangelii Nuntiandi*, Juan Pablo II da clarísimas directivas en las que recoge el magisterio de su predecesor y lo enriquece.

Una advertencia: resulta de todo claro que a una de las corrientes de la Teología de la Liberación, confrontada con los criterios certeros del Magisterio Pontificio y Episcopal, no sólo no se le da apoyo sino que es evidente su rechazo. Hay que tener muy presente que, en la variedad de Teologías de la Liberación, aquella línea que asume el Análisis Marxista y que aboga por la lucha de clases, (que es donde está el meollo de la discusión), es descalificada claramente por el Magisterio, no es, pues, una cuestión o dudosa o abierta. Y el hecho de que "ipsis verbis", no se hable de "teología" de la liberación, no significa que Puebla no haya tomado con la mayor nitidez posición sobre la cuestión.

Juan Pablo II, en el Discurso Inaugural de Puebla, concedió amplio espacio a la puntualización de "una recta concepción cristiana de la liberación". Insiste en la necesidad de proclamar la liberación "en su sentido integral, profundo, como la anunció Jesús" (III.6). Y se sitúa, desde el comienzo en lo nuclear, integrando sistemáticamente la enseñanza de Pablo VI: Hay que salvaguardar "la originalidad de la liberación cristiana". Hay que evitar "reduccionismos y ambigüedades".

¿Qué hay de por medio en todo esto? Alguien podrá poner en tela de juicio que lo que aquí y en otras partes es un liberacionismo, muy difundido, de inspiración marxista y que la insistencia es especificar que hay una liberación "recta", "cristiana", "integral", "genuina", tiende a iluminar tanta confusión?

En las varias concepciones y tratamientos sobre la liberación, hay una corriente que exalta la conflictualidad, en el sentido marxista. El Papa toma otro camino: Es una "liberación hecha de reconciliación y de perdón... arranca de la realidad de ser hijos de Dios... reconocemos en todo hombre a nuestro hermano, capaz de ser transfigurado en su

corazón la misericordia de Dios..." (III,6). Está en las antípodas de la "praxis" (de inspiración ideológico-marxista, habitual en varios autores).

Para distinguir entre una liberación cristiana y la que "se nutre de ideologías", aporta signos. En cuanto a contenidos, son signos: "la fidelidad a la Palabra de Dios, a la Tradición viva de la Iglesia, a su Magisterio. En cuanto a las actitudes, hay que ponderar cuál es su sentido de comunión con los obispos... cuál es el aporte que se da a la construcción efectiva de la comunidad y *cuál la forma* de volcar su amor y solicitud hacia los pobres..." (III, 6). Tema ya recordado.

Puebla asume esta orientación del Papa. Rechaza la utilización del Análisis Marxista:

"El motor de su dialéctica es la lucha de clases. Su objetivo, la sociedad sin clases, lograda a través de una dictadura proletaria que, en fin de cuentas, establece la dictadura del partido. Todas sus experiencias históricas concretas como sistema de gobierno, se han realizado dentro del marco de regímenes totalitarios cerrados a toda posibilidad de crítica y rectificación. Algunos creen posible separar diversos aspectos del marxismo, en particular su doctrina y su análisis. Recordamos con el Magisterio Pontificio que "sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente; el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso" (OA 34) n. 544.

"Se debe hacer notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana" n. 545.

"Es una liberación que sabe utilizar medios evangélicos, con su peculiar eficacia y que no acude a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases sino a la vigorosa energía y acción de los cristianos, que movidos por el Espíritu, acuden a responder al clamor de millones de hermanos" n. 486.

En la Catedral de Río, repleta de sacerdotes y religiosos y con cerca de 200 obispos provenientes de todos los países de A. L., en su célebre Discurso, fue Juan Pablo II interrumpido por entusiasmados aplausos. Más cálida acogida no podía encontrar en su auditorio. No podía faltar el tema de la liberación. Reafirma lo dicho por él en Puebla, en los puntos de más relieve. Ratifica textualmente los números 486 y 545 de Puebla, antes transcritos, referido al rechazo a la "didáctica de la lucha de clases" y "a la praxis que recurre al Análisis Marxista". Que se sepa, es la primera vez que emplea directamente la expresión que sólo indirectamente había insinuado.

Téngase muy presente que la convergencia de criterios para rechazar una liberación ideológica, política, no se confina a unos párrafos. Son muchísimas las observaciones en los capítulos y apartes en los que una

literatura liberacionista había incursionado. Es el caso de la Cristología, la Eclesiología, la verdad sobre el hombre. También en relación con cuestiones más de índole pastoral. Como respecto de las Comunidades Eclesiales de Base.

Surgidas de la misma pluma, el Papa pone en guardia contra las desviaciones liberacionistas de las CEBs, repasando observaciones del Documento de Puebla, "Es lamentable que en algunos lugares intereses claramente políticos pretendan manipularles y apartarles de la auténtica comunión con los obispos" (98). Anota el Papa: "Ante el hecho de la radicalización ideológica, que en algunos casos se registra (cf. Pb. 630) y, por el armonioso desarrollo de estas comunidades, os invito a asumir el compromiso suscrito..." (9).

A los líderes de las CEBs dejó, en manos de los Obispos, un texto muy oportuno. Teniendo como transfondo una interpretación liberacionista de las CEBs muy al estilo no de la Iglesia de los pobres sino de la Iglesia Popular, advierte del escollo de "una contaminación ideológica", y de la pérdida de las huellas de "una verdadera eclesialidad".

He aquí los rasgos y advertencias sobre esa eclesialidad: La vinculación a los pastores de la Iglesia, la acogida de la Palabra de Dios. "La Iglesia es su marca original... La base es lo que se refiere a su carácter nítidamente eclesial y no meramente sociológico o de otro estilo. Subrayo esta eclesialidad porque el peligro de atenuar esta dimensión, si no de dejarla desaparecer en beneficio de otras, no es meramente irreal o remoto, sino siempre actual. Es particularmente insistente el riesgo de intromisión en lo político. Esa intromisión puede darse en el propio origen y formación de las Comunidades, que se congregan no a partir de una visión de Iglesia, sino con criterios y objetivos de ideología política. "Tal intromisión, además, puede darse también bajo la forma de instrumentalización política de comunidades que habían nacido en perspectiva eclesial" (3.3).

#### Opciones y Prioridades Pastorales

Quiso el Papa ser muy concreto en la inauguración de Puebla. Para ello recomendó una atención pastoral especial a la familia, a las vocaciones y a la juventud. Son apelos que repetía en otras ocasiones, tanto en México como en Brasil. Sobre las vocaciones, por ejemplo, insiste en el Discurso a los seminaristas en Guadalajara y en el encuentro con los "vocacionados" y sus formadores, en Porto Alegre. En la distribución previa que hace de sus temas, en México, tratar sobre la familia, correspondió a su Homilía en Puebla, y en Brasil, a la Homilía, en Río, del 10. de Julio.

Hemos dado una ojeada al rico Magisterio del Papa en A. L. Nos hemos detenido en sus grandes fundamentos. Son estos los que soportan el conjunto y permiten una lectura más objetiva y ordenada de tantas y tan ricas intervenciones, tan compactas y armónicas que pueden parecer incluso repetitivas. Es apenas normal y no sólo en relación con A. L. sino con otras de sus visitas. No es demasiado lo original

y diferente que ha de expresar a sacerdotes de Irlanda, Estados Unidos, Africa, Brasil y México. Debe referirse a lo esencial y esto es común.

Lo que hace falta es poner en práctica con leal sentido de eclesialidad su carga de renovación evangélica.

# Racionalidad Técnica y Cultura Latinoamericana

## Perspectivas Pastorales después de Puebla \*

Mons. Antonio Quarracino  
Secretario General del CELAM, Bogotá

Cuando recibí la invitación para participar en este Seminario de Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, bajo la temática de "Racionalidad Técnica y Cultura Latinoamericana", y referirme a las "perspectivas pastorales después de Puebla", creí ver un ejemplo más de la rapidez con que un aspecto fundamental de la problemática de Puebla se difundía y era captada en su novedad e importancia. Porque se me ocurre pensar que esta Reunión, sin Puebla, probablemente no se hubiera planteado teniendo en cuenta su repercusión en el ámbito pastoral, como pretende concluirse. Quiero decir que hubiera sido una excelente reunión de expertos, pero no hubiera trascendido el ámbito académico. Dicho de otra manera, el Seminario no se hubiera visto como incluido en un vasto "proyecto pastoral", de índole continental, que desde Puebla intenta impulsar a la Iglesia latinoamericana.

Me movió a aceptar la invitación justamente esa perspectiva, la comprobación de que esta temática toca uno de los nudos vitales de Puebla, está ligada íntimamente a la evangelización de la cultura latinoamericana y, por consiguiente, no menos íntimamente unida al desarrollo y liberación de nuestros pueblos. Me pareció que en la lógica de este Seminario se quiso también escuchar la voz de un Pastor. Veo en ello un signo de la voluntad de que el Seminario sea una contribución y un servicio pastoral en América Latina. Por eso me atreví a tomar la responsabilidad del tema de clausura. Si tan densos problemas especulativos, científicos e históricos, tenían un origen y una desembocadura pastoral, era oportuno que un Pastor tuviera también la palabra. Y como todo esto estaba en nivel y perspectiva continental, latinoamericana, me pareció lógico que el CELAM tuviera también la palabra, en cuanto organismo episcopal al servicio de los pastores y de la pastoral latinoamericana.

### I. Cultura y Razón Científica

Este Seminario está en la línea de las preocupaciones más urgentes del CELAM, en su tarea de difundir y ahondar a Puebla. A fines del año pasado, promovimos desde el Secretariado General un Encuentro

---

\* Conferencia de clausura del Tercer Seminario interdisciplinario, organizado por "Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland", en Santiago de Chile desde el 23 al 29 de Julio de 1981.

sobre "Religión y Cultura en América Latina", en la perspectiva de Puebla. Pareciera que este Seminario de alguna manera pudiera ser considerado, sin pretenderlo, un complemento necesario de aquel. El CELAM tomaba a la cultura latinoamericana en su relación hacia "arriba", hacia el "fundamento". Este Seminario toma a la cultura latinoamericana hacia "abajo", es decir hacia la "naturaleza", que es mediación necesaria para la relación del hombre con el hombre, para la sobrevivencia del hombre. Pero el "abajo" y el "arriba" mencionados deben tener una relación mutua, establecer un flujo y reflujo, o una respiración sin la cual el hombre y la sociedad en la historia se asfixian. La libertad y la liberación del hombre en la historia se realizan por su participación en la vida de Dios, en su gracia, y por el despliegue científico-tecnológico en la naturaleza. Tal es la respiración a que aludíamos, aunque su principio y raíz es siempre Dios.

En este sentido hay un texto capital de Puebla, donde desarrolla la idea del hombre como imagen de Dios. Dice Puebla: "La libertad implica siempre aquella capacidad que en principio tenemos todos para disponer de nosotros mismos a fin de ir construyendo una comunión y una participación que han de plasmarse en realidades definitivas, *sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo*" (Puebla 322). Estas son las tres relaciones necesarias, que dan el marco a toda comprensión histórica y nos entregan los criterios de valor, de juicio, para deslindar, entender y hasta juzgar épocas y regímenes.

Hijo de Dios, hermano del hombre, señor de la naturaleza. La primera relación es fundante, la tercera relación es la condicionante. Entre el fundamento y las condiciones, se desarrolla el drama de las estructuras de fraternidad o enemistad entre los hombres. Su raíz está siempre en el pecado o en la gracia. Es por el pecado por lo que el hombre deja de ser hermano, se vuelve señor de su hermano, reduciéndolo a la naturaleza. Cuando el hombre se vuelve puro instrumento del hombre, se cosifica. El hombre se hace "tecnólogo" del hombre, lo toma como materia, lo vuelve objeto puro de la "razón instrumental", "calculadora". Es decir, que la razón científico-tecnológica tanto puede liberar como oprimir a los hombres. Hoy es sin duda condición de liberación de nuestros pueblos, en la medida que sean ellos mismos creadores de su señorío sobre la naturaleza; pero se vuelve opresora, en la medida que vuelve a nuestros pueblos no sujeto, sino objeto. Es decir, esa razón científico-tecnológica no conduce por sí misma a la libertad. Así como la gracia supone la naturaleza, se puede decir que la gracia genera libertad, pero supone condiciones naturales, que incluyen las "artificiales", para el ejercicio común de la libertad.

Hay un bello texto en Puebla que muestra a dónde conduce, en el plan de Dios, todo ello. "En el centro de la historia humana queda así implantado el reino de Dios, resplandeciente en el rostro de Jesucristo resucitado. La justicia de Dios ha triunfado sobre la injusticia de los hombres. Con Adán se inició la historia vieja. Con Jesucristo, el nuevo Adán, se inicia la historia nueva y ésta recibe el impulso indefectible que llevará a todos los hombres, hechos hijos de Dios por la eficacia del Espíritu, a

un dominio del mundo cada día más perfecto; a una comunión entre hermanos cada vez más lograda y a la plenitud de comunión y participación que constituyen la vida misma de Dios. Así proclamamos la buena noticia de la persona de Jesucristo a los hombres de América Latina, llamados a ser hombres nuevos con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio para sostener su esfuerzo y alentar su esperanza" (n. 97). Creo que una página de la *Redemptor Hominis* presenta un cuadro con algunos rasgos que resultan de la ausencia de lo recién expresado, clara y descarnadamente (n. 15). "El progreso de la técnica y el desarrollo de la civilización de nuestro tiempo, que está marcado por el dominio de la técnica, exigen un desarrollo proporcional de la moral y la ética. Mientras tanto, este último parece, por desgracia, haberse quedado atrás. Por esto, este progreso, por lo demás tan maravilloso en el que es difícil no descubrir también auténticos signos de grandeza del hombre que nos han sido revelados en sus gérmenes creativos en las páginas del libro del Génesis... , no puede menos de engendrar múltiples inquietudes. La primera inquietud se refiere a la cuestión esencial y fundamental: este progreso, cuyo autor y fautor es el hombre, ¿hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos "más humana"? ¿La hace más "digna del hombre"? No puede dudarse de que, bajo muchos aspectos, la haga así... (Pero) no podemos dejarnos llevar solamente por la euforia ni por un entusiasmo unilateral por nuestras conquistas... ¿van de acuerdo con el progreso moral y espiritual del hombre? En este contexto, el hombre en cuanto hombre se desarrolla y progresa o por el contrario, ¿retrocede y se degrada en humanidad? ¿Prevalece entre los hombres... el bien sobre el mal? ¿Crecen de veras los hombres, entre los hombres, el amor social, el respeto de los derechos de los demás —para todo hombre, nación o pueblo— o por el contrario, crecen los egoísmos de varias dimensiones, los nacionalismos exagerados... y la tendencia a explotar todo progreso material y técnico-productivo exclusivamente con finalidad de dominar sobre los demás o en favor de tal o cual imperialismo"?

## II. La Iglesia y los intelectuales

Me permito recordar que desde hace años el CELAM ha formado un Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral, un Equipo de gente pensante formado por sacerdotes, religiosos y laicos. Dicho Equipo ha prestado grandes servicios al CELAM, pues fue convocado frecuentemente para realizar estudios, reflexiones, diálogos, sobre los más variados problemas que atañen a la Iglesia de América Latina, en su variada y compleja acción pastoral.

Constituye una prueba de la utilidad invaluable de la colaboración de los intelectuales con el Episcopado. El mismo proceso de Puebla, en el que se hizo la más abierta convocación a todos los sectores eclesiales, esta colaboración de los intelectuales fue muy importante. Colaboración que, dicho sea de paso, implica también la polémica fraterna. Hoy, en la implementación y el desarrollo de las grandes líneas de Puebla, también es indispensable la participación decidida, responsable, generosa, de

auténtico servicio al Pueblo de Dios, de todos los intelectuales católicos latinoamericanos, sean clérigos o laicos. Es un aporte esencial para la actividad pastoral de la Iglesia. Los intelectuales cumplen, o deben cumplir, un papel muy importante en la elaboración y desarrollo pastoral de conjunto. La pastoral latinoamericana no sólo debe beneficiarse de los intelectuales católicos latinoamericanos, sino también del diálogo con todos los intelectuales católicos europeos, norteamericanos, africanos, asiáticos. Somos católicos latinoamericanos, y todo lo católico es bienvenido, si más no fuera que para confrontar experiencias e intercambiar perspectivas. En realidad, antes, los intelectuales católicos latinoamericanos más bien repetían a los europeos, por lo menos en algún grado. Ahora, por el cambio de circunstancias históricas, América Latina y la Iglesia Latinoamericana han ido como impostando en buena parte su propia voz. Eso se ha hecho más visible desde Medellín y Puebla, y desde los últimos Sínodos en Roma. Por eso ya es posible un diálogo, sin complejos, con los viejos maestros.

Cuando se repetía, casi no había lugar para el diálogo. Hoy, cuando sentimos que comenzamos a crear nuestros propios caminos, nos sentimos más reconocidos por las oportunidades de diálogo, tan beneficioso para todos. Es cierto que algunos se vuelven tan latinoamericanos en estos tiempos, que creen que para afirmarse necesitan repudiar a lo europeo. Actitudes de esa naturaleza son todavía signo de inmadurez, de una cierta adolescencia. Podría decirse hoy que la misma dinámica eclesial nos reafirma latinoamericanos sólo en un diálogo católico.

Es cierto que la Conferencia de Puebla no desarrolló específicamente las cuestiones relativas a la relación entre las ciencias y la evangelización de la cultura latinoamericana. Pero, sin duda, en muchas partes, puso las bases para la consideración más amplia de esta problemática. Precisamente porque Puebla, diría yo, no consideró en sí misma esta cuestión, es una exigencia para que se le considere y se le reconozca su primordial urgencia. Un desafío de Puebla, es que la Iglesia sepa convocar a los intelectuales y que éstos sepan responderle con su saber en servicio de amor, a la Iglesia y a los pueblos latinoamericanos. Por eso llama Puebla: "A los científicos, técnicos, forjadores de la sociedad tecnológica, para que alienten el espíritu científico con amor a la verdad a fin de investigar los enigmas del universo y dominar la tierra; para que eviten los efectos negativos de una sociedad hedonista y la tentación tecnocrática y apliquen la fuerza de la tecnología a la creación de bienes y a la invención de medios destinados a rescatar al hombre del subdesarrollo" (P.1240).

Esas palabras comprueban el énfasis de Puebla en dirección al señorío de la naturaleza, a la altura de nuestro tiempo, que es de capital importancia para nuestros pueblos, para nuestras universidades y nuestros Estados. Puebla agrega inmediatamente: "Se espera de ellos especialmente estudios e investigaciones con miras a la síntesis entre la ciencia y la fe. Exhortamos a todos los pensadores conscientes del valor de la sabiduría—cuya primera y última fuente es el Logos— y preocupados con la creación de un humanismo nuevo, a que tengan en cuenta la gran afirmación de la *Gaudium et Spes*: "El destino futuro del mundo corre

peligros si no se forman hombres más instruídos en esta sabiduría" (n. 15). Para esto, es necesario un gran esfuerzo de diálogo interdisciplinario de la teología, la filosofía y las ciencias, en pos de nuevas síntesis" (Puebla 1240). Se comprende así la importancia que tiene desde la perspectiva de Puebla la temática "Racionalidad técnica y cultura latinoamericana".

No hay pastoral eficaz sin la comprensión más afinada del marco cultural en que se inserta; por eso también los intelectuales son indispensables para el desarrollo de la pastoral de nuestras Iglesias latinoamericanas. Afirmado esto tenemos que reconocer que aquí hay hoy un vacío, una ausencia. Puebla pretende que se supere esa ausencia, y no de modo ocasional, sino permanente. Hay que inventar modos de relación y colaboración. Quizá la experiencia del CELAM con el Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral sea una experiencia interesante para las Conferencias Episcopales. Pueden tentarse muchos caminos y modalidades. Tampoco los intelectuales católicos deben esperar todo de su relación con el Episcopado. Deben tomar su propia iniciativa, siempre en ánimo de colaboración con los Pastores, en definitiva con la Iglesia de la que ellos se constituyen miembros.

También séame lícito recordar como una prueba de la valoración por el CELAM de la integración de los intelectuales en la pastoral eclesial, que el año próximo tendrá lugar un primer Encuentro de Intelectuales Católicos, con el deseo y la esperanza de que todos los años pueda repetirse. Precisamente la temática escogida para ese primer Encuentro es: "*La Iglesia y la cultura latinoamericana*". El CELAM, en cumplimiento de Puebla, quiere movilizar, dentro de sus posibilidades, los recursos intelectuales de la Iglesia latinoamericana, para el servicio pastoral de nuestros pueblos. Personalmente intuyo que, por otro lado, es una de las maneras de evitar algunas sombras muy oscuras de ciertas consecuencias de la racionalidad técnica como las presentadas por Puebla cuando dice: "La cultura urbano-industrial, con su consecuencia de intensa proletarianización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el proceso de la dependencia y la pobreza. El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no solo a una deseable y legítima secularización sino también al secularismo. En el cuadro de este proceso histórico surgen en nuestro Continente fenómenos y problemas particulares e importantes: la intensificación de las migraciones y de los desplazamientos de población del agro a la ciudad, la presencia de fenómenos religiosos como el de invasión de sectas..., el enorme influjo de los medios de comunicación social como vehículos de nuevas pautas y modelos culturales, el anhelo de la mujer por su promoción..., la emergencia de un mundo obrero que será decisivo en la nueva configuración de nuestra cultura" (Puebla, nn. 417, 418, 419).

### III. Racionalidad Técnica y Cultura Latinoamericana

No descubro ningún secreto si digo que sobre la temática misma de "Racionalidad Técnica y Cultura latinoamericana" no tengo competencia directa. Es común que los Obispos no tengamos demasiada familiaridad con la "racionalidad técnica". Creo que esto es un gran vacío, pero quizá insoslayable dada la complejidad de la cultura moderna y la multitud de las especializaciones. La multiplicación de "especializaciones", tan propia de nuestro tiempo, si tiene aspectos a favor puede tener muchos negativos. Estos, a mi parecer, sólo pueden ser reparados, además de una saludable curiosidad por todo lo humano, por una cierta formación filosófica, (dentro de lo posible) que permita criterios universales que abran al acceso reflexivo a las más diversas materias. No recuerdo bien si era el Card. Mercier el que pedía, no sin razón, que nadie pudiera titularse en filosofía sin hacerlo también en alguna ciencia positiva. De todos modos, los Pastores estamos obligados a reflexionar sobre la racionalidad técnica, pues esto incide en la cultura latinoamericana, lo cual significa que incide sobre la vida del pueblo. Y todo lo que atañe al pueblo nos atañe directamente.

Presento algunas breves reflexiones sobre la "racionalidad técnica" en cierta manera desde la orilla de enfrente; es decir, preocupado por ella, pero no experto en ella.

Hace más de veinte años hubo una obra famosa de C. P. Snow, "*Las dos culturas*", donde planteaba el cisma entre la cultura humanista y la cultura científico-tecnológica. Se refería a las personas, y en verdad todos padecemos esa suerte de cisma. *Pero aquí, lo grave, es que ese cisma lo padece la propia cultura latinoamericana.* Puede existir ese divorcio en las personas, pero no en el conjunto de una cultura, y es el conjunto de la cultura el que debe suplir las insuficiencias personales. ¿En qué sentido afirmo que ese cisma está en nuestra propia cultura latinoamericana? En el sentido que lo científico-tecnológico, entre nosotros, es más producto de *importación* que del nacimiento en la dinámica de nuestra propia cultura. Es uno de los aspectos en que la cultura latinoamericana es más dependiente. De aquí surgen múltiples problemas.

Hay problemas relacionados con nuestro necesario desarrollo industrial y la urgencia de crear nuestras propias tecnologías. Constituye un problema evitar la sangría de la "fuga de cerebros", lo que es paradójico porque se trata de la fuga de cerebros no "humanistas", sino "científico-tecnológicos", es decir, de lo que más nos cuesta y de lo que más necesitamos. Pero no contamos con las estructuras, con el capital, con las políticas, para usarlos bien. Todos conocemos las penurias de la "investigación" en América Latina, la falta de planificación para rendir a nuestros recursos escasos. En ese aspecto creo que, a pesar de las evidentes dificultades, las Universidades católicas latinoamericanas tienen un gran imperativo: nuestra escasez de medios es una razón de más para administrar bien nuestra pobreza. Por eso me pregunto, por ejemplo si nuestras universidades católicas procuran un intercambio que potencie a nuestros talentos y su capacidad de servicio. (Aunque admito, dicho sea entre paréntesis, que las cosas son siempre lentas en relación a nuestras

ansiedades, también me pregunto, entre paréntesis, si Puebla ha comenzado a penetrar en el espíritu de nuestras universidades).

Cuando presidí el Departamento de Laicos del CELAM, hace unos años, se organizó un Encuentro sobre la Universidad, y en él surgieron los problemas de su papel en relación a la "racionalidad técnica", y las exigencias de convergencia interdisciplinaria, de relaciones entre ciencias, filosofía y teología. Ciertamente son problemas esenciales y al respecto en este Seminario, sin duda, han sido dichas cosas muy hondas. Quisiera más bien ofrecer una consideración que calificaría de "global", tratando de responder a una pregunta que considero fundamental.

La pregunta es esta: ¿dejando de lado el conjunto de dificultades particulares, de tales o cuales aspectos, *lo básico de la cultura latinoamericana, el sustrato de esta cultura, sus valores esenciales, permiten, sí o no, un cabal desarrollo científico-tecnológico?* Este es el interrogante que estimo capital y condicionante.

No es exagerado afirmar que la índole de ciertas culturas no permiten a sus pueblos que se desarrollen en la dimensión científico-tecnológica. Quizás el brahmanismo, que está en la base de la cultura hindú, sea un obstáculo para el desarrollo científico-tecnológico de la India. Quizá la tradición de Confucio lo sea para la China. Seguramente, las culturas indígenas que sobreviven dispersas en América Latina carecen de las bases propias para asimilar el despliegue técnico-científico, y por eso muchos piensan que están así condenadas a desaparecer en corto plazo. Hay culturas que en su propia esencia tienen mayores o menores posibilidades para un autodesarrollo técnico-científico, a la altura de nuestro tiempo.

Por eso es importante dilucidar, saber con claridad, si nuestra cultura latinoamericana no sólo es apta o no para asimilar los procesos técnico-científicos contemporáneos, sino también para poder auto-desarrollarse en ese sentido. Si la respuesta es afirmativa, nuestros problemas no son desesperantes, aunque puedan ser difíciles. Pero si es negativa, entonces sí no habría otra opción como muchos otros pueblos, que soportar que nuestros valores básicos salten a pedazos, para ser sustituidos por otros. Sería esto un síntoma de falta de universalidad de nuestros valores básicos. Muchos latinoamericanos pensaban esto durante el siglo pasado. Creían que la cultura latinoamericana y la Iglesia Católica, tan ligada a ella, no era capaz de favorecer el desarrollo técnico-científico. Creo que ahora es una pregunta que no se suele hacer abiertamente; pero también me parece que es una pregunta que no está completamente dilucidada. Tratar de hacerlo me parece sumamente importante.

#### IV. Racionalidad Técnica y el Barroco

Nuestra matriz cultural, es decir, nuestra cultura barroca de base, es capaz para la racionalidad científico-tecnológica? Ya dijimos que si la respuesta es afirmativa, nuestras dificultades son superables. Si es negativa, nosotros mismos seríamos la dificultad, y podrían desencadenarse campañas de "secularización" con nuestra cultura, como la que vimos hace pocos años. Esta pregunta es fundamental, a mi entender. Esbozaré una respuesta, pese a que no soy "profesionalmente" ni teólogo, ni filósofo,

ni historiador, aunque en tiempos ya lejanos haya dictado cursos de teología, de filosofía y de historia. Soy un Pastor. Quizás aquellos fervores de juventud animan este atrevimiento.

Damos por aceptado que el sustrato cultural de América Latina es barroco. Aquello que en Europa fue la última expansión, en todos los niveles de la cultura, de la Iglesia reformada en Trento, fue para América Latina la matriz de su nacimiento. Hay un barroco americano, pero tiene filiación europea. Por eso la pregunta se vuelve más general. ¿Es el Barroco capaz de ciencia y desarrollo tecnológico?

No hay duda que Europa Occidental reinició el gran camino de la racionalidad en el renacimiento urbano medieval, con los grandes Maestros San Alberto Magno y Santo Tomás, con los franciscanos, con su tradición platónico-agustiniana, de tanto gusto por el idioma matemático, de Roberto de Grosseteste y Roger Bacon y su apertura a la experimentación. El primer flujo evangelizador latinoamericano fue dominico y franciscano. Toda la preparación de la Revolución Científica físico-matemática que acaece en el siglo XVII, en pleno Barroco, con Galileo y Descartes, tiene una larga gestación en el seno de la Iglesia Católica. No sólo en el "nominalismo" de Juan de Buridan o Nicolás de Oresme, sino también en el platonismo de Leonardo, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, que pasa por Copérnico y culmina en Galileo. Esta tradición agustiniano-platónica en convergencia singular con la tomista, en la variante del jesuita Suárez, va a desembocar en la gran originalidad y trasmutación de Descartes, que va a ser también el jalón inaugural de la filosofía moderna. La gran revolución epistemológica de la nueva ciencia físico matemática experimental, o sea la ciencia moderna, es una revolución que se prepara y acaece en el seno de la Iglesia Católica, en pleno barroco. Este es el hecho de fondo, que tiene significados mucho más hondos e importantes que los conflictos de Galileo y Descartes con el Santo Oficio, bien lamentables por cierto. Tales hechos constituyen lo adjetivo, no lo sustantivo, aunque lo adjetivo lamentablemente sirvió para ocultar lo sustantivo, es decir el suelo cultural y religioso que había posibilitado el surgimiento de la ciencia moderna. Pascal y Leibnitz luego son el augurio de la cibernética contemporánea. El barroco entonces es compatible con la ciencia moderna. Nuestra cultura barroca, por lo tanto, no puede ser obstáculo esencial para el despliegue de la racionalidad científico-tecnológica.

Más de una vez al respecto se ha señalado un problema: la cultura barroca hispánica no fue la que desembocó en esa fundación, puesto que España quedó marginal a ese proceso, en su decadencia. Esto es cierto, y esto ha repercutido hondamente en América Latina. Pero creo que esto radica en condiciones accidentales, no en exigencias esenciales de su proceso cultural. Fueron más conyunturas económico-sociales las que coartaron las virtualidades de la cultura barroca hispánica, que alcanzó en cambio condiciones más propicias en Francia y en Italia (poco antes que el desplazamiento del Mediterráneo por el Atlántico no la llevara también a la decadencia). No hay paralelismo mecánico entre la cultura y lo social, aunque estén íntimamente ligados. Por eso es posible afirmar que nuestras virtualidades culturales han sido trabadas por nuestras con-

diciones sociales, pero que son nuestras mismas virtualidades religioso-culturales las que nos impulsan hoy al cambio social. Hoy esta afirmación constituye para muchos una convicción y una esperanza.

#### V. Conclusión

Puebla nos invita a una profunda reflexión sobre nuestra cultura latinoamericana. Esto es una gran tarea colectiva eclesial, de laicos y clérigos, de la que este Seminario debe ser un jalón, en la escala de la "Gran Patria" latinoamericana, como prescribe Puebla. Nos ha faltado una fase del "barroco". Tenemos, diría Pascal su dimensión del "corazón", pero nos ha faltado realizar la del "señorío de la naturaleza", según Descartes, esa dimensión antropológica esencial de la cultura. Hijo de Dios, hermano del hombre, señor de la naturaleza, constituye la triple exigencia inseparable para una antropología cristiana.

Es muy vasta la tarea que nos propone Puebla y pienso así que nuestra cultura latinoamericana tiene hoy un doble requerimiento. De una parte, debe desarrollar las virtualidades de nuestra cultura en la dimensión científico-tecnológica. Por otra parte, impedir que esa dimensión se separe de la cultura del corazón; debe esforzarse para que se conjuguen en profundidad. ¿Cómo unir el "espíritu de geometría" con el "espíritu de fineza"? No hay sólo una razón unívoca y calculadora, ni la razón está en una oposición absoluta con la intuición poética, metafórica. Entre las dos, ligando y comprendiendo esos extremos, alimentándolos secretamente, está la razón metafísica, la razón analógica, la filosofía. Sin un nuevo despertar filosófico, que trascienda de raíz la atomización especialista, el proyecto de Puebla será muy difícil. Pero hay algo más: la razón inquieta sólo encuentra plenitud en la fe. La fe pone a la razón en relación con su principio y su fin, con la Verdad Absoluta, Dios. Me parece que al respecto viene a cuento lo que dice J. Ellul en unas páginas de sus diálogos con Madeleine Garrigou Lagrange: "Yo me había planteado la siguiente cuestión: 'Si Marx viviese en 1940, cuál sería para él el elemento fundamental de la sociedad, aquel sobre el cual centraría su reflexión'. En el siglo XIX, cuando la economía era decisiva, la formación del capitalismo era el elemento más significativo. En nuestros días, no es más la economía sino la técnica. El capitalismo es una realidad ya históricamente sobrepasada. Puede durar todavía un siglo pero no tiene más interés histórico. Lo que es nuevo, significativo y determinante (Marx siempre afirmó que es menester estudiar el factor determinante en un momento dado), es el desarrollo de la técnica". Y más adelante prosigue: "Observando la sociedad en la que estamos, me he preguntado si y cómo esta sociedad dominada por la técnica podría evolucionar según otra lógica. El sistema técnico tiene su lógica propia y se encuentra en el interior de nuestra sociedad a la que convulsiona profundamente. Es posible una evolución en la que la técnica no absorba todo el modelado de la sociedad y del hombre? Sería necesario para esto la intervención de un factor que no sea asimilable por la técnica... El hombre o la naturaleza no son suficiente como fundamento de una crítica técnica ni tampoco el contrapeso del poderío técnico. Esta es un todo englobante

(¡comprendidos el hombre y la naturaleza!). Para que haya la posibilidad de cambio (de dialéctica), es menester que exista una fuerza completamente fuera del sistema. Esta fuerza que el sistema es incapaz de absorber no puede ser sino Dios, un Dios trascendente. Si no existe este trascendente, la técnica puede absorber todo o destruirlo todo, saquear, evacuar al hombre del hombre, aniquilar el mundo natural... la respuesta se meda en el interior de la fe... Dicho de otra manera, no soy llevado a reconocer al Dios de Jesucristo porque tenga necesidad de un trascendente como factor dialéctico en relación al poder totalizante de la técnica. Pero habiendo reconocido al Dios de Jesucristo, declaro que es el único recurso del hombre frente a la técnica. Yo no quiero decir que Dios intervendrá directamente sobre la técnica, como en la Torre de Babel, para hacerla fracasar. Pero es con el apoyo de la revelación del Dios bíblico como el hombre puede encontrar una *lucidez*, un *coraje* y una *esperanza* que le permitan actuar sobre la técnica. Sin esto, no le resta sino entregarse a la desesperación”<sup>1</sup>.

La cultura latinoamericana tiene grandes dificultades, pero encierra grandes potencialidades. Quiera la Sabiduría y el Amor de Dios conducirla a las más altas realizaciones de la matriz en que nació, acunada en lo profundo por la Iglesia, Santa y Católica.

---

<sup>1</sup> Ellul, Jacques, *A temps et a contretemps*. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange. (Paris, Le Centurion, 1981, pp. 155 y 183).

# “Laborem Exercens”

## Una Confrontación con el Marxismo

Jaime Vélez Correa, S.J.

Secretario Ejecutivo de la Sección No Creyentes del CELAM, Bogotá

### Introducción

Uno de los aspectos más sorprendentes del trascendental documento del Papa Juan Pablo II sobre el trabajo es el novedoso tratamiento que da al marxismo y simultáneamente al capitalismo.

El contenido y tono del documento ni es anatematizador ni recriminatorio. No se propuso el Papa refutar o condenar; mucho menos, bendecir o aprobar; tampoco conciliar el cristianismo en irenismos comprometedores, ambivalentes y peligrosos.

Lo singular aquí es que el tema sobre “el trabajo”, tratado en su más álgida y actualizada problemática, incide en las tesis fundamentales del marxismo. Sin mencionar explícitamente a Marx, coincide con algunos de sus planteamientos y en otros difiere por ser inadecuados, a la vez que demuestra las fallas de solución y por lo mismo, la rechaza, para proponer una opción que, basada en la Doctrina Social de la Iglesia, no es un “tercerismo” de sabor capitalista, sino algo más profundo, más eficaz y más actual que el marxismo.

Quizás lo más original es situarse en el mismo terreno de la argumentación marxista. Así no se podrá tachar a la Doctrina Social de la Iglesia de discutir ignorando la cuestión o malinterpretándola o hablando en lenguaje ininteligible al hombre de hoy, tan tributario consciente o inconsciente del marxismo. Y valga la pena señalar que el Pontífice polaco no sólo conoce el marxismo por libros; en un socialismo marxista vivió su juventud como obrero y estudiante universitario, y su madurez como profesor universitario, como sacerdote y como jerarca.

Al decir que el Papa expone su tesis en el mismo terreno del marxismo, no pretendemos significar que la Encíclica sea una interpretación más del marxismo ni mucho menos que en los temas expuestos coincidan ambas posiciones confrontadas. Como maestro de una doctrina religioso-social le da un enfoque específico a esos temas. Así, al mostrar la convicción de que el trabajo constituye una dimensión de la existencia del hombre en la tierra, la reconoce basada en el patrimonio de las diversas ciencias dedicadas al estudio del hombre, pero añade: “esta convicción de la inteligencia adquiere a la vez el carácter de *convicción de fe*” (LE 4). Sin embargo, discurriendo así, el Papa no abandona el

campo en que el marxismo plantea el problema para trasladarlo a un nivel que el mismo marxista negaría. El diálogo, y en algunas instancias, si se quiere, la polémica, se entabla desde el mismo punto de partida y con la secuencia paralela del proceso explicativo. Y sin embargo, ello mismo lo lleva al plano ético. Así, cuando diserta sobre el sentido objetivo del trabajo o sobre la técnica y otros problemas que la economía plantea, el Papa subraya "la carga particular de contenido y tensiones de carácter ético y ético-social" (LE 5), con lo cual no se coloca en otro plano, pues el mismo Marx saca de allí también conclusiones ético-sociales. Análogamente se podría explicar el empleo del texto revelado sobre "el dominio del hombre", del que el Papa deduce un humanismo y que lo aplica luminosamente cuando trata del aspecto subjetivo del trabajo (LE 6).

Para mejor claridad nos limitaremos a considerar dos asertos claves de la Encíclica y que a la vez son fundamentales en el marxismo, a saber: 1) El hombre, clave del problema del trabajo y por consiguiente, de su solución; 2) el trabajo, clave del problema social y por ende de ese humanismo que da sentido al hombre.

Contra ponemos el discurso de Marx en esos dos asertos con el de la Encíclica, de lo cual se desprende en qué coinciden, en qué discrepan y a la vez en qué supera el documento pontificio al marxismo, el fundamento del rechazo, la originalidad y novedad de la argumentación, no menos que la propuesta de solución.

### 1. Marxismo: El Hombre y el Trabajo, Claves para el Problema Social

No se trata de exponer el marxismo en su totalidad. Nos limitamos a explicar con la mente de Marx los dos términos que fundamentan el planteamiento y la solución del problema o cuestión social. Por ser fundamentales en el marxismo, se llega a la esencial del mismo. Así, la confrontación con la enseñanza social de la Iglesia llegará a la raíz de la polémica.

La secuencia con que exponemos los temas y que sigue la argumentación de Marx, nos ilumina los puntos neurálgicos del diálogo: En la primera parte, para mostrar que el hombre es clave del problema del trabajo y por tanto de su solución, se diserta sobre el humanismo marxista, punto de partida del discurso marxista, de lo cual se desprende las características del hombre (autocreador y cuya esencia es el trabajo), para así mostrar sus vinculaciones con los medios de trabajo y con sus relaciones sociales, todo lo cual abre el camino para el planteamiento y solución. De esta manera la segunda parte cierra el círculo, porque muestra que el problema del trabajo es clave para el problema social; en efecto, éste se diagnostica como "alienación" para buscarle su raíz; en primera instancia se la ubica en la economía alienada del sistema capitalista, y a la vez se encuentra la raíz de esta economía en el trabajo alienado, para señalar como último fundamento de esta alienación a la propiedad privada de los bienes de producción. Se concluye con la teoría de la "praxis", que, consecuente con lo anterior, desaliena al hombre, o sea, solucione el problema social.

La índole del trabajo nos exime de largas disertaciones y de aparato crítico. Bástenos con remitir, en ciertas instancias, a estudios al respecto.

1.1. *El hombre es clave para el problema del trabajo y por consiguiente, fundamento para su solución.*

Pretendemos mostrar que el humanismo es clave, punto de partida y horizonte en el pensamiento de Marx sobre el problema del trabajo y por consiguiente, de su solución al mismo.

1.1.1. *El humanismo de Marx.* Ante todo, nos centramos en el pensamiento de Marx, porque es la fuente indiscutible y primigenia del marxismo.

Somos conscientes de que el humanismo marxista fue y es controvertido por exégetas del pensamiento del padre del marxismo. Parece, ante todo obvio, que el éxito del marxismo, su arraigo y su mística no se explican sin una base peculiarmente humanista. Althusser negó ese humanismo, porque en su obra de madurez, *El Capital*, Marx se alzó (tesis de la "ruptura") contra su discurso juvenil humanista-ético-filosófico de sabor hegeliano, para volver en sus obras de madurez a la ciencia de lo real. Contra esa tesis polemizan neomarxistas como Roger Garaudy, Nicos Poulantzas, Maximilien Rubel, Lewis Coser, Alfred Kosing, Adam Schaff y otros muchos. En los últimos quince años, marxistas de la Unión Soviética, de la República Democrática Alemana<sup>1</sup> y sobre todo de los países satélites de Moscú<sup>2</sup>, por no citar los marxistas de Occidente, todos, en diferentes formas, escriben polémicamente para recuperar la dimensión humanista del pensamiento de Marx. También arguyen en favor del humanismo de Marx los marxistas que se opusieron en nombre de ese humanismo a las invasiones rusas, y pensadores recientes que defienden el humanismo en Marx<sup>3</sup>.

Lo anterior, además de nuestra exposición subsiguiente, nos excusa de justificar el título de ese humanismo. Precisemos algunas de las características del mismo, no sin antes haber mostrado su punto de partida.

1.1.2. *Punto de Partida.* Interpretando los hechos económicos (de la sociedad capitalista) desde el trabajo mismo, desde el hombre que se encuentra alienado en su propio trabajo, descubre Marx la clave para enjuiciar a la sociedad presente<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> G. Guijarro Díaz, *La Concepción del Hombre en Marx*. Ed. Siguerne, Salamanca 1975, pp. 14-16.

<sup>2</sup> J. Vélez Correa, *El Análisis Marxista*. Universidad Andrés Bello, Caracas 1978, pp. 57-63.

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo: Lucien Séve, *Marxismo y Teoría de la Personalidad*, Ed. Amorrotu, Buenos Aires 1973; Bertell Ollman, *Alienación*, Ed. Amorrotu, Buenos Aires 1975; G. I. Gouliane, *El Marxismo ante el Hombre*, Barcelona 1970; Adam Schaff, *El Marxismo y el Individuo Humano*; además, Gajo Petrovic, Karel Kosik, H. Marcuse, Erich Fromm, Kostas Axelos, etc.

<sup>4</sup> G. Guijarro, o.c., pp. 72ss.

Esta clara enunciación, que se demuestra en la obra citada, y que se confirma en otros autores<sup>5</sup>, nos exige de argumentar que el punto de partida de Marx es la filosofía del hombre en base al hecho económico, lo que se refuerza con la referencia a Hegel en su concepción del trabajo, desde los *Manuscritos* de 1844 hasta los *Grundrisse* de 1858<sup>6</sup>.

1. 1. 3. "Autogénesis del hombre". El hombre no es un trozo más de la naturaleza; no es algo dado de una vez; su ser no es dado por otro superior, sino que él mismo se generó mediante el trabajo, el cual lo define en cuanto hombre: el hombre es el resultado de su propio trabajo. Son muchas las citas en los *Manuscritos*<sup>7</sup>, que en esto coinciden con la tesis de Fichte y de Hegel<sup>8</sup>. Si en el hombre mismo se halla su consistencia, su razón de ser y su desarrollo, sobra toda pregunta sobre Dios.

A este propósito se plantea al marxismo la cuestión más difícil<sup>9</sup> en su antropología: ¿Es la naturaleza del hombre la que se transforma y se puede hablar del hombre como tal ya desde el principio del proceso histórico, o más bien se ha de colocar al hombre como culminación del proceso con que se va haciendo? En otras palabras, si con el trabajo el hombre se autogenera, ¿el mismo trabajo no implica una inteligencia y voluntad con las que el hombre evoluciona o *se perfecciona*, pero no se crea?

1. 1. 4. *La esencia del hombre está constituida por el trabajo*. Así se distingue del animal: por el trabajo el hombre se desprende de la naturaleza objetivando sus propias fuerzas en el objeto producido para oponerle a sí mismo como distinto de sí, y hasta hostil; para dominarlo, reapropiándose mediante la racionalidad o conciencia, entendida como capacidad de discernimiento o finalización. El animal en cambio, aunque para satisfacer necesidades realiza operaciones maravillosas (la araña, semejantes a las del tejedor, y las de las abejas, a las del arquitecto), sin embargo, no opera como el trabajador humano que ya tiene en su cabeza el resultado de su acción, su propio fin al que adapta los medios y los subordina a su voluntad. Así, los productos del trabajo en los que se objetiviza el hombre son como espejos para su conciencia que le iluminan su ser para que se posea a sí mismo y se realice ("ser para sí"): los frutos del trabajo son la libertad y afirmación del hombre.

El trabajo, que implica conciencia y libertad, se constituye en factor clave de la historia, la cual no es otra cosa que la producción del hombre

<sup>5</sup> Cf. E. Baas, *L'Humanisme Marxiste*, Ed. Alsatia, París; Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme*, P.U.F., París 1954; Cálvez, *El Pensamiento de K. Marx*, Ed. Taurus, Madrid 1972; Garaudy, *Perspectivas del Hombre*, Ed. Platina, Buenos Aires 1965; Fromm y otros, *Humanismo Socialista*, etc.

<sup>6</sup> Cf. G. Guijarro, o.c., 227-257; 271-302.

<sup>7</sup> Cf. id., pp. 80-83.

<sup>8</sup> Cf. R. G. Yurre, *El Marxismo*, Vol. I, BAC, Madrid 1976, pp. 22-26.

<sup>9</sup> Cf. G. Guijarro D., o.c., p. 155; G. Cottier, *Esperanzas Enfrentadas*, Ed. Cedral, Bogotá 1975, pp. 212-218.

por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza por el hombre, o sea, el desarrollo. Por el trabajo el hombre progresa; el animal no, porque no domina la naturaleza <sup>10</sup>, y no la domina porque no trabaja (humanamente).

1. 1. 5. *El empleo de instrumentos adaptándolos a un fin.* Constituyen al trabajo como actividad inteligente y volitiva y lo distingue de toda actividad animal. Por eso, estudiar esos modos de producción es conocer al hombre como creador de tales medios y transformador de la naturaleza y de sí mismo. El hombre con su trabajo se enfrenta con la naturaleza para dominarla y disfrutar de ella.

1. 1. 6. *Las relaciones sociales en el Trabajo constituyen al hombre.* El trabajo no sólo hace el desarrollo, mediante el empleo de las fuerzas de trabajo (idear, construir y utilizar conscientemente esos instrumentos), sino que es el exponente de las relaciones sociales dentro de las cuales se trabaja. Al hombre y a la sociedad se les conoce y clasifica por los medios empleados y la manera de relacionarse con los demás en el trabajo. Esta sociabilidad es propiedad esencial del hombre.

El diálogo entre los hombres dimana de su relación dialéctica con la naturaleza, mediante el trabajo, que lleva a los hombres a entrar en "relaciones sociales", con éstas "el hombre se produce a sí mismo y a los demás", lo que significa que la dimensión comunitaria del trabajo *humaniza al hombre*, lo lleva a enriquecerse y a enriquecer a los demás; tesis que es la antítesis del individualismo capitalista. Más aún, esta dimensión social del individuo es tan absoluta, que todas las acciones del individuo se marcan en dirección social; en tal forma que la vida individual implica esencialmente "la vida genérica" del hombre, su existencia humana, es decir, la humanidad como sociedad; que llega a ser "consustancialidad del hombre con la naturaleza, mediante el trabajo. Este pensamiento, que se refuerza con las consideraciones de la familia, va desde las obras juveniles de Marx hasta las de madurez <sup>11</sup>.

Tenemos, pues, que el trabajo, como actividad de la especie humana, origina, conserva y perfecciona al hombre, y por eso mismo, a la humanidad, "hombre genérico", que es el supremo o absoluto destino del hombre como individuo: "La esencia humana no es una abstracción que mora en el individuo particular; en realidad es el conjunto de las relaciones sociales", idea ésta que Marx empleó para distinguir al hombre del animal y que le servirá en obras posteriores, para determinar las épocas históricas.

1.2. *El trabajo es clave del problema social y por consiguiente del humanismo que da verdadero sentido al hombre*

En las consideraciones anteriores Marx nos mostró el proceso de objetivación, mediante el trabajo, por el cual el hombre se hace hombre.

<sup>10</sup> Cf. R. G. Yurre, o.c., pp. 37-39.

<sup>11</sup> Cf. A. López Trujillo, *La Concepción del Hombre en Marx*, Col. Populibro, Bogotá 1972, pp. 117-128.

Se complementa y refuerza la argumentación, explicando, también en clave del trabajo, el problema o cuestión social llamada "alienación del hombre" o deshumanización. Por consiguiente, la solución es un humanismo que dé sentido verdadero al hombre.

Aquí también hemos de reconocer que el término "alienación" en Marx no es fácil de precisar. Lo emplea con distintos matices (extrañamiento, separación, enajenación, etc). Por otra parte, para una reducida escuela neo-marxista, la althusseriana, la alienación es teoría filosófica-hegeliana que desaparece en el maduro Marx al optar por un antihumanismo o método rigurosamente científico. Contra esa interpretación están prestantes y numerosos marxistas, que defendiendo el humanismo en Marx, sostienen que la idea de alienación es clave para el marxismo y que Marx no la abolió, aunque no empleara las palabras en sus obras de madurez<sup>12</sup>. La calidad, el peso y el número de razones de esta última corriente justifica el título de nuestro subcapítulo.

El concepto de alienación es la espina dorsal del pensamiento marxista, su fundamento. Es la manera de formular Marx, en términos de su tiempo, lo que la Iglesia llama problema o "cuestión social", como dice Juan Pablo II.

1. 2. 1. *La alienación o problema social tiene su raíz en la alienación económica.* Cronológicamente Marx en el análisis de la deshumanización o alienación del hombre va encontrando y enfatizando los aspectos, en este siguiente orden: el hombre se aliena religiosamente, desvalorándose ante un Dios que es creación de su cabeza, reflejo de su situación miserable; consecuentemente, crea una filosofía idealista que lo ilusiona en esa misma forma; después de analizar esos subproductos espirituales, considera Marx las instituciones políticas como creación para sostener un dominio de una clase sobre otra (alienación política y social); por último pasa a demostrar que la alienación económica es la base o raíz de las anteriores.

*Ontológicamente*, o sea en el orden de causas, se procede a la inversa: la primera y más radical es la alienación económica, que a su vez determina la social o escisión de la sociedad en clases, la que a su vez provoca la alienación política o creación del Estado al servicio de la clase dominante; se sostiene ese dominio físico con una filosofía idealista (hegeliana) y una religión que pretenden convencer con ideas segregadas de la clase dominante. En esto consiste lo que se llama reducción de las alienaciones<sup>13</sup>. Divorciar la alienación de los análisis económicos, es falsear a Marx.

Ahora bien, alienación no es sino la forma negativa del humanismo marxista, es decir, la manera de presentar la situación de la humanidad como es, para concluir que no debe ser así. En otras palabras es formular el problema social. Sobra decir que para un tal juicio de valor, se debe tener una concepción del hombre, la que ya hemos puntualizado en los apartes anteriores. De lo cual se sigue, de paso sea dicho, que el análisis

<sup>12</sup> Cf. G. Guijarro D., o.c., pp. 167-302.

<sup>13</sup> Yurre, o.c., pp. 66-73.

marxista de la situación inhumana en que vive la humanidad, no puede prescindir de su concepción antropológica<sup>14</sup>.

Caracterizando esa situación alienante, podríamos señalar como el primer rasgo el no dominio del hombre, y que constituye lo que Marx llama "prehistoria de la sociedad humana", explanada por Engels en su "anti-Dühring". No se trata de algo perdido, sino de un dominio que el hombre se conquista. Dominio de la naturaleza y de sí mismo, que lo hace libre; cuando surja una asociación (el comunismo) en la que el libre desenvolvimiento de cada uno sea la condición del libre desarrollo de todos, tenemos la verdadera libertad como se explica en el "Manifiesto Comunista".

La alienación, en segundo lugar, como argüía Hegel, y Marx lo completa, destruye el reino del hombre sobre las cosas e instaura el reino de las cosas (incluyendo las fabricadas por el hombre y los instrumentos técnicos) sobre el hombre; esta segunda naturaleza, que Marx señala sobre todo en el engranaje económico de la sociedad capitalista es un poder extraño que tiraniza al hombre.

La alienación, en tercer lugar, "reifica" al hombre, es decir, lo vuelve una cosa ("res"), un objeto de compra-venta, y con ello las relaciones humanas se vuelven mercancías. Entramos así a la alienación del trabajo, clave de la alienación económica.

1. 2. 2. *La alienación del trabajo como raíz de la alienación económica.* Para Marx la alienación del trabajo es la alienación del hombre mismo<sup>15</sup>, pues el trabajo, ya lo vimos, es la esencia del hombre. Los monetaristas veían la riqueza en objetos externos al hombre; el liberalismo clásico, sobre todo con A. Smith, proclama al trabajo en cuanto, tal como fuente de riqueza. De esto último parte Marx para enjuiciar al capitalismo y mostrar la contradicción de este sistema en que el trabajador (fuente de riqueza) se empobrece más y más, mientras el no-trabajador se enriquece más y más.

Entramos en el meollo de la economía marxista. Los economistas clásicos consideraban normal la relación entre los dos elementos separados el capital y el trabajo, porque, en el régimen de propiedad privada el intercambio se hacía mediante el salario con que se pagaba el valor del trabajo. Esta es la apariencia del fenómeno; Marx quiere llegar a la raíz del mismo, mostrando la alienación del trabajo y su causa. En efecto:

Con la separación Capital-Trabajo el producto del trabajo se aliena porque el objeto producido se hace extraño al trabajador: la encarnación del trabajo mismo se convierte en capital, para que esta contraparte esclavice y explote al trabajador.

Más aún, siendo el trabajo actividad racional, consciente y libre, se dirige a dominar el objeto; pero en la economía capitalista sucede lo contrario: el objeto se convierte para el obrero en enemigo, es decir, en capital;

<sup>14</sup> Cf. J. Vélez Correa, o.c., pp. 74-77.

<sup>15</sup> Cf. Marcuse, *Marx y el Trabajo Alienado*, Buenos Aires 1972.

además, las actividades libres mediante ese trabajo pasan a ser posesión del capitalista.

Con lo anterior los hombres se alienan entre sí, porque el capital y el trabajo constituyen clases opuestas.

1. 2. 3. *La raíz de la alienación del trabajo es la propiedad privada*, pues la alienación del trabajo se da porque se reconoce el derecho de propiedad privada, que posibilita al capitalista para que aliene el trabajo del obrero.

Por eso, para suprimir la alienación clave, Marx sostiene que *la propiedad privada se debe abolir*. Toda la teoría marxista sobre la explotación, basada en la tesis del valor-trabajo, y de la plusvalía, sirven para reafirmar la proposición.

Es de advertir que en toda esa argumentación subyace la concepción materialista-economicista del hombre y del trabajo<sup>16</sup>, vicio que aparecerá en la confrontación con la Encíclica sobre el trabajo.

Suprimida la propiedad privada, sostiene Marx que no habrá trabajo alienado, ni explotadores ni explotados (alienación social), ni Estado en manos de la clase dominante (alienación política), ni ideologías filosóficas y religiosas alienantes, que son apoyos de las anteriores y a la vez su reflejo.

1. 2. 4. *El hombre como "ser de la praxis"*, específicamente revolucionaria, es el agente de la transformación y por consiguiente, de la solución al problema social.

Hoy es indiscutible, por haberse convertido casi en axioma, que el auténtico marxismo es "filosofía de la praxis" en cuanto engloba dialécticamente teoría y práctica<sup>17</sup>. Filosofía fundada *en* y a la vez fundante *de* la concepción marxista, pues ésta, que es "práctica teórica", implica a su vez el *método* o camino para llegar a la meta trazada en dicha concepción, que por eso se convierte en "práctica práctica". Así la verdad (epistemología y antropología marxistas) se identifica con la acción transformadora (política y ética marxistas). En otras palabras, la "ortodoxia" se convierte dialécticamente en "ortopraxis", y viceversa. Por consiguiente, afirmar que el hombre es ser de la praxis significa asignarle el compromiso de transformar la sociedad, dentro del marco marxista, o sea dentro del materialismo dialéctico e histórico<sup>18</sup>. Más aún, como se trata de una sociedad capitalista "alienante y alienada", esa praxis necesariamente ha de ser "revolucionaria"<sup>19</sup>.

El hombre es un ser de la praxis, es la conclusión de Marx cuando critica las antropologías de Hegel y de Feuerbach<sup>20</sup>. Como "autogenerador

<sup>16</sup> Cf. J. Vélez Correa, o.c., pp. 58-63; Bertell Ollman, o.c., pp. 159-237.

<sup>17</sup> Así K. Korsch en *Marxismo y Filosofía*. Ed. Eva, México 1971, pp. 48ss.

<sup>18</sup> Cf. J. Vélez Correa, o.c., pp. 56-58.

<sup>19</sup> Cf. G. Guijarro, o.c., pp. 159-161.

<sup>20</sup> Cf. id., pp. 167-302.

de sí mismo" transforma su ser propio en el sentido amplio o "genérico" necesario para su actividad (otro sentido de transformación de sí mismo), modifica y transforma las relaciones de producción que constituyen la base de la sociedad y por consiguiente transforma a ésta (otro sentido de transformación de sí mismo). Decir, pues, que el hombre es ser de la praxis es hacerlo autor o sujeto de la historia. Ahora bien, como ésta (Materialismo Histórico) ha ido corriendo en un proceso de alienación, que por su misma dialéctica ha de saltar a una nueva sociedad, la comunista, el hombre como ser de la praxis ha de comprometerse consciente y activamente a acelerar ese salto de la historia, necesario e ineludible, *la revolución*. La praxis, que transforma el complejo socio-político y el ideológico que es su complemento denota, en la mente de Marx, *la actividad económica*, base de esos complejos; por tanto, la praxis revolucionaria se debe centrar a transformar o cambiar la economía capitalista, cuyo fundamento es la propiedad privada<sup>21</sup>, y por tanto se debe dirigir a establecer un poder (dictadura del proletariado) que tenga por fin primero la abolición de la propiedad<sup>22</sup>.

Por otra parte, como el hombre es por su esencia "trabajador", o sea, mediante el trabajo hace las transformaciones mencionadas, el ser de la praxis por antonomasia es el trabajador. Ahora bien, en el sentido restringido que da Marx al "trabajo", el genuino ser de la praxis es la clase obrera, el proletariado. Así pues, el *agente de la revolución es el proletariado*<sup>23</sup>. El encarna en sí el ser alienado en su trabajo, está en el corazón de la historia (forma parte de las fuerzas productivas o sea de la base); además, por su relación en la producción industrial tiene la mejor disposición para tomar conciencia de su explotación y del sentido en que corre la historia y es el que mejor tiene esa mentalidad progresista que lo persuade de las contradicciones del capitalismo y su intrínseco salto al socialismo científico o comunismo; finalmente, porque la clase proletaria es mayoría y así sus derechos y reivindicaciones coinciden con los de la sociedad en general<sup>24</sup>. Esta tesis, por razones tácticas políticas fue modificada por Lenin quien dará al Partido Comunista la misión revolucionaria para que en nombre y como mandatario del proletariado haga la revolución<sup>25</sup>.

Es importante añadir que en los nuevos planteamientos del neomarxismo, siguiendo la tesis de Lenin, esa revolución toma, especialmente para América Latina, el sentido de liberación de toda dependencia, tema que entra también en la encíclica y en su lugar se tratará.

## 2. Cristianismo: El Hombre y el Trabajo, Claves para el Problema Social

Insistimos en que la Encíclica no tiene por finalidad directa condenar al capitalismo o al marxismo. Juan Pablo II se coloca en un plano

<sup>21</sup> Cf. Yurre, o.c., pp. 71; 268-271.

<sup>22</sup> Cf. id., o.c., pp. 484-488.

<sup>23</sup> Cf. id., o.c., II, pp. 164-165; 171-172.

<sup>24</sup> Cf. id., I, pp. 534-541; II, p. 199.

<sup>25</sup> Cf. id., I, pp. 233-241.

superior: demuestra los grandes principios de la Doctrina Social de la Iglesia y a su luz propone una solución. En la exposición de la teoría, sin embargo, claramente señala las fallas del capitalismo y del marxismo, y así no solo demuestra la incompatibilidad de tales sistemas con la Doctrina Social de la Iglesia, sino que, dentro de esa visión global, aparece con toda su fuerza la refutación de propuestas que, sobre todo en la marxista, han tenido tanto atractivo. Más aún dentro de las propuestas, aunque la Encíclica no lo hace directamente —cometido del presente estudio— se muestra que las propuestas de solución no son ideas peregrinas o desconectadas de la teoría básica que, al compararlas con la propuesta marxista, aparecen más sólidas, profundas y eficaces. Sólo de paso aludimos a la propuesta capitalista, porque ya el marxismo y la historia se han encargado de relegarla y hacerla menos atractiva, a no ser para el grupo de los usufructuarios del sistema. Finalmente, nuestro estudio deja clara una respuesta a la objeción tan común y que esgrimen los enemigos y aún algunos cristianos contra la Doctrina Social de la Iglesia, diciendo que es una bella teoría abstracta sin aplicación a la realidad y que no ofrece aplicaciones. Esta Encíclica es réplica sorprendentemente rica y fecunda a esa objeción.

2.1. *El hombre, clave del problema del trabajo y por consiguiente fundamento de su solución*

Explícitamente la Encíclica, cuyo tema es el trabajo, formula esta tesis que sirve de base para la explanación. El Papa, con ocasión del 90 aniversario de la primera Encíclica social, no asume un tema accidental: demuestra —lo estudiaremos en la segunda parte de este ensayo— que el problema del trabajo es clave para el problema social moderno. Nos proponemos en esta primera parte, explicar, cómo en la doctrina del Papa, aparece el hombre, en el amplio sentido del *humanismo*, punto clave para estudiar el problema del trabajo.

2. 1. 1. *El humanismo en la mente de Juan Pablo II.* A diferencia de la tesis liberal capitalista sobre el hombre, tan débil e inconexa, y de la marxista, polemizada por no ser tan clara y precisa, el humanismo en la Doctrina Social de la Iglesia es indubitable y patente y sobre todo fundamental para el planteamiento del problema del trabajo; humanismo que se va desarrollando en los documentos eclesiales.

La temática del humanismo ocupa ya un primer puesto en la primera Encíclica social de *León XIII*, cuando enjuicia la solución socialista desde el punto de vista del hombre (RN 4), precisa su naturaleza (id 5) y su derecho como señor de las cosas (id 6), para aplicarlo al tema del trabajo (id 7). Con estas formulaciones se pasa a proponer el planteamiento del problema social (id 13) y los medios para solucionarlo (14ss). Reafirmando todo eso, *Pío XI* (QA 17-40), estudia el problema del trabajo (id 44-98) y a la luz de ese humanismo replantea, con los cambios operados en esos cuarenta años, el problema y propone soluciones (id 100-148). A los 50 años, el radiomensaje de *Pío XII* confirma la vitalidad de dichos enfoques humanistas y los aplica al uso de los bienes materiales, al trabajo y a la

familia. A los 70 años, *Juan XXIII* puntualiza y desarrolla esas enseñanzas sociales aplicándolas a los cambios acaecidos en los últimos 20 años (MM 51-211). A los dos años el mismo Papa publica uno de los más completos documentos sobre el humanismo, basado en la verdad, la justicia, el amor y la libertad como fundamento de la convivencia y de la paz (PT 8ss). Dos años más tarde, el *Concilio Vaticano II* proclama uno de los documentos más importantes sobre ese humanismo, partiendo de la situación del hombre hoy (id 4-10) para mostrar su dignidad (GS 12-22), su papel en la comunidad humana (id 23-32) y la problemática del trabajo (id 33-39). Dos años más tarde, *Pablo VI* escribe otro documento fundamental sobre el humanismo como clave del *desarrollo integral* del hombre (PP 6-42), que se lograría con la solidaridad de la humanidad (id 43ss).

*Juan Pablo II* sobresale como el defensor de ese humanismo: A pocos meses de iniciado su pontificado, en la inauguración de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana acentúa los tres pilares de la Doctrina de la Iglesia, las verdades sobre Jesucristo, la Iglesia y el *Hombre*. La civilización actual, decía (I.9) tiene la debilidad de una inadecuada visión del hombre; a pesar de ser la época de los humanismos, paradójicamente es la de hondas angustias del hombre sobre la identidad y rebajamiento, como jamás lo fueren antes. Y concluía: "La verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación". Más adelante (III-1) exigía a los Obispos ser verdaderos defensores de la dignidad humana, sus promotores, y diseñaba, dentro de un humanismo integral, la verdadera liberación y las enseñanzas sobre propiedad privada.

En su primera Encíclica, *Redemptor Hominis*, al mostrar la situación en el mundo contemporáneo de ese hombre redimido, no duda en llamar al hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez su ser comunitario y social, "el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión" (RH 14).

Ya en la Encíclica que nos ocupa, *Laborem Exercens*, en su prefacio nos muestra que el trabajo es actividad que brota de la naturaleza humana, es decir, de un humanismo que le sirve de base para la doctrina sobre el trabajo. Los rasgos de ese humanismo van apareciendo a través del tratamiento de los aspectos que el problema del trabajo va exigiendo.

En este sentido, no es una simple repetición de los documentos anteriores: Son impresionantes *el enfoque humanista* con que se trata el problema del trabajo (LE 3b), y el énfasis en la perennidad de ese fundamento, el hombre, como aparece no sólo en los documentos de los últimos 90 años, sino ya desde la primera página de la Sagrada Escritura (LE 3a).

Así, para comprender toda la enseñanza al respecto, hay que tener presente el humanismo cristiano, de manera análoga como lo hicimos en el esbozo del marxismo. El simple cotejo mostrará que, en amplitud, adecuación, profundidad y fundamentación, supera al marxismo. Más aún, las sustanciales distinciones de ambos humanismos, pese a las coincidencias, no permiten a los cristianos que se adopten análisis y aplicaciones que contradicen el humanismo cristiano.

2. 1. 2. *El punto de partida* para un tratamiento del problema del trabajo es, según el Papa, *el hombre*, porque el trabajo es su dimensión fundamental; convicción ésta de la Iglesia, apoyada en las ciencias dedicadas al estudio del hombre (antropología, paleontología, historia, sociología, sicología...) y que con la revelación adquiere carácter de fe (LE 4a).

Ahora bien, a pesar de que también Marx parte de un humanismo, ya aquí aparece la divergencia con el cristianismo: vimos allí que el humanismo, del que se partía para considerar el trabajo, era de carácter economicista, hasta poner ahí la base de la historia. La visión en cambio que nos presenta el Papa es la del Génesis; el hombre, imagen de Dios en cuanto somete y domina la tierra mediante el trabajo (LE 4b); precisamente como persona racional y libre, sujeto del trabajo, ella fundamenta la dignidad del mismo. Consecuencia de esta dimensión subjetiva del trabajo es que el hombre no puede estar en función del trabajo, sino a la inversa, el trabajo debe estar en función del hombre, (LE 6bce), el cual, en último término, es la finalidad de toda actividad. Ya aquí el Papa señala como amenaza la nefasta inversión de valores: *un pensamiento materialista* y *"economicista"*, sea de signo capitalista (el trabajo-mercancía) sea de signo marxista (lo económico y el objetivo del trabajo predomina sobre lo subjetivo) es decir, el hombre (LE 7). Así esta finalidad economicista del trabajo llevó a la fatal antinomia Trabajo-Capital, agudizando el problema (LE 10e); lo personal en el trabajo primó sobre lo económico (cf. LE 15b).

2. 1. 3. *Sobre la autogénesis del hombre*, discrepa fundamentalmente del humanismo marxista. Bien es cierto que, por la dialéctica entre el aspecto subjetivo y el objetivo del trabajo, el hombre a la vez que transforma y domina la naturaleza, mediante el trabajo y hoy especialmente mediante la "técnica", se transforma, se desarrolla y perfecciona a sí mismo (LE 5d); en este sentido podríamos admitir que *el hombre se hace* (LE 5a), como también podríamos decir de la cultura y civilización, productos del trabajo en todo el sentido amplio del mismo (LE 9), que transforman la naturaleza: "se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido *se hace más hombre*" (LE 9c).

Pero como anotábamos antes (1.1.3) la cuestión primordial es para el marxismo explicar el origen del hombre por el trabajo. Aun prescindiendo de que el marxismo no presenta argumentos que demuestren la eternidad de la materia y la evolución por sí misma, aparece confusa y aun contradictoria la explicación del salto del animal al hombre mediante el trabajo, pues éste, en la misma teoría marxista implica ya la razón y la voluntad del trabajador. Esta tesis del humanismo ateo no se reduce a estériles y abstractas disputas con el teísmo sino que incide en el planteamiento y solución del problema del trabajo. Por eso concluimos que ingenua y superficialmente piensan algunos cristianos poderse separar el ateísmo marxista de sus planteamientos (análisis, etc.) y de sus aplicaciones (soluciones).

El dominio que el hombre como imagen de Dios, *recibe* sobre las cosas, implica no ser creado por sí mismo, lo cual condiciona la *esencia*

*ética del trabajo* (LE 6c). Sin un valor absoluto, que fundamente los deberes y derechos del trabajador, un ordenamiento ético se hace imposible. Al hacer a la humanidad valor absoluto, la ética marxista se hace inhumana, como ya había argüido Pablo VI (PP. 42) al concluir que "el humanismo cerrado (no abierto al trascendente) se hace inhumano". Los derechos del trabajador, arguye Juan Pablo II (LE 16ab) y su correlato los deberes, sólo se pueden considerar en el contexto amplio de los derechos del hombre que se basen en un valor absoluto. Cuando el Papa, para probar la prioridad del Trabajo sobre el Capital, insiste en que parte de los bienes de la naturaleza le son *dados* al hombre para su servicio, señala (LE 12c) que éste es *el hilo conductor del documento*.

Por otra parte, una muy *actual respuesta al ateísmo marxista*, tal y como exponen muchos neo-marxistas el humanismo de Marx, es la insistencia en el principio fundamental del documento, a saber, el señorío del hombre sobre las cosas (LE 3a, 4b, 6b, 9b, etc) con lo cual se muestra que la fe en Dios, lejos de alienar o deshumanizar al hombre, exalta su dignidad y señorío. Además, cuando el marxismo niega a Dios para hacer más consistente al hombre en sí y por sí mismo, no aduce argumentos objetivos sino acusaciones contra el cristianismo que falsean y tergiversan su genuina posición del hombre ante Dios. Esto se confirma en toda la V parte de la Encíclica que se dedica a exaltar la dignidad del trabajo como participación, en la obra del Creador (LE 25) y mostrando la grandeza del trabajo con más de treinta referencias de la Sagrada Escritura, con el ejemplo de Cristo y de los apóstoles (LE 26) y con la superación de la cruz del trabajo en la resurrección (LE 27).

2. 1. 4. *El trabajo constituye la esencia del hombre*. Al sostener el Papa, en el prefacio de su Encíclica, que el trabajo brota de la naturaleza humana, constituye el destino del hombre en su vida terrenal, es "una de las características que lo distinguen del resto de las creaturas" y es "el signo de la persona activa en medio de una comunidad"; concluye: "este signo determina su característica interior y *constituye en cierto sentido su misma naturaleza*". De esta dimensión de la existencia humana nacen nuevas esperanzas y también nuevos temores y amenazas (LE 1b).

Así la problemática del trabajo relacionada íntimamente con la del hombre, lleva al Pontífice a colocarse en el mismo plano del marxismo para plantear, desde la esencia del hombre, el núcleo del problema del trabajo. Sin embargo, a diferencia de Marx, que por insistir en el aspecto únicamente físico del trabajo del obrero oscurecía y hasta excluía su aspecto intelectual, el Pontífice lo entiende en toda su amplitud: como el esfuerzo por conseguir el pan corporal y el de la ciencia y el progreso (LE 1b), como actividad física y también intelectual (LE 5a, 9b, 14d). Tampoco le admite al marxismo que *el tipo de trabajo* (aspecto objetivo) sirva para *dividir y contraponer a los hombres* (aspecto subjetivo) en *clases* (LE 6e).

La razón última de tal discrepancia, es que, para una visión materialista economicista, si bien no niega el aspecto espiritual del hombre (cuestión discutida entre intérpretes de Marx), sí le da a aquella una valoración de primacía sobre los valores espirituales considerándolos reflejos o superes-

estructuras de la base económica en el proceso de la historia. Por eso la Iglesia, pese a que se le tilde de "espiritualista", enfatiza la encarnación de lo espiritual, pero a la vez insiste en que los valores espirituales, y en concreto la subjetividad del trabajo, tienen prioridad sobre los elementos objetivos del mismo (LE 5-7). Y en base a esta prioridad se propone, contra el capitalismo y a la vez contra el marxismo, la solución a la antinomia Trabajo-Capital (LE 11-13).

2. 1. 5. Puesto que el trabajo es el empleo racional, consciente y libre de *los medios de producción*, el marxismo sostenía que el estudio de éstos es la clave para conocer y enjuiciar las épocas de la historia. La tesis del Materialismo histórico no es clara ni consecuente, pues si la base económica, que determina las superestructuras, está constituida por los medios de producción y las relaciones sociales, no se acaba de precisar cuál de esos elementos influye o decide sobre el otro para que todo el conjunto de la base determine las ideologías. Este materialismo histórico en estricta coherencia concluye en la negación de la libertad humana y prueba de ello son las cinco distintas interpretaciones que al respecto se dan del marxismo. En cambio, la tesis de la Iglesia, consecuente con su humanismo, no admite ese análisis marxista de la historia, hecho con ese marco ideológico y por tanto viciado, que lleva teóricamente a negar la libertad y prácticamente a conculcarla.

En la Encíclica se admite que los medios de producción, incluidas las habilidades y profesiones, influyan en la transformación de la naturaleza y del hombre, pero dejando en claro que son *causa instrumental* en el proceso de la producción, quedando siempre el hombre mismo como *la causa eficiente, principal y libre* de dicho proceso, y añadiendo que todo ese conjunto, que forma el Capital, es fruto del patrimonio histórico del trabajo (LE 12de).

La razón última del rechazo a la concepción marxista del hombre y de la historia, está en las bases del humanismo integral, cuando en la Encíclica se muestra la visión materialista-economista, como incompleta y nefasta para el hombre mismo (LE 7 y 13). Pero sobre todo, hay en el fondo una opción al humanismo ateo, cuando el Papa considera los bienes de la naturaleza como don de Dios y afirma que éste es el "hilo conductor de todo el documento" (LE 12c).

2. 1. 6. El anterior razonamiento se completa con la teoría de *la dimensión social del trabajo*. Quizás el aporte más valioso del marxismo consiste en haber revaluado la dimensión social del hombre, precisamente en el trabajo, lugar en el que se había invertido el sentido del trabajo, debido al pensamiento individualista del capitalismo, aplicado egoísticamente a las relaciones laborales. La Encíclica comparte este juicio contra el capitalismo (LE 7a), pero a la vez demuestra que el marxismo comete el mismo error que critica (LE 7b, 9d, 10d, 11d, 13bd, 14f, 15, 20e).

La doctrina social de la Iglesia, siglos antes de que irrumpiera el individualismo, con los Padres de la Iglesia y con los teólogos medievales acentúa, como esencial de la persona humana, la sociabilidad de la

persona. Los Pontífices y el Concilio Vaticano II arguyen que dicha dimensión es fundamento para la doctrina del conflicto de clases, de la propiedad privada y de las relaciones del Estado con los individuos y de los Estados entre sí:

Juan Pablo II, continuando esa misma línea y en clave de la problemática del trabajo, a propósito de la nueva revolución la técnica (LE 1c), muestra que el problema del trabajo tiene dimensión social, porque la tiene el hombre y que el anterior problema *de clase* pasa a ser problema *del mundo* (LE 2c), con incidencias en el desarrollo socio-económico (LE 4d) y en la dimensión ético-social (LE 6be). Así, el fundamento del documento, el hombre (subjetividad del trabajo), en cuanto ser social lleva al Papa al tema de la *solidaridad* y a mostrar la dimensión social del trabajo, fundamento de la vida individual, familiar y de la sociedad, la que es encarnación del trabajo de generaciones (LE 10a-c). Por eso, el mismo Capital implica esa connotación social como conjunto que es de los medios de producción, fruto del patrimonio histórico del trabajo humano (LE 12d).

Cuando la Encíclica discute la problemática del trabajo respecto a la *propiedad*, subraya que el *único título* para poseer los medios de producción es por servir al trabajo y hacer posible la realización del destino universal de los bienes (LE 14c); esta misma razón da campo a la "socialización" de tales bienes (ib). Así, la finalidad del trabajo es que sus frutos sean para el servicio propio y de los demás (LE 15a); por esto, el deber de que todos trabajen para sí, para su familia y para la sociedad, es derivado de la naturaleza social del trabajo y examinado dentro del contexto amplio de los derechos y deberes humanos (LE 16ab).

La original disertación sobre el empresario indirecto es una aplicación o consecuencia de las tesis anteriores (LE 17). Lo mismo se aprecia cuando defiende el salario familiar en miras a la revalorización de las funciones maternas de la mujer (LE 19a-e). El mismo fundamento de dimensión social se invoca para el sindicato, que debe mirar al bien común; grafica el argumento con el símil de los vasos comunicantes (LE 20d). Así se podrían multiplicar las alusiones como cuando el Papa muestra la importancia y problemas del trabajo del campesino (LE 21), de los minusválidos (LE 22) y de los emigrantes (LE 23).

Lo positivo de la concepción marxista en torno a la dimensión social del trabajo se enriquece y refuerza en el discurso de Juan Pablo II, que saca de ese fundamento humanístico fecundas consecuencias. Así, la propuesta cristiana supera a la marxista, cuando vemos (2.2.4) que el Papa diseña, en base al llamado hilo conductor, *el hombre*, los medios para que la sociedad no ahogue a la persona, ni el engranaje del trabajo social lo convierta en hombre-masa, alienado por la maquinaria social. El error, lo veremos, no radica en subrayar la dimensión social del hombre y del trabajo, sino en obscurecer la dignidad de la persona, haciéndola medio para ese valor absoluto que es el socialismo científico (comunismo). Error que la práctica patentiza en los totalitarismos marxistas, tan rechazados hoy por valientes neomarxistas.

## 2.2. *El trabajo, clave del problema social*

Este enfoque, si bien coincide con el de Marx y lo tienen los Pontífices desde hace 90 años, sobresale en el documento de Juan Pablo II por ser explícitamente formulado desde el comienzo (LE 3) y *servir de clave*, es decir, de núcleo para la explicación de las instancias más agudas del problema, y a la vez, de fundamento de las tesis y razón de las aplicaciones en la solución del problema. Se destaca además, el documento: a) *Por las proporciones y novedades* que da al alcance del problema social o "cuestión social" (como la llama el Papa), conjugando la justicia y la paz en un humanismo que apunta al desarrollo integral (LE 2). b) *Por señalar los nuevos datos del problema*: nueva revolución que trae la actual contaminación, agotamiento de recursos, desempleo . . . (LE, 1c); cambio de problema de clase al de dimensión mundial (LE. 2d), con alcances ético-sociales (LE. 5f), con nuevos aspectos de solidaridad (LE. 8 d-f). c) *Por formular la maravillosa solución* a la antinomia Trabajo-Capital (LE 11-13) y Trabajo-Propiedad. d) *Por las puntualizaciones* respecto a las relaciones entre trabajador y empresario directo e indirecto (LE. 17-19). e) Por la agudización que hoy presentan los problemas del trabajo de los campesinos (LE 21), de los minusválidos (LE 22) y de los emigrantes (LE 23).

Para hacer más exacto el cotejo con Marx, asumimos su término "alienación", que Juan Pablo II no emplea en este documento, pero que en su contenido y significación coincide. En efecto, "alienación" es concepto de esencial contenido filosófico, que Marx emplea desde sus primeras obras hasta las últimas, pese a raras excepciones de intérpretes que no lo admiten<sup>26</sup> y que implica un enfoque indiscutiblemente humanista<sup>27</sup>; por lo mismo nos parece adecuado plantear el problema social en términos de deshumanización, de alienación o enajenación de los valores propiamente humanos. Y no dudamos en leer así la Encíclica sobre el Trabajo, porque su enfoque humanista y su contenido lo permiten. Además, la primera Encíclica *Redemptor Hominis*, la que expresamente dice el Papa servirle de camino continuado en la presente (LE 1a), emplea explícitamente el término "alienación" en el sentido que acabamos de darle (RH 15). No es pues "marxistizar" la Encíclica, sino entablar diálogo inteligible y con los mismos términos del interlocutor.

2. 2. 1. *La alienación del hombre (problema social) tiene su raíz en la alienación económica*, era la conclusión de Marx; en otras palabras, el hombre está deshumanizado, porque en el capitalismo hay una economía deshumanizada, y por consiguiente, humanizando a ésta, cambiándola de raíz, se soluciona la alienación del hombre en esa sociedad. Vimos (1.2.1) que la argumentación de Marx se compendia en dos pruebas: la reducción de las alienaciones y la descripción de las características de esas

<sup>26</sup> Cf. J. Vélez Correa, o.c., pp. 64-69.

<sup>27</sup> Son muchas las obras con este enfoque. Sirvan de muestra las ya citadas en las notas 3 y 5.

alienaciones para demostrar que todas se basaban en la alienación económica, la que consiste en la enajenación del trabajo, la que radica en la propiedad privada.

La primera demostración marxista, viene a consistir en buscar por cadena de causas la raíz de todas las alienaciones. El principio empleado, y que a su vez se confirma, es: "el ser social determina la conciencia", es decir, las relaciones sociales, fundadas en la economía, determinan *las superestructuras* (la sociedad clasista, la política o aparato estatal, la filosofía o manera de pensar la realidad, y la religión).

Cuando el Papa describe el problema social, lo hace consecuente con su enfoque humanista (LE 3b), desde el hombre alienado por los peligros de la mecanización del trabajo que llevan a suplantar al hombre (LE 5d), debido a que el sentido objetivo del trabajo se superpone a la persona (LE. 6c-e). Así, como base de esa inversión de valores se acusa a la *mentalidad materialista y economicista* que rige en el sistema capitalista y en el marxista (LE 7a-c). Es decir, *la secuencia causal es inversa a la de Marx*. Por eso la argumentación de la Encíclica se centra en mostrar que una filosofía materialista, llevada a la práctica en un economicismo, es la que aliena al hombre. El humanismo de sello espiritualista se contraponen al de sello materialista. En el humanismo cristiano el hombre es considerado integralmente (valores espirituales y materiales); se admite el influjo de lo material, y en eso, si se quiere, coincide con Marx; en lo que difiere sustancialmente es en negar la primacía al factor materialista-economicista (Materialismo Histórico) con menoscabo de la persona (LE 13d).

*Esta tesis fundamental* sirve al documento de pauta para enjuiciar los sistemas históricos socio-económicos (LE 8a-f; 11c-f; 13c-e; 10d) y de principio sea para proponer una auténtica "solidaridad" (LE 8), sea para resolver el conflicto Trabajo-Capital (LE 11), sea para establecer una justa relación entre trabajo y propiedad (LE 14), entre empresarios y trabajador (LE 17). Todo ello es consecuente porque el documento se basa en una concepción del hombre, como señor; es la concepción bíblica del "dominio" (LE 4) que aparece en múltiples instancias. Es de notarse que "alienado", en su primigenio sentido, connota "Esclavo", antítesis de "Señor", lo que también en Marx venía a decir de la alienación como pérdida de dominio o libertad, destrucción del reino del hombre, sobre las cosas y "reificación" del hombre mismo<sup>28</sup>. Estos signos de alienación aparecen en la Encíclica en varias aplicaciones:

—el hombre como imagen de Dios pierde su libertad o capacidad de decidir acerca de sí (LE 6), está perdiendo el dominio sobre la cultura y civilización (LE 5b) y se ha vuelto una mercancía (LE 7). Todo lo cual se detecta precisamente en el problema del Trabajo, que pasamos a explicar, siguiendo al Papa.

<sup>28</sup> Cf. Yurre, o.c., pp. 72-76.

2. 2. 2. *La alienación económica tiene su raíz en la alienación del Trabajo.* El anterior apartado nos mostró la esencial discrepancia de la doctrina en la Iglesia con relación al marxismo, no en los datos del problema, pues para ambos el hombre estaba "alienado", sino en el planteamiento del mismo o sea en el diagnóstico, que es base para proponer una solución.

Este segundo paso clarifica y puntualiza mejor el proceso. Juan Pablo II llama al trabajo "clave" (LE 3), y Marx dice que es "raíz", del problema cuestión social.

Ante todo, el Pontífice al calificar el trabajo de "problema", implícitamente y de hecho por el sentido que da a ese término, viene a decir que el trabajo está alienado, no sólo debido a los adelantos tecnológicos que inciden en la dimensión ético-social de la persona (LE 5f), sino porque el sentido objetivo del trabajo ha ahogado el subjetivo, o sea, el sujeto o persona (LE 6c) ha perdido el "dominio" que, mediante su trabajo, debe ejercer sobre la naturaleza (LE 5a). El trabajo es la dimensión fundamental del hombre, imagen de Dios por el dominio sobre las cosas (LE 4bc) y constituye la dignidad del mismo trabajo (LE 6e). Ahora bien, si en el trabajo mismo el hombre se aliena es porque se le da al producto prioridad sobre el productor (LE 7c), al capital sobre el trabajador (LE 11c), malinterpretando, en términos socio-económicos, un conflicto que es radicalmente ético, o sea, de valoración de lo humano, pues el trabajador es la causa eficiente y por lo mismo, está primero que el capital, causa instrumental (LE 12a).

Esta interpretación, observa el Papa, se inicia con la filosofía materialista del S. XVIII (LE 13e) y lleva a formular el conflicto en términos de lucha de clase, expresándola ideológicamente (ideología marxista versus liberal capitalista), con lo cual necesariamente asume un carácter político (LE 11d) para desembocar en el monopolio o dictadura del poder sea capitalista sea proletario, con las nefastas consecuencias que estamos viviendo. Ruptura, arguye el Papa, que se hizo en base a una tesis falsa y viciada del materialismo economicista, que pone la finalidad del trabajo en lo exclusivamente económico, como si sólo lo material satisficiera todas las necesidades del hombre (LE 13c). No duda el Papa en señalar este error del materialismo dialéctico e histórico que, con su perspectiva "economística", ha influido para que se haga un planteamiento *no humanístico* del problema (LE 13d), error que puede repetirse hoy (LE 13d).

Con esa perspectiva viciada, los análisis marxistas del valor-trabajo, de la plusvalía, del dinero y el comercio, pueden ser en sí acertados —lo cual no deja de ser discutible<sup>29</sup>—, pero no son perentorios para un análisis y un diagnóstico como los que pretenden presentarse como "científicos".

2. 2. 3. *La raíz de la alienación del trabajo es la propiedad privada,* fue la conclusión de Marx. El Papa, en la lógica de su planteamiento

<sup>29</sup> Cf. D. Dognin, *Introducción a K. Marx*, Ed. Cedral, Bogotá 1975, pp. 350-392; Wetter-Leonhard, *Ideología Soviética*, Ed. Herder, Barcelona 1964, pp. 298-302; J. Vélez Correa, o.c., pp. 12-14.

humanístico, va a puntualizar la posición de la Iglesia en relación con la propiedad privada de los bienes de producción.

El problema de la propiedad, como la Iglesia lo plantea y diagnostica desde León XIII hasta hoy (LE 14a), muestra un proceso histórico viciado por el materialismo (LE 13), y consecuentemente planteado en términos de conflicto irreconciliable entre Trabajo y Capital (LE 11-12). Este conflicto toma proporciones mayores por haberse extendido "a las relaciones entre las naciones y los continentes, y por eso exige una precisión también *desde otro punto de vista*" (LE 14a). El Papa lo hace volviendo ya de entrada, al principio clave del documento o sea, el hombre: la antinomia Trabajo-Capital no es sólo de conceptos abstractos o de "fuerzas anónimas" que actúan en la economía, "detrás de uno y otro concepto están los hombres, los hombres vivos, concretos" (ib).

Por eso mismo, la enseñanza de la Iglesia sobre este punto *se aparta radicalmente* del programa del *colectivismo*, proclamado por el marxismo y realizado en diversos países del mundo en los decenios siguientes a la época de la encíclica de León XIII. Tal principio *se diferencia*, al mismo tiempo, del programa del *capitalismo*, practicado por el liberalismo y por los sistemas políticos que se refieren a él (LE 14b). Respecto a este último aclara de una vez por todas que "la tradición cristiana *no ha sostenido nunca* este derecho (de propiedad) como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido . . . como *subordinado* al derecho del uso común al destino universal de los bienes" (LE 14b).

Contra las dos opuestas posiciones y directamente contra el marxismo, arguye el Papa que la propiedad privada no puede ser motivo de contraste entre Trabajo y Capital, pues éste se adquiere con aquél, y no se puede poseer contra el trabajo o por el fin único de poseer. El *único título legítimo* para su posesión es que sirva para el trabajo y así realice el destino universal de los bienes (LE 14c); en esta perspectiva se abre campo a una recta "socialización" de esos bienes mismos o capital (ib) como lo explicará, y como lo ha enseñado siempre la Iglesia, apoyada en argumentos seculares.

De esta manera, asegurando la primacía del trabajo y por lo mismo la *subjetividad* del hombre (su dignidad personal) en la vida social, especialmente en la estructura de todo el proceso económico, la Iglesia rechaza el capitalismo que defiende el derecho exclusivo de la propiedad privada de los bienes de producción, como si fuera un "dogma" intocable en economía, y por eso "*exige que este derecho se someta a una revisión en la teoría y en la práctica*" (LE 14d). Las propuestas que en este sentido hace la Encíclica demuestran que este enfoque implica una *verdadera revolución en economía*, como veremos. Así se replica a la acusación del marxismo y de algunos cristianos marxistas que califica la Doctrina Social de la Iglesia de un capitalismo tímidamente reformado.

Toda esa acusación *presupone* la tesis marxista de que la alienación del hombre, de la economía y del trabajo es causada por la propiedad privada y por tanto la solución al problema social (alienación) es la abolición de dicha propiedad. Así toda otra solución que no suprima la propiedad privada es tildada de capitalismo, lo cual es cierto, si propiedad se entiende en la forma como la proclama el capitalismo y que precisa-

mente la Iglesia rechaza. La argumentación de Marx no alcanza a la propiedad privada tal y como la defiende la Iglesia. En esta perspectiva un examen riguroso del discurso marxista no resiste el reto de la Iglesia. Para abundar más en este punto nuclear de la polémica, *el Papa rearguye contra el marxismo*: a) Dentro de la perspectiva de los derechos humanos, no se puede, *eliminando apriorísticamente* la propiedad privada, llevar a fondo esta transformación diseñada. b) *Tampoco se logra una "socialización" satisfactoria*, sustrayendo dichos bienes o capital de las manos de sus propietarios, pues con ello pasan a ser propiedad de la sociedad organizada "quedando sometidos a la administración y al control directo de personas, es decir, de aquellas que, aunque no tengan su propiedad por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, disponen de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local" (LE 14f). c) El número siguiente de la Encíclica, reafirma lo anterior mostrando que ese grupo, al ejercer el *monopolio de la administración y disposición* de los bienes de producción, "no da marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales del hombre" (LE 14g).

Lo original de esta argumentación consiste en mostrar que, aun concediendo que ese grupo no sea gubernamental o estatal, —como lo ideaba Marx y que no se ha visto realizado— aún así cae, por su misma función, —prescindiendo de los errores personales—, en arbitrariedades de consecuencias antihumanas, esas sí "alienantes".

2. 2. 4. "*Praxis cristiana*" confrontada a la "*praxis marxista*". No dudamos en adoptar el término que, aunque últimamente ha adquirido un sabor casi exclusivamente marxista, pero que históricamente no lo tiene, pues ya antes lo emplearon Aristóteles, la escuela medieval franciscana y los modernos filósofos desde Fichte para acá. Además, aunque sigamos el esquema marxista por razones de diálogo, en su contenido y alcance veremos que la praxis cristiana difiere sustancialmente de la praxis marxista. Y la razón es obvia: la praxis es *síntesis dialéctica de teoría y acción*, y por tanto, la concepción cristiana de la vida, que es esencialmente distinta y aún contraria a la marxista, hace que la praxis difiera sustancialmente de la marxista. En otras palabras, si la "*ortodoxia*" cristiana difiere sustancialmente de la marxista, lo será la "*ortopraxis*", pese a las coincidencias que hayamos encontrado. Concretemos el aserto.

*El humanismo cristiano*, punto nuclear de la Encíclica, si bien incluye elementos positivos del marxismo (2.1.1.), lo supera en claridad, amplitud y coherente fundamentación. Alude además a problemas e interrogantes actuales, que Marx no pudo tener presentes y que muchos neomarxistas quieren solucionar repitiendo planteamientos de problemas de un siglo atrás.

*La concepción del hombre*, punto de partida para abordar el problema del trabajo, aparece en el discurso pontificio más coherente con el humanismo integral (las incoherencias y ambivalencias en el humanismo marxista son tema de polémica entre marxólogos) y le sirve de base para argüir en favor de la primacía del sujeto del trabajo o persona, como señor que es de las cosas, sean capital o productos (2.1.2). Por otra parte, aunque mediante el trabajo el hombre se transforme, no se deduce de ahí

la negación de Dios, Creador del hombre, y por lo mismo es el valor absoluto para la ética (2.1.3.).

*El trabajo como esencia del hombre* lo entiende el Papa en sentido más amplio, por ser más consecuente con la antropología cristiana, de lo cual se deduce, no sólo el rechazo del materialismo y economicismo con que se plantea y soluciona la antinomia Trabajo-Capital, sino sobre todo el planteamiento y propuesta de solución de dicha antinomia, de la propiedad privada de los bienes de producción, de su socialización, etc. (2.1.4). Esa misma concepción le sirve para mostrar el vicio de raíz del materialismo economicista, que en la aplicación niega la libertad y dignidad de la persona humana y consiguientemente sus derechos (2.1.5).

*La dimensión social* del trabajo y de la persona es tesis perenne en la enseñanza social de la Iglesia. Sin embargo, en base a lo anterior, no se admite la conclusión marxista de que la sociedad marxista sea meta y valor supremo (2.1.6.); la razón no es tanto porque las características de ese socialismo lo hacen "utópico", sino sobre todo porque esa tesis es germen de totalitarismos que son en sí *antihumanos*.

*El problema social*, interpretado como "alienación" del hombre, lleva al Papa a rechazar la tesis marxista de que la economía sea la raíz de tal alienación. Todo fluye del fundamento de todo el discurso anterior: el humanismo cristiano se opone al pensamiento materialista economicista y *por lo mismo* no admite la famosa reducción de alienaciones que invierte los valores, concluyendo que la raíz de la conciencia alienada es el ser social alienado (2.2.1). Por eso, la solución práctica ("praxis") que el Papa propone, se separa del marxismo en lo referente al conflicto Trabajo-Capital, "solidaridad", propiedad privada, socialización, etc.

Por esa misma razón, la doctrina de la Encíclica, precisamente admitiendo con Marx que la alienación o deshumanización del hombre consiste en que el hombre pierde su señorío o dominio, destruye el reino sobre las cosas y se "cosifica", sin embargo, no admite que la economía o ser social sea la base o raíz de tal situación. Consecuente con el fundamento de la Doctrina Social señala como causa de tal alienación al principio materialista que invierte el orden jerárquico colocando lo objetivo del trabajo sobre el sujeto o persona (2.2.1); con ello, sin embargo no se niega el influjo no *determinante o decisivo* de la economía o del ser social sobre la conciencia, como puede apreciarse en muchas instancias (LE 1c; 3d; 5df; 10d; 13b, etc). En esta misma línea se muestra la causa de la alienación del trabajo; el hombre perdió el señorío y dignidad; de ahí que se le sujete al producto del trabajo y al instrumento del mismo. Esta inversión ética de valores, fruto de la filosofía materialista, degrada el trabajo (lo aliena) con menoscabo de la personalidad, con perjuicio de sus fuerzas físicas y hasta lo convierte en castigo, como es el inhumano caso de "los campos de concentración" (LE 9d).

Continuando en la búsqueda de la causa o raíz de la alienación del trabajo, muestra el Papa que el conflicto entre Capital y Trabajo "interpretado por alguno como conflicto socio-económico *con carácter de clase*, ha encontrado su expresión en el *conflicto ideológico* entre el liberalismo,

entendido como ideología del capitalismo y el marxismo (LE 11d); se pasó de ahí a convertir el conflicto "*en lucha programada de clases* llevada con métodos no sólo ideológicos sino incluso, y ante todo, políticos" (ib). Por eso, para el marxismo la ineludible solución es la colectivización de los medios de producción, realizadas por el monopolio del poder o dictadura de la clase proletaria (LE 11e). Comprometerse en esa tarea es realizarse como ser de la "praxis" revolucionaria<sup>30</sup>.

Lo anterior lleva al Papa a oponerse radicalmente a esta propuesta marxista. Así, después de mostrar, en base a los principios, la prioridad del trabajo sobre la propiedad (LE 12) y su posición frente a las ideologías materialistas-economicistas (LE 13), entra a puntualizar el sentido de la *propiedad privada* en relación con el trabajo (LE 14). Vimos (2.2.3) cómo la Encíclica arguye que dicha propiedad no es la raíz de la alienación del trabajo.

Los argumentos muestran los límites del derecho de propiedad privada y señalan las líneas de acción que, en base a la concepción global de la Doctrina Social de la Iglesia, se debe emprender ("*praxis*"). Así, se exige una revisión en la teoría y en la práctica de ese derecho en base a su relación con el trabajo (LE 14d) y teniendo presente que esa praxis no es exclusiva de la clase proletaria (trabajadores manuales), sino de todos, incluidos los trabajadores intelectuales, desde los de planificación hasta los de dirección (ib). Bajo esta luz, la Encíclica referenda las propuestas del magisterio de la Iglesia como la *copropiedad* de los medios de trabajo, la *participación* de los trabajadores en la gestión y en los beneficios de la empresa, el llamado "*accionariado*" del trabajo y otras semejantes (LE 14e). Insiste además en que deben tenerse en cuenta para las aplicaciones concretas, dentro de la justa posición del trabajo y del hombre en el proceso productivo, las situaciones antiguas y sobre todo la realidad y problemática creadas en la segunda mitad de este siglo para el llamado Tercer Mundo (ib).

Después de mostrar que la supresión de la propiedad no *socializa* satisfactoriamente los medios de producción (LE 14f), consecuentemente con su principio no duda en poner la condición de una recta socialización: "Se puede hablar de socialización únicamente cuando ... *toda persona* tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo "*copropietaria*" de ese gran taller de trabajo en el que se compromete con todos" (LE 14g). Para conseguirlo propone crear *cuerpos intermedios* con finalidades económicas, sociales, culturales, con efectiva autonomía de los poderes públicos, en colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común... (ib).

Continuando la misma línea deducida del principio fundamental, el hombre, la Encíclica diseña tareas para el *empresario indirecto*, que tiene "verdadera responsabilidad" en determinar sustancialmente uno y otro aspecto de la relación de trabajo y en condicionar así el comportamiento del empresario directo respecto al contrato y a las relaciones laborales

<sup>30</sup> Cf. Cottier, o.c., pp. 221-228; 264-292.

(LE 17a). Se trata, en otras palabras, de responsabilizar, desde el punto de vista ético, al Estado cuando determina una *política laboral* que debe respetar los derechos del trabajo en el amplio contexto de los derechos del hombre (LE 16a). También advierte que para trazar la política laboral, se deben tener presentes, a la luz de los principios fundamentales, las conexiones entre los Estados que se expresan en el intercambio de bienes económicos y que implican dependencias recíprocas (LE 17b); estas dependencias, anota, pueden convertirse en formas de explotación o de injusticia, sobre todo cuando se trata de relaciones entre un país altamente industrializado y otro en desarrollo, máxime cuando se guían por el criterio del máximo beneficio (LE 17cd). Asimismo se estimula a las organizaciones internacionales (OIT y FAO) para que ofrezcan nuevas aportaciones en este sentido (LE 17e).

Al mismo empresario indirecto y particularmente al Estado la Encíclica le urge actuar contra el desempleo, prestar convenientes subvenciones a los desempleados, proveer a una planificación global con relación a la disponibilidad de trabajo diferenciado (LE 18ab). En el marco de colaboración internacional pide que se busquen acuerdos para que el nivel de vida de los trabajadores presente cada vez menos irritantes diferencias, que son injustas y provocan incluso violentas reacciones (LE 18c).

En la misma perspectiva deontológica y moral se proponen líneas concretas al *empresario directo* respecto a la justa remuneración del trabajo (*salario*) que es "el problema clave de la ética social" y la verificación concreta de la justicia en todo sistema socio-económico, sea de propiedad privada sea de cierta especie de "socialización" (LE 19ab). Un salario justo debe ser, para quien tiene la responsabilidad de la familia, ya en forma de salario familiar, que no obligue a la esposa a trabajar fuera de casa con detrimento de sus funciones maternas, ya en forma de subsidios familiares o maternas (LE 19cd). Ante el hecho actual del trabajo de la mujer, el Papa no lo rechaza (excepto en la anterior circunstancia) y exige que en él la mujer se pueda desarrollar según su propia índole, sin discriminaciones y sin exclusión de aquellos empleos para los cuales está capacitada, siempre y cuando no perjudique sus aspiraciones familiares (LE 19e). Además del salario, y consecuente con el principio fundamental de la prioridad de la persona, exige el Papa otras prestaciones sociales: seguros personales y familiares de vida y de salud, de vejez, de descanso, etc. (LE 19f).

También basado en los derechos de la persona puntualiza el de *asociarse* en uniones (*sindicatos*) que en algún modo tienen origen en las corporaciones medievales y que hoy son elementos esenciales en la vida social. Consecuente con su rechazo a la tesis marxista de la lucha de clases y del proletariado como gerente de la praxis revolucionaria, demuestra que hoy los sindicatos no deben ser excluidos para obreros, sino que todos (agricultores, intelectuales, empresarios) tienen derecho a asociarse según sus respectivas profesiones (LE 20ab). La Encíclica no admite el materialismo dialéctico, que interpreta ese hecho como *reflejo* de la estructura de clase y exponente de la *lucha de clase*. Los sindicatos, a la luz de la estructura fundamental del trabajo expuesta antes (2.2.2), son mecanismos de *la lucha por la justicia*, por los derechos de los respectivos

profesionales, y no instrumento de una lucha "contra" los demás, considerados como adversarios. Para que sean factor constructivo de orden social se debe constituir un sistema de vasos comunicantes y, por consiguiente, de "Solidaridad" (LE 20bd). Así, la finalidad de los sindicatos es la política, entendida como una prudente solicitud por el bien común, pero al mismo tiempo *no debe hacer política*, es decir, no deben los sindicatos convertirse en partidos políticos que luchan por el poder y ni siquiera someterse a éstos o tener vínculos estrechos con ellos, so pena de pasar a ser instrumentos para otras finalidades (LE 20e). Y para que los sindicatos no pierdan eficacia en la búsqueda de sus propios derechos, se legitima el método de *huelga* dentro de las debidas condiciones y límites de acuerdo con los principios de la doctrina social de la Iglesia (LE 20g).

Sobre la importancia fundamental para la sociedad y la dignidad del *trabajo agrícola*, se proponen cambios radicales y urgentes de esas situaciones objetivamente injustas (LE 21). Todo ello contrasta con la tesis marxista sobre el papel del campesinado, consecuencia del error señalado por el Papa a la tesis del proletariado como agente de la revolución y que Mao Tse Tung contradujo en la práctica.

Por ser de actual aplicación en América Latina la *tesis de la dependencia*, vinculada directamente a "la teoría del imperialismo" formulada por Lenin, la mencionamos aunque el tema no es tratado directamente en la Encíclica. Sin embargo, indirectamente se puede mostrar que la teoría de la dependencia por su estatuto teórico, por su economicismo y por su reduccionismo<sup>31</sup>, cae bajo las objeciones que al marxismo hace la Encíclica. En esta línea y consecuente con la posición fundamental de la Iglesia, se deben leer la descripción que se hace de las dimensiones internacionales del conflicto Trabajo-Capital (LE 11f), la aplicación de las propuestas papales sobre la problemática trabajo y propiedad, en lo que concierne al llamado Tercer Mundo (LE 14e) y sobre todo, las directrices que a propósito del empresario indirecto se trazan con respecto a las relaciones entre países altamente industrializados o ricos y los países pobres (LE 17be), o las que proponen a propósito del problema de empleo, en donde expresamente se alude a la "dependencia", la cual es un hecho, que, para evitar se convierta en causa de situaciones injustas precisa de una "colaboración internacional", basada en los principios fundamentales de la enseñanza social de la Iglesia (LE 18cd).

### Conclusión

Después del análisis anterior creemos poder afirmar que la *propuesta cristiana* de solución al problema social, en clave del trabajo, *es más sólida* (fundada en el hombre integralmente considerado), *más coherente* (cada tesis se conecta con el fundamento y de él se deducen las aplicaciones), *más actual* (problemática de hoy) y *más eficaz* (la meta no es utópica y los medios para conseguirla son concretos) *que la propuesta marxista.*

<sup>31</sup> R. Jiménez, *América Latina y el Mundo Desarrollado*, Ed. Cedral, Bogotá 1977, pp. 25-59.

La confrontación entre la Encíclica y el marxismo se hizo en base al mismo esquema para ambos, y esperamos con tal método analítico haber subrayado los puntos de coincidencia y el nervio de la discrepancia a la vez que las razones de ambos, procurando en ese diálogo hablar en el mismo lenguaje. No fue un cotejo de todas las tesis, pero sí de las fundamentales para ambas posiciones. De ello *apareció clara la discrepancia esencial entre cristianismo y marxismo*. Conclusión obvia es que cada una de las soluciones exige asumirlas íntegramente, y es una ilusión pretender tomar parte de aquí y parte de allá. Lo positivo de una y otra, los puntos de convergencia, no son estratagemas tácticas sino que fluyen dentro de cada sistema.

Lo anterior aparece claro en la confrontación de la "praxis" con que se cierra tanto el análisis del marxismo (1.2.4), como el de la doctrina de la Encíclica (2.2.4). En dicho concepto nos parece condensarse el meollo del marxismo que hoy es definido por autoridades neomarxistas como "filosofía de la praxis", y a la vez, lo más substancial de la doctrina social de la Iglesia, que podríamos con mucha propiedad llamarla "praxis social cristiana". En efecto: si admitimos "la praxis" como la *síntesis dialéctica de la teoría con la práctica*, las que mutua y esencialmente se interrelacionan, encontramos en qué y por qué discrepan marxismo y cristianismo: *la teoría* que implica, tanto la concepción del hombre, fundamento de la misma y del trabajo, como el diagnóstico del problema social o deshumanización del hombre, *son discrepantes en su contenido y en su valoración*, pues ésta, según el marxismo, se hace con la pauta de una filosofía materialista-económicoista, y según la doctrina de la Encíclica, con la de un pensamiento humanista integralmente realista (el hombre considerado en todos sus aspectos). Consecuencia de lo anterior es que *las propuestas de solución al problema del trabajo*, y por consiguiente, de la cuestión social, *discrepan esencialmente entre sí*. Cuál de las dos opciones será más válida, queda a juicio de quien haya seguido la argumentación de esta confrontación, y si quiere, también puede considerar cuál "praxis" es más humana en todo el sentido de la palabra por ir a *todo* el hombre y a *todos* los hombres.

Las consideraciones precedentes nos dan legítimo derecho para caracterizar la praxis social cristiana como auténtica *revolución*, en el sentido *de cambio profundo* de mentalidad, de actitudes y comportamientos consecuentes con el humanismo integral, y por consiguiente, cambio estructural a nivel político, social y económico. A este propósito no sobra advertir que la solución marxista se apoya en su materialismo histórico basado en aquello de que el ser social (la base económica) determina la conciencia social. Esta tesis, cruz del marxismo, como lo demuestran las múltiples interpretaciones, es rechazada por la doctrina social de la Iglesia, consecuente con su principio fundamental de la primacía de la persona en el trabajo, que es clave de la cuestión social y por ende de la praxis.

Con lo dicho nos parece replicar suficientemente al reproche que superficialmente se hace a la Doctrina Social de la Iglesia diciendo que no pasa de ser "tercerismo" o parche al capitalismo. Todo lo contrario: tan diametralmente se opone al marxismo como al capitalismo. Esto pudo apreciarse cuando en la Encíclica se muestra que el materialismo y el

economicismo, comunes a ambos sistemas, son la causa del problema y por consiguiente, no pueden ser su solución.

Por otra parte, la praxis social cristiana, como se presenta en la Encíclica, no propone débiles acciones dispersas sino que todas se deducen de la dignidad del trabajo basada en la del hombre. De ahí su fuerza de conjunto, su solidez, su coherencia y su garantía de eficacia.

Finalmente, es notable que, a pesar de proponernos la Encíclica una "praxis social cristiana", Juan Pablo II ponga como destinatarios de su carta, no sólo a los pastores y fieles de la Iglesia, sino además "*a todos los hombres de buena voluntad*", siguiendo en esto a su predecesor Juan XXIII en *Pacem in Terris*. Quiere con ello indicar que se trata de un llamamiento en favor de una humanidad deshumanizada hecho a aquellos que sin prejuicios y con mente abierta y voluntad decidida se comprometan con un humanismo integral, que por ser tal, es cristiano. Con lo cual no se agota el sentido "cristiano", pues la praxis que se propone es motivada, impulsada y robustecida por la fe, no sólo en su contenido teórico, como lo vimos ya en el fundamento de la Encíclica al apelar al Génesis, sino también en toda la V parte (LE 24-27) que da riquísimos elementos para una espiritualidad, fuente de esa "mística", que en contraste con algunos no-creyentes, se echa de menos en muchos cristianos para comprometerse en la salvación del mundo.

## “Laborem Exercens”

### Opción por los Pobres y Solidaridad con los Hombres del Trabajo

Ricardo Antoncich, S.J., Lima, Perú

Dentro de la riqueza ofrecida por el Magisterio del Papa Juan Pablo II en su Encíclica *Laborem Exercens* merece atención particular el tema de la solidaridad con los hombres del trabajo. Dos razones nos inducen a tal elección. La primera, es la claridad con que el Papa reafirma el valor de la solidaridad y al mismo tiempo toma clara posición ante las ambigüedades que podrían resultar de dicha opción. La segunda, es la iluminación que la doctrina del Papa aporta a la perspectiva latinoamericana de la opción preferencial por los pobres, expresada tanto en los documentos de Puebla como en la práctica de nuestras comunidades eclesiales.

Juzgamos que ambas líneas son complementarias, se enriquecen mutuamente y muestran cómo la opción por el pobre tiene dimensiones que sobrepasan el ámbito de nuestro Continente, y también, cómo dicha opción debe tener como uno de sus elementos más destacados la defensa del derecho *al* trabajo y de los derechos derivados *del* trabajo. Diríamos que la solidaridad, tal como la presenta el Papa, encarna en muchos aspectos prácticos la opción por el pobre.

En la primera parte del trabajo intentamos comparar ambos conceptos: “opción por el pobre” y “solidaridad con los hombres del trabajo”. Después analizamos los riesgos y ambigüedades de dicha opción y solidaridad. En tercer lugar abordamos los valores que se quieren reafirmar a pesar de los riesgos que hay que correr.

#### 1. Opción por el Pobre y Solidaridad con los Hombres del Trabajo

Llama la atención, en ambos temas, el propósito de los Obispos en Puebla y del Papa en *Laborem Exercens* de no reducir a límites demasiado estrechos el contenido semántico de “pobres” y de “hombres de trabajo”. Pero al mismo tiempo, la inequívoca alusión a fenómenos sociales bien delimitados tanto por la carencia de bienes materiales, como al trabajo de los que sólo tienen tal capacidad al concurrir a la empresa y no disponen de recursos económicos. Debemos ser fieles a estos dos datos. Por ello tratamos en primer término del propósito de no reducir ambos conceptos a una sola categoría social de carácter económico. Pero deberemos considerar, luego, la clara alusión a un sector determinado de la sociedad. Armonizar ambos aspectos nos permitirá llegar al nítido concepto de lo “preferencial-no-excluyente”.

### 1. El propósito de no reducir

*Puebla* no quiere delimitar el compromiso cristiano con un solo sector de la sociedad. De allí que se alude permanentemente a la dimensión universal de la caridad. Como Jesucristo, hay que hacer el bien a todos (cf. 15). No es la intención de la Iglesia al dirigir su atención a los pobres, el dejar de lado otras clases sociales (cf. 147). No se posee ciertamente la caridad de Cristo si se excluye de nuestro amor a una persona (cf. 205). *Puebla* abre mucho más el abanico de los pobres, objeto de su opción preferencial, cuando proclama: "Nos preocupan las angustias de todos los miembros del pueblo, cualquiera sea su condición social" (n. 27).

En la misma línea, la opción preferencial por los pobres no es la única, ya que hay otras opciones preferenciales, como la opción por los jóvenes y otras más.

*Laborem Exercens* tampoco identifica exclusivamente al "hombre del trabajo" con el obrero o el campesino, ya que define trabajo como "todo tipo de acción realizada por el hombre independientemente de sus características o circunstancias". "El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas..." (LE, introducción). El trabajo así considerado es tarea de todos los hombres y se realiza a través de múltiples actividades: "La Iglesia está convencida de que el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra" (LE 4a). En tal sentido, la solidaridad con el hombre del trabajo debe ser ampliada a todos los grupos sociales (cf. LE 8e) y no puede reducirse exclusivamente a los intereses de un grupo laboral, sea de los trabajadores industriales u obreros, o de los del campo.

### 2. La clara alusión a grupos sociales definidos

Sin embargo, tanto *Puebla* como la Encíclica —sin quererse encerrar en estrechos límites semánticos— sí privilegian una categoría social, haciéndola como portadora de esta preocupación, nacida de motivos evangélicos. *Puebla* parece designar esa pobreza material de carencia de bienes al hablar de los rostros concretos (n. 31 y siguientes): al decir que aunque se ama a todos, se privilegia, como Jesús, a los pobres (cf. 192), al condenar las violencias a los pobres (cf. 318), o al concretar el amor a Dios como servicio al oprimido (cf. 327), al aludir a la carencia de la educación, en los pobres (cf. 439, 1034); a una opción por el pobre, exigida por una realidad escandalosa (cf. 1154) que consiste en esa brecha que separa grupos sociales y económicos, verdadero escándalo y contradicción con el ser cristiano (cf. 28). Se trata de un delimitado grupo social al cual se dirige el Papa Juan Pablo II y cuyas palabras se reproducen en el n. 1143: se trata de aquellos de quienes la Iglesia debe ser voz de los sin voz (cf. 1094), que sufren como consecuencia de estructuras sociales (cf. 1160, 1250) generadoras de situaciones injustas. Para estar en sintonía con ese grupo de escasos recursos, la Iglesia debería revisarse en esta materia (cf. 1157) y saber valorar el uso de medios pobres (cf. 1235). Se trata,

en fin, de aquellos pobres que Jesús privilegió, con quienes se identificó, a quienes pone como medida del seguimiento (cf. 584, 1141, 1145).

De igual manera, Juan Pablo II en su Encíclica, nos recuerda que el problema del trabajo tiene su expresión más moderna dentro de un gran conflicto: "Se sabe que en todo este período, que todavía no ha terminado, el problema del trabajo ha sido planteado en el contexto del gran conflicto, que en la época del desarrollo industrial y junto con éste se ha manifestado entre el 'mundo del capital' y el 'mundo del trabajo', es decir, entre el grupo restringido, pero muy influyente, de los empresarios, propietarios o poseedores de los medios de producción y la más vasta multitud de gente que no disponía de estos medios, y que participaba, en cambio, en el proceso productivo exclusivamente mediante el trabajo. Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y que éste, guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros. A esto hay que añadir también otros elementos de explotación, unidos con la falta de seguridad en el trabajo y también de garantías sobre las condiciones de salud y de vida de los obreros y de sus familias". (LE 11c).

Al referirse, pues, el Papa al "hombre del trabajo" lo hace aunque no en términos exclusivos, como lo hemos visto, sí en forma directa y prioritaria, para referirse a un grupo social bien concreto, cuyo trabajo ha sido minusvalorado por los presupuestos materialistas y economistas que privilegiaban el capital sobre el trabajo (cf. LE 13c); se trata de un trabajo que bajo esos presupuestos fue entendido y tratado como una simple mercancía "que el trabajador —especialmente el obrero de la industria— vende al empresario, que es a la vez el poseedor del capital, o sea del conjunto de instrumentos de trabajo y de los medios que hacen posible la producción" (cf. LE 7b); se trata, igualmente de un trabajo cuya dignidad fue violada por el desempleo o por la depreciación del trabajo y de los derechos que fluyen del mismo (cf. LE 8f).

Al referirse a este grupo social, el Papa retoma el pensamiento social de la Iglesia. En otros términos se refiere al trabajo como problema central de aquella "cuestión social que no ha dejado de ocupar la atención de la Iglesia" (cf. LE 2b): Se trata de aquella "cuestión obrera, denominada a veces cuestión proletaria. Tal cuestión —con los problemas anexos a ella— ha dado origen a una justa reacción social, ha hecho surgir y casi irrumpir un gran impulso de solidaridad entre los hombres del trabajo, y ante todo, entre los trabajadores de la industria" (LE 8b).

### 3. *Síntesis: opción preferencial pero no exclusiva*

La armonía entre estos dos aspectos que deben asumirse conjuntamente, de no reducir el trabajo a un solo tipo, pero de considerar a éste en forma privilegiada, casi como símbolo de un hecho social de más amplias proporciones, podría definirse con las felices expresiones de Puebla de la opción preferencial pero no exclusiva ni excluyente. Repetidas veces los Obispos insisten en armonizar la universalidad del amor con el privi-

legiar a los pobres (cf. 27, 192). El Evangelio se dirige a todos, aunque atienda preferencialmente a los pobres (cf. 270); el amor fraterno debe extenderse a todos, pero preferentemente a los pobres (cf. 324); la autenticidad de la evangelización está ligada a esa preferencia por el pobre (cf. 382); las comunidades eclesiales de base expresan el amor preferencial que la Iglesia tiene por los más pobres (cf. 643); los religiosos son invitados a optar por el pobre sin descuidar el amor a todos los hombres (cf. 754), y lo mismo se pide al Obispo (cf. 707), a los sacerdotes (cf. 670, 711), a los jóvenes (cf. 1188), a los constructores de la sociedad (cf. 1217).

Juan Pablo II no tiene una expresión semejante, pero indica que la solidaridad debe ampliarse a otros grupos y no quedarse únicamente en los trabajadores industriales: "Movimientos de solidaridad en el campo del trabajo —de una solidaridad que no debe ser cerrazón al diálogo y a la colaboración con los demás— pueden ser necesarios incluso con relación a las condiciones de grupos sociales que antes no estaban comprendidos en tales movimientos, pero que sufren, en los sistemas sociales y en las condiciones de vida que cambian, una 'proletarización' efectiva, o más aún, se encuentran ya realmente en la condición del 'proletariado', la cual aunque no es conocida todavía con este nombre, lo merece de hecho" (LE 8e). El Papa menciona el hecho innegable de una cierta proletarización de sectores incluso intelectuales. Hay una auténtica "desocupación de los intelectuales" que es verdadero problema social.

## II. Riesgos de la Opción por los Pobres y de la Solidaridad con los Hombres del Trabajo

Toda opción y solidaridad con un grupo social entraña el permanente riesgo del exclusivismo cerrado. La solidaridad, sin embargo "no debe ser cerrazón al diálogo y a la colaboración con los demás", advierte el Papa (cf. LE 8e).

Así el legítimo amor de la familia no debe cerrarse en sí mismo sino educar a todos los miembros de ella para una responsabilidad global en la sociedad. Puebla recalca "la necesidad de una educación de todos los miembros de la familia en la justicia y en el amor, de tal manera que puedan ser agentes responsables, solidarios y eficaces para promover soluciones cristianas de la compleja problemática social latinoamericana" (604).

El amor legítimo a la patria no puede convertirse en un nacionalismo exagerado que enturbia las relaciones pacíficas con otros pueblos. La vitalidad de las Iglesias y comunidades locales no debe aislarse de la comunión universal en la fe.

Tales ejemplos muestran permanentes riesgos donde lo particular parece contraponerse a lo universal. Sin embargo, tal riesgo es asumido conscientemente, porque todo ser humano se prepara para la sociedad en el seno de una familia, de una nación y cultura, de una iglesia particular.

No puede ser de otro modo: si el amor universal es concreto y no mera abstracción, se vive siempre a partir de lo particular. La madre de familia ama a todos los niños a partir de los suyos; todos los hombres aman a todos los pueblos a partir del amor al propio pueblo; y todos los cristianos nos abrimos a la Iglesia universal a partir de una comunidad

particular. La ley de la encarnación estuvo también vigente para el propio Verbo Encarnado Jesucristo: Hijo de Dios y verdadero hombre tuvo que asumir una historia y condición particular. Sus seguidores debemos imitar el camino desde esa encarnación en lo concreto e histórico hacia lo universal y permanente.

Las tentaciones de la solidaridad con los pobres y trabajadores pueden expresarse como las del egoísmo de clase y la agresividad ante otras clases. Todo egoísmo produce conflictividad, agresividad, ruptura de comunión. A su vez, esta agresividad despertada por un conflicto real, puede ser organizada y encauzada en una programada lucha de clases, hecho antagónico que se legitima, justifica y explica por una ideología y una opción de política partidaria. Detengámonos en examinar estos riesgos en los textos de Puebla y de la Encíclica.

### 1. *Egoísmo de clase en el Documento de Puebla*

El egoísmo es constatado en Puebla unas veces a nivel individual, otras colectivo; en ocasiones vivido en la práctica y a veces incluso legitimado con un prejuicio ideológico.

Puebla reconoce, por ejemplo, que "no todos los miembros de la Iglesia han sido respetuosos del hombre y de su cultura; muchos han mostrado una fe poco vigorosa para vencer sus egoísmos, su individualismo y su apego a las riquezas, obrando injustamente y lesionando la unidad de la sociedad y de la misma Iglesia" (966).

Tal egoísmo tiene un carácter más colectivo cuando se articula en torno a intereses económicos: "Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas viejas formas de libre mercado, para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios" (Puebla 47).

Tal egoísmo colectivo se refleja "cuando algunos insisten en mantener sus privilegios a cualquier precio" (Mensaje, 3a) o cuando "ciertos sectores de poca sensibilidad social" muestran reservas ante el magisterio de los Obispos en temas sociales en beneficio de todos (cf. 160).

Finalmente, lo que es más grave, tales egoísmos se autolegitiman y justifican "en la idea errónea de que los hombres no son fundamentalmente iguales. Semejante diferencia articula en las relaciones humanas muchas discriminaciones y marginaciones incompatibles con la dignidad del hombre. Más que en teoría, esa falta de respeto a la persona se manifiesta en expresiones y actitudes de quienes se juzgan superiores a otros. De aquí, con frecuencia, la situación de desigualdad en que viven obreros, campesinos, indígenas, empleadas domésticas y tantos otros sectores" (309).

### 2. *Egoísmo de clase en la Encíclica*

El Papa aborda el tema del egoísmo de clase en directa relación con la solidaridad con los hombres del trabajo y de los hombres del trabajo. "Los justos esfuerzos por asegurar los derechos de los trabajadores, unidos por la misma profesión deben tener siempre en cuenta las limitaciones

que impone la situación económica general del país. Las exigencias sindicales no pueden transformarse en una especie de 'egoísmo' de grupo o de clase, por más que puedan y deban tender también a corregir —con miras al bien común de toda la sociedad— incluso todo lo que es defectuoso en el sistema de propiedad de los medios de producción o en el modo de administrarlos o de disponer de ellos. La vida social y económico-social es ciertamente como un sistema de 'vasos comunicantes' y a este sistema debe también adaptarse toda actividad social que tenga como finalidad salvaguardar los derechos de los grupos particulares" (LE 20d).

### 3. *Manipulación ideológico-política en Puebla*

Lo político debe ser rectamente valorado. Puebla distingue dos conceptos: la política en sentido amplio que mira al bien común, que precisa los valores fundamentales de toda comunidad, conciliando la libertad con la igualdad, la autoridad pública con la legítima autonomía y participación de las personas y grupos, la soberanía nacional con la convivencia y solidaridad internacionales (cf. 521). Otro concepto es el de la política de partido, ejercida a través de grupos de ciudadanos que se proponen conseguir y ejercer el poder político para resolver las cuestiones económicas, políticas y sociales según sus propios criterios e ideologías (cf. 523).

Pero el campo de la política se presta fácilmente para los abusos. "Esto ocurre más notoriamente en el ejercicio del poder político, por tratarse del campo de las decisiones que determinan la organización global del bienestar temporal de la comunidad y por prestarse más fácilmente no sólo a los abusos de los que detentan el poder, sino a la absolutización del poder mismo, apoyados en la fuerza pública" (500).

El carácter englobante de lo político se evidencia también en las ideologías. "La ideología manifiesta las aspiraciones de (un) grupo de la sociedad, llama a cierta solidaridad y combatividad y funda su legitimación en valores específicos. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será pues legítima si los intereses que defiende lo son y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. En este sentido positivo, las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social, en cuanto son mediaciones para la acción" (535). Pero tienen también su aspecto negativo cuando instrumentan personas e instituciones al servicio de la eficaz consecución de sus fines (cf. 536).

Los legítimos intereses de la lucha sindical pueden ser desviados de sus fines por la manipulación ideológico-política. Puebla constata: "en algunos casos la politización exasperada de las cúpulas sindicales distorsiona la finalidad de su organización" (46).

### 4. *Manipulación ideológico-política en la Encíclica*

Si los sindicatos deben ser exponentes de la lucha por la justicia social, en defensa de los legítimos derechos de los trabajadores, que en las cuestiones controvertidas "asume también un carácter de oposición

a los demás, esto sucede en consideración del bien de la justicia social y no por la lucha o por eliminar al adversario" (LE 20c).

La solidaridad con los hombres del trabajo, realizada y vivida a través de los organismos sindicales tiene pues una incidencia en el bien común. "En este sentido la actividad de los sindicatos entra indudablemente en el campo de la 'política' entendida ésta como una prudente solicitud por el bien común. Pero al mismo tiempo, el cometido de los sindicatos no es 'hacer política' en el sentido que se da hoy comúnmente a esta expresión. Los sindicatos no tienen carácter de 'partidos políticos' que luchan por el poder y no deberían ni siquiera ser sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos demasiado estrechos con ellos. En efecto, en tal situación ellos pierden fácilmente el contacto con lo que es su cometido específico, que es el de asegurar justos derechos de los hombres del trabajo en el marco del bien común de la sociedad entera y se convierten en cambio en un instrumento para otras finalidades" (LE 20e). Muchos beneficios conseguidos por la solidaridad de los trabajadores se ven limitados, porque "sistemas ideológicos o de poder, así como nuevas relaciones surgidas a distintos niveles de la convivencia humana, han dejado perdurar injusticias flagrantes o han provocado otras nuevas" (LE 8d).

El Papa considera que la ideología y la política pueden transformar tan radicalmente la justa solidaridad del trabajo, que lleven a caminos cuestionables desde la fe. El conflicto real del mundo del trabajo y del capital "interpretado por algunos como un conflicto socio-económico con carácter de clase, ha encontrado su expresión en el conflicto ideológico entre el liberalismo entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo, que pretende intervenir como portavoz de la clase obrera, de todo el proletariado mundial. De este modo, el conflicto real que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital se ha transformado en la lucha programada de clases, llevada con métodos no solo ideológicos, sino incluso, y ante todo, políticos. Es conocida la historia de este conflicto, como conocidas son también las exigencias de una y otra parte. El programa marxista, basado en la filosofía de Marx y de Engels, ve en la lucha de clases la única vía para eliminar las injusticias de clase, existentes en la sociedad, y las clases mismas. La realización de este programa antepone la colectivización de los medios de producción, a fin de que a través del traspaso de estos medios de los privados a la colectividad, el trabajo humano quede preservado de la explotación. A esto tiende la lucha conducida con métodos no sólo ideológicos sino también políticos. Los grupos inspirados por la ideología marxista como partidos políticos, tienden, en función del principio de la dictadura del proletariado, y ejerciendo influjos de distinto tipo, comprendida la presión revolucionaria, al monopolio del poder en cada una de las sociedades, para introducir en ellas, mediante la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, el sistema colectivista" (LE 11de).

### III. Afirmación de Valores y el Precio de los Riesgos

Hemos tratado de riesgos *objetivos* en que puede incidir la opción por los pobres y la solidaridad con los trabajadores: hacer de dicha opción y solidaridad una lucha cerrada, propia de un egoísmo de clase, o llevarla como instrumento de otros intereses de carácter ideológico y político.

Pero todo creyente que, por su fe, hace dicha opción y busca tal solidaridad corre, además, el riesgo de ser "acusado" de clasista y partidista político, de estar ideologizando y ser manipulado. Tales acusaciones provienen de aquellos grupos sociales que sienten disminuído su poder porque se defiende la legitimidad de los derechos de los pobres y trabajadores. No siempre que alguien es "acusado" de algún delito es por "haberlo cometido". La propia experiencia del Evangelio de Jesucristo lo muestra repetidas veces. Jesús fue acusado de hacer política subversiva ante el representante del César romano, porque así convenía a los grupos que querían eliminarlo.

Muchos creyentes se sienten paralizados en su opción por los pobres y en su solidaridad por los trabajadores por ese doble riesgo tanto objetivo como subjetivo. Temen objetivamente dejarse envolver por una estrategia sutil que los lleve inexorablemente a situaciones muy ajenas a sus propósitos iniciales. En otros casos subjetivamente temen perder la fama, el prestigio, la posición social o eclesial, si se definen claramente por el pobre y sin son claramente solidarios con los trabajadores.

La pregunta que debemos hacernos, por tanto, es la siguiente: ¿Es posible hacer la opción por los pobres, y vivir la solidaridad con los trabajadores sin caer en los dos riesgos de la lucha de clases o de la manipulación ideológico-política? La respuesta que Juan Pablo II daría a esta pregunta, así formulada, sería un clarísimo "sí". Tal es el propósito de toda su Encíclica.

La experiencia de la vida nos muestra que se corren riesgos cuando se quieren afirmar ciertos valores. En el campo del deporte hay riesgos evidentes en ciertas competencias de velocidades (automóviles, motocicletas etc.). Sin embargo el deportista tanto más es apreciado cuando más riesgo ha debido correr.

Los misioneros arriesgan su vida y su salud, porque juzgan que estos valores son menos relevantes en la vocación a la que se sienten llamados, que el anuncio del Evangelio y la extensión de la fe.

Afirmar el valor de la libertad tiene el riesgo de abusos, pero no por eso hay que cortar la libertad. Lo mismo sucede con la autoridad: el hecho de que existan abusos de autoridad no legitima la supresión de toda autoridad.

En todos estos casos, el riesgo que se asume es apreciado como valedero, porque el valor que se quiere afirmar es considerado superior. Pablo sufre los peligros indécibles de sus viajes misioneros, pero todo lo soporta con alegría por anunciar el mensaje de salvación a los pueblos paganos. El propio Jesús nos propone la parábola del Reino como margarita preciosa o como tesoro escondido en el campo, que impulsan a jugarlo todo, cambiar todo lo que uno posee por ese valor superior.

¿Podríamos aplicar estos ejemplos al caso de la solidaridad? Creemos que tal es la posición del Papa en su Encíclica. A pesar de que la solidaridad puede ser reducida a los términos de un egoísmo de clase, o encauzada por una lucha programada de clases, o manipulada por ideologías y partidos, debe ser reafirmada y vivida como compromiso cristiano.

¿Qué valores cristianos permiten al Papa asumir este riesgo? Pensamos que se pueden agrupar en torno a tres ideas: el anuncio de un proyecto creador; la denuncia de una degradación del trabajo; la propuesta evangélica del respeto a los derechos del trabajo.

### 1. *El anuncio del proyecto creador de Dios*

La solidaridad con los hombres del trabajo debe ser el lugar o espacio desde donde se afirme el valor evangélico del proyecto de la Creación. Llama la atención la claridad y nitidez con que el Papa considera el trabajo desde una visión de fe. Es verdad que las ciencias humanas contribuyen a ver la problemática del trabajo, pero si "la Iglesia está convencida de que el trabajo constituye la dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra", llega a esa convicción desde "la fuente de la Palabra de Dios revelada, y por ello lo que es una convicción de la inteligencia adquiere a la vez el carácter de una convicción de fe" (LE 4a). Si la Iglesia cree en el hombre y piensa en él, "se dirige a él no sólo a la luz de la experiencia histórica, no sólo con la ayuda de los múltiples métodos del conocimiento científico, sino ante todo a la luz de la palabra revelada del Dios vivo" (LE 4a).

En varias ocasiones el Papa usa la expresión "evangelio del trabajo" para indicar esta verdad desde la fe, que valora de tal manera el trabajo, que el propio Hijo de Dios lo asumió (cf. LE 6e). El Evangelio del trabajo crea una nueva manera de pensar, de valorar y de actuar (cf. 7a), fundada en el ejemplo del mismo Señor (cf. 26a), y del apóstol Pablo (26d). Todo esto hace del evangelio del trabajo la raíz de la espiritualidad (cf. 26g).

El primer evangelio del trabajo se encuentra sin embargo, en las páginas iniciales de la Sagrada Escritura: en el Génesis (cf. 25c). Desde ellas comprendemos la doble dimensión inherente al trabajo: la objetiva de transformar la tierra, y la subjetiva de hacerse —el hombre— por esa actividad transitiva, verdadero señor que domina el mundo como su vocación propia.

Si la actividad humana desde el aspecto objetivo se concreta en un "producto" y éste puede ser considerado predominantemente desde un punto de vista objetivo, desde otro punto de vista, el subjetivo, todo trabajo expresa la dignidad del hombre como autor; y esta dimensión exige una consideración ética. El mal de nuestra época es precisamente la disociación entre economía y ética; la separación de las dimensiones objetiva y subjetiva del trabajo; la supervaloración del producto sobre el hombre que lo realiza y sus derechos; en una palabra: el predominio del economismo y materialismo.

La perspectiva de la fe ha llevado al Papa, pues, a una posición desde la cual puede con firmeza denunciar la inversión del orden de la creación. El hombre se encuentra con la creación, porque en definitiva, la materia

prima tiene que extraerla de ella. El hombre no es creador de esas riquezas. "El las encuentra, en cierto modo, ya dispuestas, preparadas para el descubrimiento intelectual y para la utilización correcta en el proceso productor. En cada fase del desarrollo de su trabajo, el hombre se encuentra ante el hecho de la principal donación por parte de la "naturaleza" y en definitiva por arte del Creador. En el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación. Esta afirmación ya indicada como punto de partida, constituye el hilo conductor de este documento, y se desarrollará posteriormente en la última parte de las presentes reflexiones" (LE 12c).

El hombre se encuentra con el misterio de la creación, no sólo como objetos que le son dados, sino como material preparado y dispuesto por un creador. El misterio de la creación es fundamentalmente el encuentro con el Creador, el percibir su diseño y proyecto sobre lo creado; la dignidad y la misión que confiere al hombre de ser el señor y dominador de todas las cosas. De allí la categórica afirmación insistentemente repetida: la prioridad del trabajo sobre el capital (cf. 12a). Desde allí la perspectiva de juicio que permite la denuncia de la inversión del proyecto creador de Dios.

## 2. *La denuncia de las violaciones del plan de Dios*

Si no se habla desde la perspectiva de la fe, la mirada del hombre poco a poco queda domesticada por lo cotidiano de tal manera que da valor normativo a lo que es más frecuente y repetido. La fe nos alarma, despierta la conciencia: no todo lo que hacemos es lo que Dios quiere, no todo lo que legitimamos tiene la fuerza de la verdad y del deber.

Desde la certeza de la fe, el Papa percibe una grave situación de conflicto, en dos formas, una como conflicto real y otra como una sistemática programación del antagonismo: "De este modo el conflicto real que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado en la lucha programada de clases llevada con métodos no sólo ideológicos, sino incluso y ante todo políticos" (LE 11d). Ambos conflictos revelan aspectos de la "violación de la dignidad del trabajo humano: bien sean porque se limitan las posibilidades del trabajo —es decir, por la plaga del desempleo—, bien porque se deprecian el trabajo y los derechos que fluyen del mismo, especialmente el derecho al justo salario, a la seguridad de la persona del trabajador y de su familia" (LE 8f). Por su parte la colectivización de los medios de producción si no respeta los valores de la libertad, creatividad, participación, también evidencia un conflicto (cf. 14f).

El trabajo, que debería ser el campo de realización de la persona humana en cuanto domina la creación, es usado contra el hombre mismo: "Es sabido además que es posible usar de diversos modos el trabajo contra el hombre, que se puede castigar al hombre con el sistema de trabajos forzados en los campos de concentración, que se puede hacer del trabajo un medio de opresión del hombre, que, en fin, se puede explotar de diversos modos el trabajo humano, es decir, al hombre del trabajo" (LE 9d).

La propia técnica puede ser desnaturalizada de su función de aliada

para transformarse en adversaria del hombre, "cuando la mecanización del trabajo suplanta al hombre quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad; cuando quita el puesto de trabajo a muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a ser su esclavo" (LE 5d).

El conflicto se evidencia en un signo sintomático: el bajo salario: "Se sabe que en todo este período (desde la *Rerum Novarum*), que todavía no ha terminado, el problema del trabajo ha sido planteado en el contexto del gran conflicto, que en la época del desarrollo industrial y junto con éste se ha manifestado entre el "mundo del capital" y "el mundo del trabajo", es decir, entre el grupo restringido, pero muy influyente de los empresarios, propietarios o poseedores de los medios de producción y la más vasta multitud de gente que no disponía de estos medios y que participaba, en cambio, en el proceso productivo exclusivamente mediante el trabajo. Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios y que, éste guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros" (LE 11c).

La antinomia entre trabajo y capital no corresponde al proyecto de Dios: "La ruptura de esta imagen coherente, en la que se salvaguarda estrechamente el principio de la primacía de la persona sobre las cosas, ha tenido lugar en la mente humana, alguna vez, después de un largo período de incubación, en la vida práctica. Se ha realizado de modo tal que el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital y el capital contrapuesto al trabajo, casi como dos fuerzas anónimas, dos factores de producción colocados juntos en la misma perspectiva "económica" (LE 13c). Son los presupuestos del economismo y materialismo que anteponen el capital al trabajo los que llevan a la destrucción de la armonía que debería existir entre el hombre del trabajo y los instrumentos y técnica que usa para transformar el mundo, así como todos los otros bienes que hacen posible la producción englobados por el concepto de "capital".

La verdad cristiana sobre el trabajo se contraponen radicalmente a las diversas corrientes del pensamiento materialista y economista: "Para algunos fautores de tales ideas, el trabajo se entendía y se trataba como una especie de "mercancía", que el trabajador —especialmente el obrero de la industria— vende al empresario que es a la vez poseedor del capital, o sea del conjunto de los instrumentos de trabajo y de los medios que hacen posible la producción" (LE 7b). Aunque en algunos contextos sociales tal depreciación del trabajo reducido a categoría de cosa o mercancía, se ha suavizado, oportunísimamente advierte el Papa lo siguiente: "A pesar de todo, el peligro de considerar el trabajo como una "mercancía sui géneris", o como una anónima fuerza necesaria para la producción (se habla incluso de "fuerza de trabajo") existe siempre, especialmente cuando toda la visual de la problemática económica está caracterizada por las premisas del economismo materialista" (LE 7b).

El Papa califica como "rígido" aquella forma de capitalismo "que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción como un dogma intocable en la vida económica (LE 14d) e

insiste en que "la posición del rígido capitalismo debe ser sometida continuamente a revisión con vistas a una reforma bajo el aspecto de los derechos del hombre, entendidos en el sentido más amplio y en conexión con su trabajo" (LE 14f).

Resulta muy interesante evocar que la existencia de una forma "rígida" de capitalismo fue ya señalada por los Obispos en Puebla: "La economía de mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema en nuestro Continente y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social" (n. 47). Esta descripción de los Obispos coincide exactamente con la inversión de valores que el Papa está denunciando (cf. LE 7c).

El Papa no se limita a la denuncia: hace propuestas concretas y esto forma parte también de aquellos valores que deben ser afirmados, a pesar de los riesgos que se pueden correr. Aquí el Papa afronta otro riesgo: que se califique de "utópico" su proyecto, como lo hacía un gran diario de orientación capitalista. Para ciertos círculos la manera de defenderse de las exigencias éticas tan claramente señaladas por el Papa es relegar a unas "nubes éticas" la doctrina, diciendo que sería muy hermoso poderlas realizar, pero que "en la práctica" resultan de todo punto impracticables.

### 3. *Las propuestas de transformación social*

No basta afirmar éticamente que el trabajo debe anteponerse al capital. El Papa deduce de esta afirmación y principio, consecuencias de carácter muy concreto. Ante todo la afirmación de los derechos: "Si el trabajo —en el múltiple sentido de esta palabra— es una obligación, es decir, un deber, es también a la vez una fuente de derechos por parte del trabajador... los derechos humanos que brotan del trabajo entran precisamente dentro del más amplio contexto de los derechos fundamentales de la persona" (LE 16a).

Es evidente que la afirmación de los derechos *del* trabajo, están íntimamente ligados al derecho *al* trabajo. Por eso el Santo Padre señala la urgencia de una inteligente planificación internacional y nacional que remedie la plaga del desempleo.

Pero no basta tener trabajo si "se deprecian el trabajo y los derechos que fluyen del mismo, especialmente el derecho al justo salario, a la seguridad de la persona y del trabajador y de su familia" (LE 8f). Por eso el salario viene a constituir como el signo más evidente y claro en el campo de lo económico del aprecio, en el campo de los valores de la dignidad y dignidad del trabajo. Lo que se afirma en el plano ético sobre la dignidad debe realizarse en el plano económico por el salario: "Hay que subrayar también que la justicia de un sistema socio-económico, y en todo caso su justo funcionamiento merecen en definitiva ser valorados según el modo como se remunera justamente el trabajo humano dentro de tal sistema" (LE 19b). "De aquí que el salario justo se convierta en todo caso en la verificación concreta de la justicia de todo el sistema socio-económico".

mico... no es la única verificación, pero es particularmente importante, y es en cierto sentido la verificación-clave" (ib).

Constituido como elemento clave, el salario permite responder a otros deberes y derechos. Por ejemplo la familia: "Una justa remuneración por el trabajo de la persona adulta que tiene responsabilidades de familia es la que sea suficiente para fundar y mantener dignamente una familia y asegurar su futuro" (LE 19c). La subsistencia de la familia está ligada al trabajo (cf. 10a) así como en el seno de la familia debe ser aprendido el valor de laboriosidad (ib). "La familia constituye uno de los puntos de referencia más importantes, según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano" (LE 10b).

Pero resulta audaz la afirmación de que no sólo el salario justo es fruto del trabajo, sino que incluso la propiedad de los medios de producción y el capital deberían ser también fruto del trabajo (cf. 12bd). Si la antinomia entre trabajo y capital es una inversión y destrucción de una armonía querida por el proyecto creador de Dios, es menester hacer todos los esfuerzos posibles para vencer dicha antinomia; para volver a unir trabajo y propiedad de medios de producción.

La verdad fundamental de la primacía del hombre respecto de las cosas (cf. LE 12f) permite iluminar la conclusión siguiente: "Justo, es decir, conforme a la esencia misma del problema; justo, es decir, intrínsecamente verdadero y a su vez moralmente legítimo, puede ser aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre trabajo y capital, tratando de estructurarse según el principio expuesto más arriba de la sustancial y efectiva prioridad del trabajo, de la subjetividad del trabajo humano y de su participación eficiente en todo el proceso de producción, y esto independientemente de la naturaleza de las prestaciones realizadas por el trabajador" (LE 13a).

Tal proyecto de justicia, ligeramente esbozado, está también como en germen en un importantísimo texto de la Encíclica *Rerum Novarum*, cuyo carácter revolucionario ha escapado a muchos. León XIII señalaba el camino que permitía unir trabajo y propiedad privada de medios de producción, de tal modo que, incluso, tal es la razón más fuerte que esgrime contra una total colectivización: el derecho del trabajador a la propiedad.

La descripción que hace León XIII al iniciar la *Rerum Novarum* muestra que las mayorías pobres, no solo carecen de propiedad privada de medios de producción, sino incluso de la propiedad privada de bienes de consumo (es decir: vivienda digna, vestido adecuado, alimentación, medios de desarrollo cultural), hasta en sus mínimos niveles de urgencia: "No sólo la contratación del trabajo sino también las relaciones comerciales de toda índole se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados, ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios" (RN 1).

Ante esta realidad, las dos grandes ideologías en pugna, el capitalismo liberal y el socialismo, plantean las siguientes alternativas:

a) suprimir toda propiedad privada de medios de producción, la cual ha determinado para las clases trabajadoras también la carencia de

la propiedad privada de bienes de consumo, al menos en condiciones de vida digna. Si esta propiedad privada de medios de producción se reservara al estado, al municipio, etc. se quitaría el privilegio de la burguesía que oprime al proletariado;

b) mantener la situación y sistema vigente capitalista, aunque admitiendo tal vez la necesidad de algunas reformas que permitan a las clases obreras mejorar sus condiciones de vida por un cierto acceso a la propiedad privada de los bienes de consumo.

La respuesta de León XIII es ciertamente audaz. Afirma el derecho del trabajador no sólo a la propiedad privada de bienes de consumo, sino también a la de medios de producción, y con ello supera ambas posiciones; es decir, la propuesta capitalista de mejorar las condiciones de vida por un mayor disfrute de los beneficios del sistema (propiedad privada de bienes de consumo). León XIII juzga que esto es insuficiente y exige para el trabajador el acceso a la propiedad privada de los medios de producción ya que ella es clave en la decisión de la economía. Pero, por otra parte no concuerda con el socialismo en la propuesta de que para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores sea necesario suprimir la propiedad privada de los medios de producción, sino por el contrario, mantenerla como derecho de los propios trabajadores y facilitarles el acceso a ella.

Consideramos que este argumento debe ser profundamente comprendido para entender todo el conjunto de las enseñanzas sociales. Por tanto, la doctrina social de la Iglesia —al menos en su magno documento inicial— se abre como una defensa del *derecho a la propiedad* (de quienes todavía no tienen acceso a ella) y no *de la propiedad* (de quienes son ya actualmente poseedores). Veamos el texto en cuestión:

"...la razón misma del trabajo que aportan los que se ocupan en algún oficio lucrativo y el fin principal que busca el obrero, es procurarse algo para sí y poseer con propio derecho una cosa como suya. Si, por consiguiente, presta sus fuerzas o su habilidad a otro, lo hará por esta razón: para conseguir lo necesario para la comida y el vestido; y por ello merced al trabajo aportado, adquiere un verdadero y perfecto derecho no sólo a exigir el salario, sino también para emplearlo a su gusto. Luego si, reduciendo sus gastos, ahorra algo e invierte el fruto de sus ahorros en una finca, con lo que puede asegurarse más su manutención, esta finca realmente no es otra cosa que el mismo salario, revestido de otra apariencia, y de ahí que la finca adquirida por el obrero de esta forma deba ser tan de su dominio como el salario ganado con su trabajo. Ahora bien, es en esto precisamente en lo que consiste, como fácilmente se colige, la propiedad de las cosas tanto muebles como inmuebles. Luego los socialistas, empeoran la situación de los obreros todos, en cuanto tratan de transferir los bienes de los particulares a la comunidad, puesto que privándolos de la libertad de colocar sus beneficios, con ello mismo los despojan de la esperanza y de la facultad de aumentar los bienes familiares y de procurarse utilidades" (RN 3).

A nuestro juicio, la posición de Juan Pablo II de reafirmar la no separabilidad del trabajo y del capital, incluso de la propiedad de los medios de producción, parece reconfirmar esta línea de pensamiento, y

descansa también en el mismo presupuesto, es decir, la práctica del salario justo. Por ello, en verdad, dicho salario puede ser considerado como índice de la justicia de todo el sistema global.

La conclusión de nuestro trabajo quiere ser la reafirmación de estos valores del Evangelio anunciado no al *margin* de la solidaridad con los hombres del trabajo y de la opción por los pobres (margen elegido para no caer en los riesgos y las ambigüedades) sino *en medio* de esa solidaridad y opción.

Anunciar el Reino de Dios y sus valores tiene precios y riesgos que se corren y se pagan cuando se está convencido de que el Reino es la verdadera margarita preciosa y el tesoro escondido, o es el talento que debe fructificar al ser comunicado a otros. Esto no acontece cuando se lo guarda por miedo a perderlo.

## La Teología como Sapiencia

José L. Idígoras, S.J.

Profesor de Teología en la Facultad Pontificia y Civil de Lima, Perú

La teología latinoamericana ha pasado en los últimos años de una situación de letargo y desestima a un alto grado de estimación que ha llegado en algunos momentos a convertirse en moda. En ciertos casos ha llegado a convertirse con sus innovaciones y teorías avanzadas en una especie de magisterio paralelo más venerado por determinados grupos que el magisterio eclesial. Aunque, a primera vista, parezca extraño este cambio tan llamativo, encontramos fácilmente su razón de ser en el hecho que, después del Concilio, millones de católicos comenzaban a cambiar su visión general sobre el mundo. Un acontecimiento tan masivo no podía pasar desapercibido al mundo por su enorme importancia. Ahora bien, en esa transformación el rol jugado por la teología fue decisivo, pues fue por su mediación como muchos de los cambios llegaron a formularse y a propagarse de manera expansiva por todo el Continente. No es pues extraño que el interés por la teología creciera y que aun el gran público se interesara por sus publicaciones.

Más aún, en esa circunstancia se hizo claro que la teología, que para muchos era una elucubración abstrusa e inoperante, podía alcanzar un grado de influencia mucho mayor que otras ciencias más prestigiadas. Pues a través de la catequesis y de la predicación, llegaba mucho más eficazmente al pueblo y podía así contribuir al cambio de la mentalidad, en esa dimensión a la vez contemplativa y práctica que es la religión. Y como la nueva teología propiciaba un audaz cambio social en una sociedad injusta se la empezó a exaltar, como testigo e instrumento de las más urgentes tareas sociales.

El rasgo fundamental que ha dado origen a la moderna teología latinoamericana ha sido sin duda la reflexión sobre la propia realidad sociológica y eclesial. Una mirada nueva que parte de la experiencia fundamental de la dependencia y de la necesidad de una lucha para alcanzar una genuina liberación. Se ha superado la etapa en que nuestra teología miraba los problemas siempre desde la perspectiva de la teología europea de la que dependía. Sin prescindir de una ineludible dependencia, se ha empezado a tomar el punto de vista original de nuestra condición de pueblos dependientes y dominados que transforma muchas veces radicalmente el enfoque de los problemas. No es por eso extraño que se busquen también nuevos métodos por los que encauzar la nueva reflexión teológica<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Medellín. Doc. Paz, n. 8.

G. Gutiérrez, al plantearse el problema metodológico de la teología latinoamericana, distingue tres formas fundamentales de hacer teología: como saber racional o ciencia, como sapiencia, y como reflexión sobre la praxis. Estas tres formas de teologizar no las considera de suyo excluyentes, antes implicadas la una en las otras. "La teología como reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la Palabra no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como saber racional, sino que las supone y necesita"<sup>2</sup>. No se trata por tanto de exclusivismos, sino de hallar el método más apropiado para nuestra realidad y nuestro modo de reflexionar, aun cuando ese modelo pueda tener una influencia sobre toda forma de hacer teología.

En este artículo vamos a tratar de mostrar que la forma más adaptada a la teología latinoamericana es la sapiencial. Algunos indicios de ello se podrán encontrar en el propio G. Gutiérrez. Preferimos el latinismo sapiencia al término sabiduría que envuelve algo de petulante y superior. Y además con frecuencia en nuestro mundo se reserva el nombre de sabio a los científicos de gran envergadura. Y nuestra tendencia va en la línea de una teología sapiencial que se refiere más bien al saber espiritual y más ligado a las fuentes originarias del cristianismo.

Vamos a comenzar tratando de mostrar los inconvenientes de una teología científica y de una teología como reflexión sobre la praxis, para concluir con las ventajas de una teología sapiencial. Nos referiremos fundamentalmente a la teología latinoamericana y a algunos de los autores que sobre ella han escrito en nuestro contexto.

### La Teología como Ciencia

Desde la toma de postura de Tomás de Aquino en favor del carácter científico de la teología, casi todos los teólogos se han visto obligados a defender no sólo la designación de ciencia para la teología, sino también su estatuto epistemológico propiamente científico. Y esa actitud se ha llevado con frecuencia con tal rigor que se ha despojado a la teología de su carácter de sapiencia defendido también por Tomás.

Una de las razones de esa tendencia al cientifismo ha sido sin duda apologética. Reconocer que la teología no era ciencia significaba, en la mayoría de los ambientes intelectuales de Occidente, un desprestigio insuperable. Los esfuerzos de los teólogos se dirigían por eso a mostrar, fuese como fuese, que la teología tenía el verdadero carácter de la ciencia moderna. De esa manera se condescendía con el adversario y se trataba de acomodar la teología a sus exigencias. No es extraño que se pasara así del "dar razón de la esperanza cristiana" a la elaboración de sistemas teológicos que estuvieran a la altura de las exigencias de la razón científica<sup>3</sup>. Se hablaba así más para el ambiente intelectual dominante que para

<sup>2</sup> G. Gutiérrez. "Teología de la liberación. Perspectivas". Salamanca, 1974, p. 38.

<sup>3</sup> J. Hernández Pico. "Método teológico latinoamericano y normatividad del Jesús histórico para la praxis política mediada por el análisis de la realidad". En "Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina". México, 1975, p. 596.

los sinceros creyentes. "El conocimiento teológico aspira a configurarse como conocimiento científico y para justificar tal pretensión acude a los modelos que en la época le brindaban las disciplinas científicas más pujantes, para asimilarse a ellas"<sup>4</sup>.

En nuestros modernos ambientes secularizados se ha huido también de una teología que pudiera aparecer como saber piadoso y espiritual y se ha buscado por todos los medios el colocarla en un mismo plano con las ciencias humanas, que también han sentido con frecuencia el ansia de aparecer como científicas, porque no eran pocos los que les negaban ese status<sup>5</sup>. Baste aludir al tono enfático y hasta sagrado con que los marxistas proclaman que todo su saber es "científico". Una teología en diálogo con ellos era natural que se esforzara por revestirse de los instrumentos que le hicieran aparecer como científica.

No deja de ser curioso que los que defienden apasionadamente el carácter científico de la teología se apoyen en las palabras de Tomás. Pues no cabe la menor duda que la palabra "ciencia" tenía para el Angélico un sentido fundamentalmente distinto al que tiene en el mundo moderno. Para Tomás la teología es, además de una *sapientia*, un saber racional que se asemeja mucho más a la filosofía que a las modernas ciencias. ¿Hubiera defendido el Aquinate la científicidad de la teología en el ambiente actual? ¿No resultan paradójicas las defensas de algunos teólogos del nombre de ciencia aplicado a la teología? Chenu nos dice "que no se trata de la ciencia tal como hoy, en el vocabulario universalmente reconocido, se entiende"<sup>6</sup>. ¿Para qué hablar entonces en un vocabulario extraño a todos? Alszeghy afirma que "la teología se distingue de todas las otras ciencias tanto naturales como humanas"<sup>7</sup>. ¿Por qué entonces usar equívocamente un vocablo que ni es bíblico ni tradicional?

En un sentido completamente diverso, R. Latourelle nos dice: "Hoy nadie pone en duda con seriedad el hecho de que la teología sea una verdadera ciencia, ya que tiene su propio objeto, su unidad, su sistematización". Y para confirmar su afirmación, nos dice: "actualmente se designa con el término de ciencia a toda disciplina que goza de un objeto y de un método propios y que conduce a una síntesis comunicable"<sup>8</sup>. Para él la duda está sólo en la cuestión de si se trata de una ciencia positiva o deductiva.

Sin embargo cuando acudimos a un diccionario independiente que nos defina lo que se entiende por ciencia, nos encontramos con que, además de los datos indicados, se añade que esos conocimientos científicos han de ser "susceptibles de llevar a los hombres que se consagran a ellos

<sup>4</sup> A. Fierro. "Teología, punto crítico". Pamplona, 1971, pp. 877s.

<sup>5</sup> "Hay que decir que el carácter científico de las ciencias de lo social resulta por lo menos bastante problemático". C. Boff. "Teología de lo político. Sus mediaciones". Salamanca, 1980, p. 127.

<sup>6</sup> M. D. Chenu. "¿Es ciencia la teología?". Andorra, 1959, p. 11.

<sup>7</sup> Z. Alszeghy y M. Flick. "¿Cómo se hace la teología?". Madrid, 1976, p. 29.

<sup>8</sup> R. Latourelle. "Teología, ciencia de la salvación". Salamanca, 1968, pp. 63ss.

a conclusiones concordantes, que no resultan ni de convicciones arbitrarias, ni de gustos o intereses individuales que les son comunes, sino de relaciones objetivas que se descubren gradualmente y que se confirman por métodos de verificación definidos”<sup>9</sup>.

Juzgamos que de acuerdo a estas nuevas exigencias, no se puede considerar a la teología como ciencia ya que no puede ser demostrada a base de relaciones objetivas, aceptables por todos los que se dedican a su estudio. La teología es un saber que se hace desde la fe, desde la vivencia eclesial y solamente para los que viven dentro de esa fe y la comprenden afectiva y comunitariamente. Si pues el objeto central de la teología no es accesible a cualquiera que lo aborde desde una postura imparcial, no podemos hablar de un asunto verdaderamente científico, en el sentido moderno de esta palabra.

A. Fierro lo expresa con plena claridad: “El cristianismo, como cualquier otra realidad empírica, es susceptible de estudio científico. Dada su complejidad, además, la realidad cristiana será objeto de diversas ciencias (historia, psicología, sociología, filosofía de la religión) que, si así nos gusta, podemos agrupar en una sola, con tal de respetar el carácter específico de los diversos enfoques. Pero esa ciencia del cristianismo se pronuncia sobre realidades empíricas nada más; no sobre significaciones teologales. Está autorizada a declarar, verbigracia, el *pensamiento* de San Pablo sobre la resurrección de los muertos (que sigue siendo algo empírico, de este mundo), pero no a pronunciarse directamente sobre la *resurrección* misma como realidad de otro orden. Este pronunciamiento compete a la fe sola y también a la teología como autolucidez de la fe”<sup>10</sup>.

Ahora bien, es claro que lo que interesa a la teología no es la fecha de los escritos evangélicos, ni la genuinidad de un libro bíblico, ni el sentido exacto de las complejas fórmulas de Pablo. Lo que le interesa fundamentalmente a la teología es la salvación que nos ha venido en Cristo, como la revelación escatológica de Dios, en el centro de la historia. Y esto es precisamente lo que desborda toda posible consideración científica, porque es el objeto de una revelación que sólo puede ser acogida en la obediencia de la fe. Conocimientos históricos, exegéticos, hermenéuticos, lingüísticos, sociológicos y otros más deberán ser fundamentales para la reflexión teológica. Pero en el momento en que sobrepasamos todos esos preámbulos y penetramos en las afirmaciones estrictamente teológicas, estamos ya dejando el campo de la ciencia para sumergirnos en el misterio acogido por la fe.

Se nos podrá objetar que también las demás ciencias parten de presupuestos inevitables y que tras la más rigurosa investigación científica se esconde una fe precientífica que no puede ser indefinidamente el objeto de la investigación. Rahner lo expresa de la siguiente manera: “La razón crítica puede reconocer por sí misma que ella ciertamente investiga los

---

<sup>9</sup> A. Lalande. “Vocabulario técnico y crítico de la filosofía”. Buenos Aires, 1953, Voz “ciencia”.

<sup>10</sup> A. Fierro, *loc. cit.*, p. 383.

presupuestos precríticos de la existencia, pero sin alcanzarlos jamás adecuadamente y que, en concreto, no hay ninguna razón teórica que exista fuera de una decisión de la razón práctica, decisión que nunca puede ser sometida por completo a reflexión"<sup>11</sup>. Con gusto aceptamos lo que Rahner nos dice en favor de la científicidad de la teología, insistiendo en que no existe ninguna ciencia que carezca de presupuestos no críticamente demostrados. Pero juzgamos que la diferencia entre esos casos y el de la teología es muy grande. Pues los elementos precríticos nunca del todo investigados en las demás ciencias se admiten como inevitables y sometidos a los esfuerzos investigadores de otras ciencias. Mientras que en la teología es precisamente el corazón mismo de la materia tratada el que rehúsa toda posible investigación independiente. No se trata por tanto de presupuestos de los que es inevitable partir, sino del objeto mismo de la teología que es un presupuesto esencial que ha de ser acogido por la fe.

La teología se halla así, pues, en una situación intermedia entre la fe que es adhesión existencial a la Palabra de Dios, y la razón que busca siempre una explicación lo más rigurosa posible. Como mediación entre ambas, participa en algo de las dos. No es pura fe pues se esfuerza por conocer racionalmente sus fundamentos y su estructuración. Pero tampoco es pura ciencia, pues siempre supone la fe y se deja iluminar por ella. Es esa su situación medianera la que ha llevado a concepciones muy diversas sobre su naturaleza en el correr de la historia.

El enfoque latinoamericano de la teología, tal como surge con G. Gutiérrez, parecía inclinarse más del lado de la fe que de la razón. El hecho mismo de partir de la praxis de los grupos eclesiales o de la praxis histórica y social, le daba una dimensión menos predominantemente teórica y más enfocada a la transformación de las condiciones concretas de la vida. Era así una teología más práctica que teórica, más centrada en los problemas inmediatos que en el estudio científico y teórico. Sin embargo también en la teología latinoamericana han surgido voces en favor de una concepción más científica de la teología, como reacción quizás a los abusos de una teología vulgarizadora y poco profunda en los años posconciliares.

Clodovis Boff no sólo rechaza abiertamente una concepción de la teología como sapiencia, a la que considera como "un discurso ventrílocuo de la fe sobre sí misma", sino que la misma definición tomista de teología como ciencia de la fe le parece insuficiente, por no separar suficientemente el papel de la razón y su independencia plena. Comenta así las limitaciones de esas definiciones: "No obstante, debido a la vinculación demasiado estrecha que establecen entre la teología y la fe, vinculación que hoy se siente de manera especialmente aguda, tienden a ocultar la diferencia de la teología, y por eso mismo su propia autonomía. *No tienen a la teología por lo que ella es: teoría sobre la fe, conocimiento y no reconocimiento.* Escamotean la distancia existente entre la fe como acontecimiento y palabra, por una parte, y su teoría racional y crítica, por otra"<sup>12</sup>. Es decir,

<sup>11</sup> K. Rahner en *Sacramentum mundi*, VI, 533, Voz "teología".

<sup>12</sup> Clodovis Boff: "Teología de lo político. Sus mediaciones". Salamanca, 1980, p. 218.

Cree necesario separar la fe, como acontecimiento existencial y la teología, como teoría racional sobre la fe. Lo precisa más en estos términos: "Para que la fe sea y siga siendo fe y para que la teología sea y siga siendo teología, es necesario trazar entre las dos la línea de demarcación diferencial entre el discurso *de* la fe y el discurso *sobre* la fe, entre la palabra del creyente y el lenguaje del teólogo". Y por si quedara alguna duda, vuelve a insistir en el carácter científico de la teología que requiere plena libertad. "Nunca se insistirá bastante en esta diferencia identificadora, en su concepto y en lo que éste permite: la autonomía de la práctica teológica con todas sus exigencias intelectuales"<sup>13</sup>.

Quizás se pueda dar algún sentido aceptable a esas fórmulas, pero más bien tenemos la impresión de que ni atinan en hallar la verdadera función de la teología, ni la de la teología latinoamericana, en concreto. Por eso vamos a hacerle algunas críticas que confirman nuestro rechazo de una tendencia teológica concebida fundamentalmente como saber científico.

Por lo que ya hemos dicho, no dudamos que la tendencia de C. Boff se pueda llevar hasta el extremo y hacer de la teología una ciencia del todo autónoma que se enfrente objetivamente a la fe y la estudie como un objeto independiente y extraño. Juzgamos que en esa dirección la teología puede llegar a ser una verdadera ciencia. Pero creemos que por eso mismo deja de ser teología para convertirse en ciencia de la religión, o del cristianismo que estudia la fe sin compromiso personal de ninguna clase. De hecho, esa ciencia objetiva y autónoma existe ya, pero sólo secundariamente ejerce atracción sobre los creyentes que primariamente ansían comprender lo que creen y buscan una reflexión racional desde dentro de la fe y con todas sus implicancias.

Claro está que se puede tender hacia la autonomía de la teología sin romper los últimos lazos de dependencia de la fe. Ahí tendríamos una teología de tendencia racionalista. C. Boff pretende que ése es el gran aporte de Tomás que logró arrancar a la teología del modelo heredado de Agustín, para el que la teología era *scientia affectiva*, lo que le parece a él una mezcla confusa y desconcertante. El gran mérito del Aquinate habría sido el "haber llevado muy lejos el uso de la razón (especulativa) en teología y de haberlo hecho con plena conciencia"<sup>14</sup>. Este sería por tanto el rumbo que debería hoy seguir la teología: distanciarse lo más posible de la fe para alcanzar la independencia científica que reclama la razón.

Pero juzgamos que no es esa la línea emprendida por Tomás que califica muy abiertamente a la teología como *sapientia*. En efecto, Tomás siempre ha puesto de relieve que la teología es un saber iluminado por la fe: *ratio manuducta per fidem*<sup>15</sup>, la razón conducida por la fe que llega a comprender mejor las cosas creídas. Y de ahí proviene la certeza de la teología, "porque las otras ciencias la tienen de la luz natural de

<sup>13</sup> C. Boff, Lug., cit., p. 219.

<sup>14</sup> C. Boff, Lug., cit., p. 221s.

<sup>15</sup> In Sent., prol. a. 3., sol. 3.

la razón humana, que es falible, mientras que ésta la toma de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse"<sup>16</sup>.

Es decir, parece que Tomás no sólo presupone la fe para el discurso teológico, sino que admite una ulterior iluminación que se da en la misma elaboración racional de la teología que no rompe así nunca sus vinculaciones con la fe. Por eso la designa siempre como *sacra* doctrina. "La fe reside dentro de la razón así capacitada para *theo-logein*: hablar de Dios... La fe dando a luz a la teología, está dentro de la lógica misma de su perfección"<sup>17</sup>. Aun cuando en el esfuerzo racional de organizar las verdades reveladas, la razón posea una cierta independencia, siempre está ligada a la fe en sus fundamentos y en su orientación fundamental. Por eso es carisma, o don del Espíritu para la Iglesia.

Y es que la teología no se puede concebir, sino como doctrina eclesial. La fe se trasmite y se realiza fundamentalmente en la comunidad que es la Iglesia. No cabe por tanto una teología independiente de la vida de esas comunidades. K. Barth nos dice que el teólogo en relación a la palabra de Dios y a sus testimonios "jamás se encuentra en cualquier lugar en el vacío, sino muy concretamente, en la comunidad"<sup>18</sup>. Y si eso nos dice un protestante, con mucha mayor razón habremos de decir los católicos que la teología se halla esencialmente vinculada a la fe de la comunidad viva que se desarrolla en un proceso complejo y bajo la dirección de la jerarquía. No deja por eso de ser sintomático que, en su afán de cientificidad, C. Boff prescinda casi por completo de la dimensión del magisterio y de su función en la teología.

Es natural que cuanto más científica y rigurosa se quiera concebir una teología, más tratará de apoyarse en fuentes fijas y estereotipadas que se presten a una lectura objetiva. El magisterio vivo con sus alternancias y variaciones, propias del gobierno de una comunidad peregrina, se escapa a ese afán remarcado de cientificidad. Por eso la teología católica, más aún que la protestante, ha de hacerse en dependencia constante de la fe comunitaria y de las enseñanzas del magisterio que vive en esa comunidad y se desarrolla con ella.

Pero queremos además añadir que ese exceso en la búsqueda de rigor científico nos parece carecer de sentido en el terreno de la teología. Lo mismo en la tendencia apologética que en la secularizante, se busca una teología científica que sea capaz de dialogar en un cierto plano de igualdad con las demás ciencias humanas. Con esa intención se esfuerzan por acentuar cuanto signifique estudio riguroso de las fuentes, método crítico y ejercicio lúcido de la razón. Y no es que desdeñemos esa mentalidad exigente que juzgamos nos es necesaria en muchos campos. Lo que queremos poner de relieve es que no es precisamente por su exactitud científica por lo que los no-creyentes se inclinarán a escuchar el mensaje

<sup>16</sup> I, q. I. a. 5.

<sup>17</sup> M. D. Chenu. *Lug.*, cit., 59.

<sup>18</sup> K. Barth. "Introduzione alla teologia evangelica". Milano, 1968, p. 43. Citado por Alszegeh y Flick, *lug.*, cit., p. 36.

de la teología. Si éstos acuden en alguna oportunidad a los textos teológicos no será precisamente en búsqueda de ciencia.

Un ejemplo bien claro lo tenemos en la cita que el mismo C. Boff nos ofrece de su maestro Althusser. Las expresiones del filósofo marxista sobre la teología no pueden menos de llevar a Boff a exclamaciones indignadas. Para Althusser, la teología se está agotando, es "una ciencia sin objeto", "una teoría ideológica", o una "ideología teórica", a pesar de sus "prodigiosos esfuerzos teóricos y la producción más o menos rigurosa de soluciones más fantásticas, como lo es su objeto"<sup>19</sup>. Nosotros no podemos, sino estar de acuerdo con Althusser. Pues para el que no cree las afirmaciones sobre Cristo Salvador y presencia escatológica de Dios en la historia no puede ser, sino un clamoroso escándalo. Y ese escándalo no se disimulará, antes se acrecentará, al revestir ese objeto de la fe con un gran aparato crítico, citas muy sabias y argumentaciones muy brillantes.

Y si estos argumentos que hemos dado sirven para toda la teología, juzgamos que poseen una fuerza todavía mayor para la teología latinoamericana. Aunque luego haremos una crítica del método teológico propuesto por G. Gutiérrez, creemos que no se le puede negar la gran intuición de haber descubierto que el camino de la teología latinoamericana iba por la línea de la práctica más que de la teoría. Que debía seguir las corrientes de la primacía de la caridad, de los signos de los tiempos, del acercamiento a los pobres. La teología latinoamericana se siente demasiado urgida por los problemas concretos y palpitantes, como para dedicarse a profundas investigaciones sobre una palabra hebrea, o el sentido de un canon de un viejo concilio. No tiene ni el ocio ni la abundancia de medios para esas elucubraciones que sólo se muestran útiles a muy largo alcance.

Cuando insistimos en el carácter práctico de la teología nos referimos fundamentalmente a los conocimientos estrictamente teológicos, en los que entra en juego más la comprensión de la fe que la adquisición de datos positivos nuevos, más la captación del sentido cristiano de la vida que la investigación rigurosa de las fuentes históricas o el análisis de la situación social. Pues cuando se trata de temas científicos o del análisis social de pueblos a los que se quiere orientar, ahí sí juzgamos imprescindible un estudio lo más serio posible de la realidad, para no sacar conclusiones apresuradas que podrán guiar al pueblo por sendas desastrosas.

Volviendo a los inconvenientes de ese método científico para nuestra teología, añadimos que en muchos casos se aleja de las reales posibilidades de nuestros teólogos. I. Ellacuría nos advierte que "el teólogo latinoamericano cuyo ideal de producción intelectual sea el mismo que el del teólogo primer mundista muestra su desubicación histórica y la ausencia de enraizamiento situacional"<sup>20</sup>. Y uno de los condicionamientos de la

---

<sup>19</sup> C. Boff. *Lug.*, cit., p. 217, nota 13.

<sup>20</sup> I. Ellacuría. "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en "Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner". Madrid, 1975, p. 328.

teología latinoamericana es la pobreza. Una pobreza de hombres y de medios que responde a la situación misma de su pueblo y que condiciona en gran manera la producción teológica. Como lo hace notar Leonardo Boff, la teología científica "supone un teólogo desahogado económicamente, que tenga mucho tiempo, muchos libros, mucho dinero para comprarlos y mucha tranquilidad. Como todo poder, está sobre la vida, la ordena, la encuadra y la totaliza bajo su criterio: esta modalidad de hacer teología corre el riesgo de volverse fácilmente ideológica de una pequeña élite ilustrada"<sup>21</sup>.

A veces la teología latinoamericana ha criticado acerbamente la riqueza material. Pero ha podido olvidar que cabe también una riqueza de saber que lleva a la autosuficiencia y al desprecio del pueblo. También en el plano de los conocimientos tiene valor la bienaventuranza de Cristo que privilegia a los pobres. Lo que no significa un elogio de la ignorancia que en muchos casos no pasa de ser un burdo mecanismo de defensa de nuestra impotencia o de nuestra pereza. Pero sí una adaptación real a las condiciones de nuestro pueblo que prohíbe, en medio de la miseria, construir alcázares del saber en nombre del evangelio. En este sentido hay que alabar el que, en la mayoría de los casos, nuestra teología haya sido pobre por falta de una adecuada infraestructura, por carencia de tiempo para una prolongada investigación, en circunstancias en que la acción pastoral era apremiante. También la expresión exterior fue modesta, cuando no miserable, en hojas volantes, policopiados, o transcripciones de discursos orales en reuniones pastorales o con motivo de conflictos sociales.

No queremos rechazar la ciencia ni el esfuerzo riguroso por un saber exacto, como si se tratara de actitudes extrañas a nuestra cultura. Juzgamos que el saber científico nos es urgentísimo y no podemos olvidar que los que nos mantienen en situación de dependencia han alcanzado su hegemonía precisamente por el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Pero juzgamos que en el campo estrictamente teológico, no es precisamente exactitud y rigor lo que necesitamos. El fin de la teología no es un conocer exacto de datos o de experiencias exteriores que es preciso organizar, en orden a su utilización práctica. La teología no busca de suyo ni la historia, ni los acontecimientos, ni el análisis de la sociedad, ni el cambio de estructuras. En cada uno de esos terrenos hay ciencias correspondientes que estudian la materia en forma científica. El teólogo deberá en muchos casos estudiar esas ciencias, como mediaciones e instrumentos para la reflexión teológica.

Pero la teología se refiere directamente al sentido de la existencia y de la historia, busca en medio de los hechos y de los datos históricos, el valor supremo de la vida que ha de guiar a los hombres en sus acciones y empresas. Y ni el sentido ni el valor se pueden manejar, como términos de una argumentación, mezclados con otros elementos objetivos. El sentido y el valor no se pueden manipular por la inteligencia, ni incluir en razo-

<sup>21</sup> Leonardo Boff. "¿Qué es hacer teología desde América Latina?". En "Liberación y cautiverio". Lug., cit., p. 148s.

namientos intelectuales. Son dimensiones heterogéneas que no se pueden mezclar. Las definiciones claras, las distinciones y divisiones de los conceptos, el alcance de las expresiones bíblicas podrán ser de interés fundamental para la teología. Pero si nos quedamos en esa dimensión, nos movemos aún en el campo de la ciencia de las religiones o de la teoría ideológica. Sólo cuando en medio de esos datos, se esclarece y se orienta el sentido de la vida para la comunidad creyente, la teología empieza a existir y a cumplir su función esencial.

Y es por eso por lo que creemos que puede florecer una teología latinoamericana, aunque no domine todo el campo de los conocimientos científicos en todas las ciencias auxiliares. En otros campos del saber profano, la situación latinoamericana es mucho más desventajosa, pues allí se trata de conocer datos que no se pueden suplir en manera alguna. En la teología sí cabe una reflexión sin todo el aparato científico de las escuelas tradicionales, por medio de una reflexión evangélica de nuestra propia cultura y de sus interrogantes originales, a la luz del evangelio. I. Ellacuría señala con razón que, en su afán de cientifismo, la teología latinoamericana tiende a dialogar preferentemente con los grandes teólogos europeos y descuida quizás el diálogo fundamental con el pueblo, cuyo sentido cristiano de la vida es preciso orientar. De esa manera se hace también elitista, pues "traslada el carácter del interlocutor, que ya no es el pueblo latinoamericano, sino el sabio europeo"<sup>22</sup>.

Es evidente que todo saber metódico por su propia naturaleza tendrá algo de elitista. Las grandes multitudes son reacias a cuanto signifique rigorismo y exigencia de método. Pero volvemos a recalcar la diferencia entre la teología y las demás ciencias a las que quizás trata de emular, alejándose de su misión. La teología en su sentido estricto será siempre de pocos. Pero insistimos en que nuestra fuente de originalidad más genuina está en la riqueza cultural de nuestro pueblo y que para desarrollarla no se necesita sólo de la ayuda de las ciencias sociales, sino quizás más hondamente de la filosofía, de una genuina sabiduría popular, de la poesía, del esclarecimiento sapiencial de los símbolos. Y de esa manera llegará más directamente al pueblo y servirá más a nuestras iglesias.

Se ha insistido, sin embargo, en ciertos medios, en la urgencia de una teología bien cimentada en la investigación científica, para evitar uno de los más graves peligros que la teología experimenta en nuestro medio: la instrumentalización que la pone al servicio de ideologías, despojándola de su poder crítico y renovador. Estamos convencidos de que ése es un peligro muy grave para la teología en las circunstancias de cambio social y de enfrentamientos ideológicos en que vive nuestra Iglesia. Pero dudamos mucho que por la exigencia de mayor rigor científico se alcance esa desideologización. Pues hoy hemos abierto los ojos para descubrir que teologías europeas de muy alto nivel científico estaban dominadas por intereses ideológicos. Grandes teólogos se dejaron seducir en Alemania por el marxismo, a pesar del rigor científico de su teología. A. Schweitzer

---

<sup>22</sup>I. Ellacuría. Lug., cit., p. 333.

mostró también que las cristologías europeas del siglo XIX habían proyectado sus propios ideales morales sobre la figura de Cristo, con no pocos rasgos ideológicos.

Y entre nosotros, la misma obra de Clodovis Boff, que se nos presenta tan llena de aparato crítico y terminología científica, ¿no nos sorprende a veces con la manipulación de textos bíblicos con la misma seguridad con que los manejaría un fundamentalista entusiasta?<sup>23</sup> Más aún, en problemas que trata muy detenidamente, como la elección de la línea de investigación en las ciencias sociales, ¿no volvemos a encontrarnos con planteamientos claramente ideológicos, donde se simplifican dualistamente las cosas; para llegar a la elección que previamente se tenía hecha? Vamos a citar alguno de sus textos que nos ponen de manifiesto el poco valor del rigor científico a la hora de la opción ideológica.

“Es relativamente fácil distinguir dos orientaciones fundamentales, a saber: una tendencia funcionalista que subraya la idea de orden, de armonía, de equilibrio y que procura analizar la sociedad bajo la forma de un todo orgánico, cuyas partes serían complementarias entre sí. Una tendencia dialéctica que pone en el centro de todo la idea de conflicto, de tensión, de lucha y que ve la sociedad como un todo complejo y contradictorio”<sup>24</sup>. Con esta esquematización dualista, se fuerza una opción tomada de ante mano. “De esta manera, si la opción se hizo, por ejemplo, en términos de ‘liberación de los pobres’ (de acuerdo a un registro ético) o ‘por la emancipación de la clase obrera’ (de acuerdo a un registro político o ideológico), no será precisamente en el funcionalismo donde podamos encontrar los instrumentos teóricos necesarios para la comprensión de lo que está en causa en esa opción, a saber, la realidad muchas veces dramática de las masas explotadas”<sup>25</sup>. Y de la misma manera se ideologiza la postura de Jesús: “Por eso se oye hablar de la preferencia de Jesús por los pobres, de su actividad arrogante frente al orden reinante en el mundo, de su mensaje de justicia y fraternidad, etc. Estos criterios son suficientemente claros y ciertos para que las comunidades cristianas más conscientes de los problemas de la periferia, con sus pastores y teólogos, no puedan engañarse. Sufriendo y luchando al lado de los no-cristianos y de los seguidores de las ciencias sociales más lúcidos, estos cristianos escogerán decididamente una lectura conflictiva de la realidad que están viviendo”<sup>26</sup>.

No tenemos ninguna objeción contra ese tipo de opción. Pero nos preguntamos, ¿no rezuman esos textos, dentro de una obra de indiscutible rigor científico, la misma fácil proclividad a la ideología que muchos otros textos latinoamericanos, juzgados con razón como superficiales? El rigor científico y metodológico ¿no nos dejan en el mismo desamparo a la hora de la confrontación con las ideologías?

<sup>23</sup> C. Boff. Lug., cit., pp. 194; 198; 199.

<sup>24</sup> C. Boff. Lug., cit., p. 126.

<sup>25</sup> C. Boff. Lug., cit., p. 128.

<sup>26</sup> C. Boff. Lug., cit., p. 130.

Concluimos, pues, que no es la línea científica la más apta para la teología, ni en concreto para la teología latinoamericana, aunque reconocemos la necesidad de numerosos conocimientos científicos, instrumentos de la teología, y de un método teológico que siempre deberá tener algo del rigor propio de las ciencias.

#### La Teología como Reflexión sobre la Praxis

Creo que mucho más cercana a la realidad latinoamericana es la línea teológica inaugurada por G. Gutiérrez y que trata de contraponer a una teología teórica, una que parta de la praxis y que trate de regresar a ella en orden a cambiarla. Trata de empalmar con otras corrientes tradicionales que en el catolicismo han insistido en el rol central de la caridad, en una espiritualidad contemplativa en la acción, en la reflexión sobre los signos de los tiempos, en la dimensión nuevamente descubierta de la escatología y en otras posturas afines.

Su gran originalidad ha estado en descubrir la ingente novedad de nuestra Iglesia con todos sus conflictos y desafíos. Y por eso ha rechazado, como tarea fundamental de la teología latinoamericana, la investigación de problemas exegéticos en sus fuentes bíblicas o tradicionales, o el estudio de la historia de los dogmas, o la sistematización universal de todas las creencias cristianas. Siendo todos esos temas de gran interés para la teología, no podían ser los característicos de una Iglesia en situación crítica. Resultaban demasiado mediatos y distantes, un tanto lujosos para un Continente desgarrado por el hambre y los conflictos sociales. Por otra parte, dada nuestra condición dependiente, aún en teología, nuestros aportes siempre iban a ser secundarios y carentes de originalidad.

"En este contexto, la teología será una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Será una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora"<sup>27</sup>. Se trata de una teología que parte de la praxis de los cristianos y de la praxis de los pueblos y trata de iluminarla con la luz de la palabra de Dios, acogida por la fe. Y se pretende, a través de esa reflexión, volver hacia el pueblo y dinamizarlo para su liberación. Aquí la preocupación científica cede el paso al interés práctico de una acción que se hace impostergable. Ha sido este vuelco sobre la praxis el que ha dado a la teología de nuestro Continente una actualidad que le ha llevado con frecuencia a las páginas de periódicos y revistas y le ha hecho impactar en los medios intelectuales del primer mundo.

A la vez que esa dedicación a los problemas prácticos de un Continente desgarrado por diferencias de clases y herido de miseria, la teología de G. Gutiérrez mostró desde sus orígenes una gran preocupación por la espiritualidad, en contraste con las tendencias científicas. Ya en su primera obra nos dice: "Las categorías teológicas no son suficientes. Es necesaria una actitud vital, global y sintética que informe la totalidad y el detalle

<sup>27</sup> G. Gutiérrez. "Evangelio y praxis de liberación", en "Fe cristiana y cambio social en América Latina". Salamanca, 1973, p. 244.

de nuestra vida. Una espiritualidad"<sup>28</sup>. La praxis liberadora no se vincula exclusivamente con la reflexión teórica, sino con la experiencia espiritual. La cercanía entre teología y espiritualidad nos acerca así a una concepción más sapiencial del quehacer teológico.

Pero, sin querer disminuir los méritos de esta línea teológica, queremos señalar algunas críticas contra su método que nos muestran que no es el mejor para la situación latinoamericana. En muchos casos, las críticas no van tanto contra el método, cuanto contra la utilización real que se ha hecho de él en estos años de efervescencia religiosa y entusiasmo político. Pero juzgamos que el método mismo daba ya pie para muchas de esas utilidades, pues siempre método y contenido van estrechamente ligados. Las mismas circunstancias dramáticas y la irrupción violenta de la teología en todos los medios eclesiales pudieron también contribuir muy eficazmente en las desviaciones de ese método de hacer teología, a partir de la praxis liberadora.

La primera discrepancia que mostramos con el método diseñado por G. Gutiérrez es su clara opción por una teología crítica. Evidentemente que toda teología debe ser crítica, si es que quiere ser teología, a diferencia de la religiosidad espontánea. Pero el tono que predominó, desde los primeros escritos, en esta corriente, fue el de un análisis social que trataba de minar no sólo instituciones cristianas tradicionales, sino la misma fe del pueblo, por sus posibles o reales vinculaciones con motivaciones ideológicas. Nuestro Continente "cristiano" se prestaba fácilmente a una crítica cruel, por el escandaloso contraste entre la fe profesada y la realidad del cuerpo social de nuestros países, llenos de las más horribles llagas. En ese sentido, se tendió con frecuencia a una crítica a veces brutal y poco matizada contra lo que era herencia y riqueza cultural de nuestro pueblo.

De esa manera la crítica vino a afectar en muchos casos la fe sincera de no pocos creyentes que perdieron su tradicional seguridad y sintieron que les faltaba el suelo bajo sus pies. Pero en muchos casos no lograron encontrar nuevos fundamentos sobre los que apoyarse. Algunos se lanzaron apasionadamente a las filas marxistas, pero allí también la crítica les hizo volver al vacío y a la desilusión. Comblin describe así esta experiencia: "Muchos jóvenes cristianos que se habían comprometido en movimientos revolucionarios, se encuentran descorazonados e incluso desintegrados psicológicamente, destruidos por los fracasos de la estrategia en la que habían creído. Es claro que para muchos la revolución procede de un sentimiento violento de compasión, de una rebelión contra la injusticia, de remordimiento de jóvenes que tienen el porvenir asegurado y que comparan su suerte con la de los miserables sin porvenir. No basta con aplicar algunos argumentos evangélicos sobre este tipo de conciencia para crear una práctica revolucionaria. Hay un tipo de predicación cristiana que es apta para despertar una conciencia mesánica mucho más que para forjar una acción eficaz"<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> G. Gutiérrez. "Teología de la liberación". Lug., cit., p. 266.

<sup>29</sup> J. Comblin. "Teología de la práctica de la revolución". Bilbao, 1979, p. 40.

Y lo que pudo suceder en esos medios más intelectuales, se pudo observar con efectos más demoledores en el mismo pueblo. En no pocos casos, la crítica de los símbolos religiosos aún por aquellos que se esperaba los defendieran llegó a destruir la fe ingenua, incapacitada para distinciones sutiles, sin lograr despertar una conciencia generosa en el campo social. Las élites creyeron muchas veces que el pueblo poseía los mismos resortes espirituales que ellas. Pero el pueblo perdió en muchos casos su riqueza espiritual sin ser capaz de asimilar formas secularizadas de religión que no respondían a su cultura ni a su medio. Es siempre más fácil demoler que construir y algo de ese espíritu destructor se escondió en los esfuerzos de una teología que aspiraba conscientemente a ser crítica.

Se olvidaba un hecho fundamental y es que la fe de nuestro pueblo se ve acosada por mil amenazas que provienen de un mundo secularista y defensor de los valores utilitarios y consumistas. Un ataque demoledor de la fe popular muy ligada a la tradición y costumbres regionales, en nombre de valores extraños de una cultura dominante. Si a esos ataques que venían de fuera, se les unían las críticas destructivas de los mismos agentes de pastoral que veían tan sólo supersticiones e idolatrías, opio y sumisión en la fe del pueblo, era natural que el pueblo se sintiera en la mayoría de los casos amenazado en su fe, desorientado y sin fuerza para las nuevas aventuras generosas que se le proponían.

En segundo lugar, nos parece que tampoco fue afortunado en el nuevo método teológico un cierto tinte pragmatista que procedía de la visión científica y moderna de la realidad. Y no es que nos opongamos a un enfoque práctico de la teología que más bien propugnamos. Pero criticamos un afán frecuentemente desmedido de sacar conclusiones prácticas a toda costa, como si de lo contrario la teología fuera inútil. Se quería así emular a la ciencia que constantemente nos sorprende con realizaciones prácticas. Este afán venía ya un poco implícito en la formulación del método que se orientaba en la línea del principio marxista: los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar la realidad y lo que hace falta es cambiarla. Faltaba el sentido sapiencial que se dirige a la vida misma y su valor aún por encima de los resultados prácticos.

J. L. Segundo nos dice que la primera teología de la liberación fue una especie de "teología urgente". "Tenían la sensación de que de lo que hicieran hoy iba a depender el futuro y que, por lo tanto, no había tiempo que perder en reflexionar a largo plazo, sino que era urgente actuar a corto plazo"<sup>30</sup>. Se perdió la dimensión contemplativa, la reflexión prudente y la captación sapiencial de la realidad. La urgencia puede disculpar muchos de los abusos. Pero la misma orientación del método, inspirado en las ciencias sociales para cambiar el mundo, imprimía ya un cierto ritmo vertiginoso, no temperado por otras actitudes contemplativas.

En concreto, el papel que se les atribuyó a las ciencias sociales fue excesivo. Si gracias a ellas se consiguió un acercamiento a los problemas

<sup>30</sup> J. L. Segundo. "Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en Latinoamérica". En "Liberación y cautiverio". Lug., cit., p. 94.

concretos de nuestros pueblos y una dinamización de la acción de los cristianos en el mundo, en no pocos casos sometieron a la teología bajo el yugo de las ideologías. Es muy cierto lo que nos dice J. Alfaro que "la teología no puede hoy decir su propia palabra sobre Dios y el hombre sin tener en cuenta lo que las ciencias dicen sobre la relación del hombre al mundo, sobre los condicionamientos subjetivos y sociales de su existencia"<sup>31</sup>. El marco filosófico queda en muchos casos excesivamente lejano e impulsa a la teología por vías demasiado abstractas.

Pero en la mayoría de los casos, no se trató de enriquecer la filosofía con los nuevos aportes de las ciencias sociales. Se pretendió suplir su función y se tendió a despreciarla. Las nuevas ciencias humanas entraron así en el terreno teológico, desplazando a la filosofía, pero con la diferencia de que ya no se presentaban como *ancilla*, sino como verdadera *domina* en el quehacer teológico. Así pasaban a desplazar no sólo a la filosofía sino a la misma teología.

En otros casos, sin llegar a ese extremo, se les ha conferido a las ciencias sociales una autoridad englobante y última, como si se tratara de la filosofía. Y en el fondo las ciencias sociales siempre serán una visión limitada y pragmática de los hechos humanos. Siempre les faltará esa capacidad sintética y englobante con que la filosofía estructura la realidad total. Como señala la *Optatam totius*, la filosofía tiene como misión el alcanzar "un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico siempre válido"<sup>32</sup>. La filosofía no sólo llega hasta Dios a donde las ciencias sociales no alcanzan, sino que da una visión más englobante y organizada de todas las dimensiones humanas. Por eso cuando se desdeña la visión filosófica, se corre el riesgo de universalizar visiones parciales y limitadas, es decir, de ideologizar esas mismas ciencias sociales.

Más aún, podemos añadir que todos los sistemas o teorías sociales se apoyan sobre fundamentos filosóficos más o menos confesados. Y se corre siempre el riesgo de aceptar como hechos científicos, lo que no son sino teorizaciones filosóficas, o presupuestos ideológicos no demostrados. Y como muchas de las filosofías que se esconden bajo las formulaciones de las ciencias sociales son abiertamente contrarias a la visión cristiana del mundo, puede surgir muy fácilmente un conflicto entre la fe y la filosofía cristiana que se disfraza de conclusión científica. Se dejó por un lado la filosofía cristiana por alejada de la realidad y se viene de esa manera a aceptar la filosofía que se trasmite de contrabando en las afirmaciones que se dan como científicas.

Señalamos también en la orientación fundamental del método de la teología de la liberación un ansia de partir de la realidad misma y no de teorías o enseñanzas remotas. Había ahí una sana tendencia a rehuir viejos enfoques abstrusos y acercarse de frente a los vivos problemas de nuestra realidad. Pero no pocas veces se olvidó que no era de la realidad

<sup>31</sup> J. Alfaro. "Problemática actual del método teológico en Europa". En "Liberación y cautiverio". Lug., cit., p. 420.

<sup>32</sup> *Optatam totius*, n. 13.

de donde se partía en los nuevos estudios, sino de su lectura ideológica, dando así a la ideología un cierto carácter absoluto e irreformable, pues se la equiparaba con la misma realidad. Como ciertamente advierte Clodovis Boff, la teología "no parte, o por lo menos no parte *inmediatamente*, de la 'vida', de los 'hechos' o de cualquier otra cosa que sea exterior al pensamiento, como supone el empirismo. El proceso teológico parte de lo 'ideológico', bien sea una palabra, una idea, una noción abstracta, una intuición, o también un tema o una cuestión cualquiera, en fin, cualquier cosa que haya sido percibida y pensada en una primera aproximación"<sup>33</sup>. Y esto vale de manera especial para algunos teólogos de la liberación que partían de lecturas muy unilaterales de la realidad.

Ese mismo imperio de la realidad llevaba también a una anteposición de la praxis sobre la teoría que se prestaba a una reducción de la teología a mera servidora de una praxis que se había emprendido independientemente de ella. C. Boff formula también aquí el peligro de desviación. "De hecho, si nos centramos en una praxis común y si esta praxis determina en última instancia la organización de las prácticas teóricas, estas últimas acaban entonces ordenándose dentro de un cuadro estratégico que les señala un lugar en la lógica de los imperativos de la praxis señalada"<sup>34</sup>. Y ciertamente en cuantos casos se le impuso a la teología lo que debía decir, para que pudiera apoyar determinados movimientos socio-políticos y no los desalentara con sus críticas, tachadas de inoportunas!

I. Ellacuría admite como legítima la utilización de análisis teóricos no cristianos ni latinoamericanos. Pero añade que "si esos análisis se reciben acriticamente y se repiten dogmáticamente, constituyen nuevas formas de dependencia y llevan al olvido de características típicamente latinoamericanas y de valores estrictamente cristianos"<sup>35</sup>. En muchos casos se han simplificado utilitaristamente los datos de una teoría más o menos científica porque se consideraba conveniente para una praxis considerada como revolucionaria y por eso, sin más, necesaria. Y se hacían esas consideraciones con una mentalidad ingenua e idealista.

En concreto, muchos han sido los que se han quejado de la indeterminación que el término "praxis histórica" tiene en la teología de G. Gutiérrez. Se lo podía entender, en un primer sentido amplio, como equivalente a la actividad de todos los cristianos, según sus campos de actividad, en una Iglesia que vive en el mundo. De esa manera, la teología de la liberación se podía acercar a la teología práctica del obrar cristiano. Así hubiera sido mucho más abarcante, pero hubiera perdido su mordiente y su conflicto radical con el mundo latinoamericano de injusticia y explotación.

De hecho, el enfoque de G. Gutiérrez se dirige muy concretamente a la praxis, como acción política, en ese campo privilegiado para la transformación de la sociedad. De esa manera, la teología de la liberación

---

<sup>33</sup> C. Boff. Lug., cit., p. 160.

<sup>34</sup> C. Boff. Lug., cit.

<sup>35</sup> I. Ellacuría. Lug., cit., p. 330.

circunscribía inevitablemente su campo, ya que es un hecho patente en la vida social que sólo grupos minoritarios se interesan por una política activa y creadora, fuera de circunstancias muy extremas en que se halla en juego el porvenir mismo de los pueblos. De esa manera un método que había surgido para canalizar la teología latinoamericana se encerraba en reducidos grupos de jóvenes, intelectuales y obreros, alimentados por ideologías muy extrañas a la manera de ser y de actuar de las mayorías.

Pero la noción de praxis se estrecha mucho más y queda reducida a casos muy excepcionales, cuando se nos advierte que no toda acción humana es praxis, sino solamente la que es "creadora y no meramente reiterativa, reflexiva y no exclusivamente espontánea, emancipatoria y de ningún modo alienante"<sup>36</sup>. Los mismos términos se prestan a tales interpretaciones ideológicas, que acabamos por desconocer casi del todo lo que puede ser en la realidad una auténtica praxis. Para no pocos sola la praxis marxista reúne esas privilegiadas condiciones.

En el entusiasmo proporcionado por esa ideología dogmática y estimulante, se simplificaron excesivamente las cosas y olvidando todo un mundo de conflictos irreconciliables, se contraponía sin más el subdesarrollo dependiente a una liberación que aportaba a la vez la independencia y el desarrollo. Y sin embargo hay ahí un antagonismo que no se puede eclipsar con la confrontación entre el bien y el mal. Con un dilema quizás también exagerado, pero que pone de manifiesto la gravedad del problema en la búsqueda de nuestra liberación, Comblin nos pone delante una opción muy diversa. "Se supone que una vez rechazado el yugo de la dependencia, los países dominados podrán llevar a cabo un proceso análogo al de las naciones industrializadas". Pero el verdadero dilema parece ser otro: "liberarse y no desarrollarse, o bien escoger el desarrollo y someterse. Se trata de un callejón sin salida"<sup>37</sup>.

Por otro lado, el método de la teología de la liberación incurrió en un elitismo que estaba ya implícito en las actitudes dichas anteriormente. Grupos que se autoafirmaban remarcando su diferencia con el resto de la Iglesia a la que condenaban con el denigrante título de "burguesa". De esa manera, seguros de su propia opción, contraponían su actitud heroica y comprometida a la del resto de la Iglesia, aunque su heroísmo en muchos casos no pasaba de los entusiasmos y de las fórmulas. Y de ese modo, al alejarse de la vivencia eclesial multitudinaria, se alejaban también del pueblo que con dificultad entendía su jerga ni asimilaba sus actitudes extremistas. Preferían entonces reunir en torno a sí a los genuínos fieles y desdeñaban a la masa como alienada.

Es posible que describa situaciones exageradas. Pero autores de esa misma corriente liberacionista muestran críticas muy semejantes. I. Ellacuría advierte que "los planteamientos políticos y también los planteamientos teológicos no se ven siempre libres de elitismo, aunque se hable permanentemente del pueblo. Teólogos y creyentes latinoamericanos

<sup>36</sup> Casiano Floristán. "Método teológico de la teología pastoral". En "Liberación y cautiverio". Lug., cit., p. 247.

<sup>37</sup> J. Comblin. Lug., cit., p. 134.

deberíamos preguntarnos, si frente a la significatividad académica que busca ser reconocida por élites académicas, no se está propagando una significatividad política que busca ser reconocida por élites revolucionarias”<sup>38</sup>. A veces se ha llegado a formas nuevas de excomunión de aquellos que no entraban en las nuevas sectas. Y lo triste es que se hacían muchas veces esas selecciones con criterios muy poco populares. ¿No se buscaba así una especie de monopolio de la teología latinoamericana? ¿No se acaparaba la tarea liberadora en manos de unos pocos elegidos?

Señalamos también como crítica al método de reflexión sobre la praxis, el que, a pesar de sus sinceros esfuerzos de hallar una espiritualidad liberadora, en la práctica casi siempre quedó opacada esa espiritualidad por la actividad excesiva y por la obsesión política. La mística piadosa de la pobreza evangélica quedó muchas veces sometida a la mística imperiosa de la lucha de clases. Juzgamos por eso que no se alcanzó a formar una nueva forma de espiritualidad. Reconocemos que la empresa era difícil. El campo político se mueve con frecuencia en un plano muy diverso al de la espiritualidad, y la mística que surge en las causas políticas suele ir impregnada de sentimientos egoístas y conquistadores que se agrandan en la repercusión de los movimientos de masas que provocan tendencias muy apasionadas.

Queremos terminar nuestra crítica del método iniciado por G. Gutiérrez, señalando que se ha hecho excesivo hincapié en dar la primacía a la realidad, en el proceso reflexivo de la teología, como si ahí estuviera la clave para alcanzar las metas deseadas. Nosotros estamos más de acuerdo con esta postura de I. Ellacuría: “no tiene mayor importancia teórica el discutir cómo de hecho deba comenzarse la reflexión teológica: si por el análisis de la situación o del mensaje. La cuestión puede surgir de un mal planteamiento: el de pensar que en nuestro caso histórico sean separables esos dos elementos”<sup>39</sup>.

El gran aporte de la metodología de G. Gutiérrez, ha sido el incluir el elemento indispensable de la realidad, en la reflexión teológica. Pero el que deba ser el punto de partida, juzgamos que no es esencial. Pues cuando se empieza a reflexionar sobre la realidad, ya se posee al menos una precomprensión del mensaje que ha de influir en la lectura de los hechos. Y, a su vez, cuando se empieza por el mensaje, debe haber siempre una conciencia de la situación real que debe influir activamente en todos los pasos de la reflexión.

Podríamos decir que lo esencial está en la toma inicial de postura ante nuestros problemas. Postura que no es ni puede ser científica, sino complexiva, racional, ética y, entre nosotros, cristiana. Es como nuestra opción fundamental ante la situación de miseria que nos rodea, la respuesta de nuestra personalidad al mundo que nos rodea. Sobre la base de esa primera opción preferencial por los pobres, se puede empezar el estudio teológico lo mismo por los datos bíblicos que por los dogmáticos, o los

<sup>38</sup> I. Ellacuría. “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”. En “Liberación y cautiverio”. Lug., cit., p. 680s.

<sup>39</sup> I. Ellacuría. “Tesis sobre la posibilidad...”. Lug., cit., p. 348.

sociales. Pues la precomprensión que ya se lleva guiará a seleccionar en la Biblia, en la tradición o en la realidad, aquellos datos que se consideran fundamentales para la opción decisiva. Por el contrario, quien carece de esa opción, será igual que comience por la Biblia o por la realidad, pues nunca alcanzará por los datos científicos la fuerza para un compromiso.

Las ventajas que se pueden señalar en el comienzo por el estudio de la realidad social se pueden compensar por los inconvenientes. Es cierto que de esa manera se adquiere un conocimiento más detenido y directo de los problemas del pueblo y de la Iglesia y se entrevén las pistas que las ciencias sociales ofrecen. Pero existe también el peligro de que la visión un tanto dogmatizada de la realidad social impida un acercamiento sincero y humilde a los datos del mensaje revelado. Por eso para evitar la unilateralidad, se podría recomendar el que ambos métodos se utilizaran alternativamente. De esa manera se tiende a flexibilizar la mente e impedir que determinados esquemas de pensamiento se hagan dominantes e impidan un acercamiento más polifacético a los hechos reales.

Los estudios que parten del mensaje han de mostrar la primacía que éste tiene en el orden del sentido. Los que comienzan por la realidad social, han de acostumbrar a tomarlos muy en cuenta y no enfascarse en teorías al margen de su testimonio directo. Pensar que otras teologías deberían ocuparse del mensaje y reducir la teología latinoamericana al estudio de los hechos sociales, sería renunciar a hacer verdadera teología y contentarse con una sociología de inspiración más o menos cristiana.

Para terminar esta larga crítica, aclaramos que no es nuestro fin el descalificar al método teológico de reflexión sobre la praxis. Creemos que, en medio de los abusos señalados, ha contribuido a una dinamización de la teología latinoamericana y ha abierto campos nuevos a la investigación. Sin embargo, por las críticas señaladas que juzgamos son bastante conexas con el método mismo, juzgamos que no es en realidad el mejor camino para nuestra teología latinoamericana. Preferimos el método sapiencial del que queremos decir algo para terminar nuestra reflexión.

#### La Teología como Sapiencia

Tras las críticas que hemos hecho a los métodos anteriores, vamos a desarrollar el tema del método sapiencial, tan tradicional en la Iglesia. Lo mismo el método científico que el de reflexión sobre la praxis se han desarrollado entre nosotros por una influencia dominante de los países europeos. Ha sido en esos campos tan grande su influencia que han podido reprimir nuestros anhelos de autoexpresión. En concreto, sobre el método de la teología de la liberación, nos dice J. C. Scannone: "El planteo centrado en el binomio dependencia-liberación corría el riesgo de dejar de lado lo positivo de la originalidad cultural latinoamericana, es decir, aquello propio que no se reduce a la negación dialéctica de lo alienadamente dependiente, aunque lo implica. O bien corría el riesgo de señalar esa originalidad solamente en forma abstracta, sin haber pasado por una hermenéutica histórico-cultural"<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> J. C. Scannone. "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana".

Esos valores olvidados pueden ser desarrollados por un método sapiencial que trate de enraizarse en lo más profundo de nuestra tradición cultural cristiana. Aunque de nuevo decimos que eso no significa el rechazar las funciones más científicas y prácticas de la teología.

La palabra sapiencia difiere en gran manera de la palabra ciencia. Más que referirse al conocer intelectual y abstracto, proviene de la palabra latina *sapere* que da origen al verbo saber, en el sentido de gustar. Es por tanto algo más propio del gusto que de la inteligencia. Pero se trata aquí de un gusto espiritual que penetra hasta la hondura de las cosas y las califica de acuerdo a esa experiencia gustativa. Ese gusto puede referirse a la vida misma con todas sus dimensiones.

Si enfocamos de esta manera el sentido de la teología, podremos reducir en gran manera la ruptura que suele darse entre la teología del pueblo y la teología propiamente dicha. Todos admiten que de alguna manera todos los cristianos son teólogos, en cuanto más o menos conscientemente se interrogan sobre su fe y tratan de explicársela racionalmente. Pero si entendemos la teología como ciencia, entonces la ruptura entre esas dos formas de pensar la fe ahonda. Pues la ciencia parte siempre de una ruptura con la interpretación popular de los hechos y busca moldes nuevos de comprensión y de expresión, con actitud crítica. Sin embargo, la sabiduría se da ya de alguna manera en el pueblo creyente, como gustosa interpretación de la fe. Una teología sapiencial podrá continuar por esa misma línea, esclareciendo y ahondando la misma vivencia cristiana del pueblo.

G. Gutiérrez nos dice expresamente: "en todo creyente, más aún en toda comunidad cristiana hay pues un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de la fe"<sup>41</sup>. Y Chenu lo desarrolla con varios ejemplos. "Usted está enrolado en un grupo de acción católica y su actitud está influenciada por una determinada actitud respecto a la visión cristiana de la salvación del mundo. Y esto no solamente movido por su celo apostólico, sino por una percepción característica de las condiciones de la gracia de Cristo: usted ha redescubierto el misterio de la encarnación". Y se refiere a ese "usted", como a un "teólogo sin saberlo"<sup>42</sup>. Por eso, añade, no sólo Tomás es teólogo, sino también "el cura de Ars posee una teología y esa viejecita (vetula, decía Sto. Tomás) que desgrana el rosario sobre las palabras de Dios, tiene también la suya. Agustín es teólogo no sólo cuando escribe su profundo *De Trinitate*, sino también cuando comenta a su pueblo el evangelio de San Juan"<sup>43</sup>.

Queremos señalar algunas de las características de la sapiencia, en contraposición con la ciencia, para aclarar así nuestra visión de la teología. Frente al saber científico que es esencialmente especulativo y teórico, ya que busca la comprensión de una determinada realidad, desprendiéndose del primer deslumbramiento de las cosas, la sapiencia es un saber más

<sup>41</sup> G. Gutiérrez. "Teología de la liberación". Lug., cit., p. 21.

<sup>42</sup> M. D. Chenu. Lug., cit., p. 16s.

<sup>43</sup> M. D. Chenu. Lug., cit., p. 40.

complejivo que abarca la vida entera y muy especialmente los valores morales. No brota por tanto de una experimentación metódicamente dirigida, sino de una experiencia de la vida, y de la vida cristiana especialmente, íntimamente gustada y confrontada con la realidad en sus variables situaciones. Es por eso menos rigurosa y exacta, pero más complejivamente humana. Mientras la ciencia no se da más que en los que se consagran a ella, la sapiencia puede darse en personas de escasos conocimientos sistemáticos, pero más enraizadas en el misterio de la vida. Así, por ejemplo, Santa Teresa nos puede ofrecer un grado de saber teológico muy superior al de muchos teólogos profesionales.

En ese mismo sentido, la sapiencia busca un saber unitario y sintetizador que comprenda, que deguste lo que es la vida y sus metas esenciales. No es el saber analítico de puntos determinados, ni de la investigación exacta de textos o de situaciones, como lo hace la ciencia. Pretende dar una visión integral de la existencia, ligada al sentido mismo de la vida. Más cercana en esto al saber filosófico que al científico, es un conocimiento global y englobante que se refiere al obrar humano en su conjunto, más que a conocimientos parcelarios rigurosos.

Por lo mismo tiene como meta fundamental el esclarecer los fines de la existencia humana, más que los medios. Es decir, no es tanto utilitaria, en el uso de los objetos que enriquecen el modo de vivir, cuanto buscadora del sentido y de aquello por lo que la vida merece la pena vivirse aún en las condiciones más adversas. Y de la misma manera le preocupa el conocimiento complejo de los fines que son las personas, y del modo de relacionarse con ellas. Por eso a las mentalidades utilitarias les puede aparecer como un conocimiento inútil, pues no proporciona medios concretos de vida, sino que amplía el horizonte luminoso en el caminar humano.

En lo dicho ya está sobrentendido que la sapiencia no es función de la mera razón especulativa, sino que se ejercita también con la sensibilidad y con el espíritu creyente, con el corazón que gusta y discierne las personas y sus circunstancias. Es por eso un saber más integral y más plenamente humano. Más aún, como precisaremos después, interviene la luz de la fe en la sapiencia cristiana y abre la comprensión de los misterios humanos y de la revelación.

Frente a la exactitud que es el orgullo de la ciencia, la sapiencia se mueve en el plano más riesgoso de la libertad, donde las medidas exactas quedan excluidas. También en la sapiencia, como en la filosofía, contra lo que sucede en la ciencia que materializa constantemente sus resultados, se trata muchas veces más de un sabio interrogar que ensancha la mirada que de unas respuestas precisas que posibilitan el uso del mundo material. Un saber que impulsa a una acción libre y comprometida en un clima de inseguridad existencial, donde es el sujeto quien confiere la última certeza del obrar.

Por último señalamos que la sapiencia suele vivirse siempre arraigada en una tradición, a diferencia de la ciencia que es el descubrimiento de hechos que la razón teórica realiza. Participar de la sapiencia es estar inmerso en una corriente de sabiduría, como es la tradición eclesial, en la que se reciben, como por ósmosis, todo un conjunto de aportes que

son previos a la propia actuación racional. Por eso la sapiencia es más comunitaria y se realiza en el seno dialogante de la Iglesia, o de otras comunidades vivientes. Frente a la independencia individualista de la ciencia que actúa según sus propios criterios.

Sólo así se comprende que la teología sea un saber eclesial y que esté estrechamente ligada a la conciencia de la fe de la comunidad misma y bajo la orientación directiva de la jerarquía. Más aún que sea "una ciencia" que no se puede enseñar "sine licentia docendi" concedida por la autoridad eclesiástica.

Si concebimos así la teología como sapiencia, creo que debemos añadir que siempre deberá ser querigmática y apologética, notas que se hermanan difícilmente con la ciencia. La teología nunca puede ser un saber por saber como ciertas artes. La teología ha de ir siempre dirigida a la revitalización y transmisión de la fe. Es decir, ordenada a la predicación. K. Rahner lo formula así: "puesto que la teología es una reflexión de responsabilidad crítica de la fe y está esencialmente dirigida al testimonio y a la predicación, toda teología es necesariamente querigmática"<sup>44</sup>. La teología está siempre al servicio del mensaje que trata de comprender para transmitirlo.

Y por la misma razón, también afirmamos que toda teología ha de ser apologética. Pero no como una categoría diversa de la anterior, sino como dos caras de una misma realidad, ya que hoy no puede darse comprensión de la fe ni predicación, sin una dimensión apologética. Pero el sentido de esta apologética es muy diverso al que se entendió en la Escuela a lo largo del siglo XIX. La visión sapiencial no concuerda con la organización de un arsenal para combatir y convertir a los adversarios. Tal visión está demasiado influenciada de categorías racionalistas y científicas. La verdadera apologética trata de defender la fe, primero, ante nosotros mismos que nos sentimos siempre acosados por las dudas, y en segundo lugar, para poder dar una explicación a los que nos piden la razón de nuestra esperanza.

Por eso, como ya lo insinuábamos antes, la teología surge primero en la misma predicación de los Padres que reflexionan ante su pueblo la vivencia de la fe, en un ámbito religioso, como el templo, y en el ambiente de la eucaristía. Piezas incomparables de teología son así las homilias del Crisóstomo sobre San Mateo o las cartas paulinas, las homilias de Agustín sobre el evangelio de Juan, las narraciones sobre los Salmos, las cartas de Cipriano a sus colegas, las catequesis de Cirilo de Jerusalén, o las cartas y sermones de San León. Teología toda ella sapiencial, querigmática y apologética, a la vez.

Sólo posteriormente la teología se racionalizó y se separó del contexto eclesial y litúrgico, para aislarse en las aulas universitarias. Ahí comenzó un proceso de especialización que ha aportado numerosos progresos racionales, pero que ha contribuido quizás a cientificar la teología y a separarla de su matriz bíblica y de su ambiente sapiencial. Se avanzó en exactitud y en claridad, se llevaron a cabo síntesis racionales valiosas,

---

<sup>44</sup> K. Rahner. *Sacramentum mundi*, VI, 534. Voz "teología".

pero en ciertos casos la teología empezó ya de alguna manera a convertirse en ciencia de las religiones, o del cristianismo. La división que hace la Escolástica entre la *lectio* y la *quaestio* y la *disputatio* rompe la unidad entre las fuentes bíblicas y la reflexión teológica. En muchas ocasiones se llegó así a una teología lógica, seca, descarnada y privada de toda relación existencial con la fe.

De ahí brotaron las virulentas quejas de Lutero contra una teología que parecía ser más metafísica que cristiana, más aristotélica que evangélica. Y el mismo reformador logró en no pocos de sus escritos un nuevo estilo teológico, indudablemente más sapiencial y querigmático. Posteriormente, sin embargo, volvieron en toda la Iglesia las confrontaciones escolásticas, donde por la repetición y aquilatación de las ideas, la teología se volvió de nuevo seca y privada de auténtico espíritu. Aun hoy en día, cuántos artículos de revistas bíblicas o muy especializadas apenas se pueden considerar como teología, sino como ciencia de la religión o del cristianismo. Y entre los que han contribuido a un nuevo despertar teológico, se hallan hombres que no fueron profesionales de la teología, sino más bien hombres de su tiempo, dotados de un profundo sentido espiritual y poético, capaces de hacer resucitar palabras que parecían ya muertas. Baste aludir a un Guardini o a un Teilhard de Chardin.

En el mismo Concilio Vaticano I, en época de predominio racionalista, se nos trasmite una bella definición de la teología, de profundo sabor sapiencial. Nos pone ciertamente a la razón como el sujeto que realiza el trabajo teológico. Pero añade que esa razón está iluminada por la fe (*ratio fide illustrata*). Es decir, no se trata de un saber científico que la razón elabora por su cuenta. Se trata de un saber racional que no sería factible sin esa iluminación fiducial. Y esa razón así iluminada trata de buscar la inteligencia de los *misterios* revelados que, aun después de la revelación, permanecen envueltos en tenebrosa oscuridad. Por eso ha de buscar sobria y piadosamente. Dos nuevos epítetos que nos alejan totalmente de una concepción científica que es siempre audaz y dominadora. Sólo la sapiencia mantiene esa reserva piadosa y precavida. En ese esfuerzo, la razón trata de comprender la conexión íntima de los diversos misterios y su relación con las realidades naturales. Alcanza así un grande y provechoso fruto, pero sólo gracias al don de Dios (*Deo dante*). Una nueva nota que aleja del espíritu científico y acerca a la sabiduría<sup>45</sup>.

En el Vaticano II, en un ambiente mucho más pastoral, continúa la misma tendencia. "Las disciplinas teológicas —nos dice— han de enseñarse a la luz de la fe y bajo la guía del magisterio de la Iglesia, de modo que los alumnos deduzcan cuidadosamente la doctrina católica de la divina revelación, penetren en ella profundamente, la conviertan en alimento de la propia vida espiritual y puedan en su ministerio sacerdotal anunciarla, exponerla y defenderla"<sup>46</sup>. Y como comentario, podemos aducir la nota del mismo concilio que se refiere a este texto de S. Buena-

<sup>45</sup> DS. 3016.

<sup>46</sup> *Optatam totius*, n. 16.

ventura: "No crea nadie que le basta la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin el regocijo, la pericia sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, el espejo sin la sabiduría inspirada por Dios"<sup>47</sup>.

Contra la corriente racionalista y cientista que antes criticamos, el Concilio nos invita a relacionar estrechamente estas tres dimensiones de la vida cristiana: el estudio, la oración y la predicación. Son ciertamente momentos diversos en la vida cristiana: el estudio y la reflexión teológica se dirigen fundamentalmente a la comprensión de la fe por vía racional. La oración es vivencia dialogal con Dios en la fe. Y la predicación es la trasmisión gozosa del mensaje de fe vivido. Pero el abuso ha estado frecuentemente en la separación de esas tres dimensiones de la única sapiencia cristiana. Todos hemos conocido profesores muy piadosos en su vida personal que daban luego clase de teología, como si se tratara de una alta metafísica lógicamente estructurada y que nada parecía tener en común con su vida de piedad.

No queremos una teología que se limite a repetir las consideraciones piadosas de la oración. Pero tampoco queremos una teología que nada sabe de esa vivencia radical de la fe, o no la trasluce en su ejercicio. Ya dijimos que una teología puramente científica no ayuda ni a los creyentes ni a los ateos. Queremos una teología seria, profunda, distinta de la mera piedad, crítica, clarividente, pero a la vez piadosa, sapiencial, eclesial y dinamizadora de la fe que estudia. Se nos podrá decir que esas dos series de propiedades son imposible de conciliar. Pero las vemos conciliadas de hecho en hombres como Agustín, Buenaventura, Lutero, Newman, de Lubac, Guardini, Teilhard de Chardin, Congar y en muchos escritos de Rahner.

Si ésa juzgamos que es la línea predominante en la enseñanza de la Iglesia, creemos que en el caso de América Latina hay razones especiales para insistir en una teología de carácter sapiencial. La teología europea y norteamericana se ha visto con frecuencia interpelada por corrientes racionalistas y en un ambiente dominado por la secularización. Es natural que la tendencia a hacer de la teología una ciencia lo más independiente posible y lo más semejante a las demás disciplinas haya predominado. La situación en América Latina es diferente. Aun cuando existen las mismas élites racionalistas que en otros continentes, la Iglesia en Puebla ha insistido en la necesidad de partir de la fe y de la sapiencia popular de nuestro pueblo que es hoy en día predominante y necesita del apoyo de la Iglesia no sólo en defensa de su cristianismo, sino de su propia cultura amenazada desde el exterior por la cultura dominante.

En este aspecto, podemos decir que lo mismo la teología científica que la de la liberación muestran una marcada dependencia de los patrones científicos europeos. Son predominantemente elitistas y se dejan influir por las ciencias teóricas y racionalizantes. Una teología sapiencial que

---

<sup>47</sup> Itin. Prof., n. 4.

parte además de la sapiencia popular del pueblo latinoamericano responde a la vez a las necesidades religiosas de nuestro pueblo y a su necesidad de reafirmar su cultura cristiana amenazada por la cultura secularista<sup>48</sup>. Es así más popular y razona la fe no tanto a partir de teorías científicas del racionalismo europeo, sino de la misma vivencia cultural de nuestro pueblo.

Tampoco una teología latinoamericana puede prescindir del hecho fundamental de la pobreza que caracteriza nuestra cultura y que interpela al cristianismo. En este sentido, la corriente liberadora ha contribuido muy poderosamente a despertar una vivencia radicalmente evangélica. Pero esa misma corriente se ha limitado muchas veces a estudiar el fenómeno de la pobreza con sus características genéricas, aplicables a cualquiera de los continentes en situación de dependencia. Puebla ha venido a añadir un nuevo dato y es el carácter cristiano de esas mayorías de pobres. Esa pobreza es de hecho vivida en una cultura cristiana que, aun en medio de sus deformaciones, ayuda a sus miembros a vivir con dignidad y a aspiraciones de justicia. No podemos reducir el hecho de la pobreza a su mera condición material. Debemos tener en cuenta esa sapiencia popular que tiene valores muy propios en la vivencia evangélica de la pobreza. Por algo los pobres han de ser también evangelizadores<sup>49</sup>.

Con esta nueva visión, concebimos al pueblo latinoamericano no solo como el sujeto pasivo de innumerables injusticias, sino también como el poseedor de una cultura cristiana que hay que revitalizar y que es una sabiduría popular, cargada de valores. Puebla los describe con delectación, frente a los que han caracterizado sin más a nuestro pueblo como alienado<sup>50</sup>. Es una sapiencia popular con gran capacidad de síntesis vital y que abarca los elementos naturales y los sobrenaturales en conexión inseparable.

Ya hemos dicho que la teología científica dialoga fundamentalmente con la ciencia europea. La teología sapiencial debe acercarse a la sapiencia del pueblo, en orden a un diálogo del que pueda resultar una verdadera teología latinoamericana. Puebla se queja de que las élites latinoamericanas se han sentido muchas veces divorciadas de su pueblo y han preferido una relación estrecha con las élites del primer mundo<sup>51</sup>. ¿No existe una profunda comunidad de valores entre una teología sapiencial y un pueblo que posee esa honda sabiduría popular y cristiana?

J. C. Scannone ha desarrollado ampliamente estas ideas. Insiste en la marcada diferencia entre el logos racional del pensamiento moderno

<sup>48</sup> DP., nn. 421; 425.

<sup>49</sup> DP, 447; 1147.

<sup>50</sup> "La religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sapiencia popular católica tiene una capacidad de síntesis vital... Esta sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios... Esta sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico". DP, 448.

<sup>51</sup> DP. 455.

que es el de la cultura dominadora y el logos sapiencial de nuestros pueblos dominados. El logos de la moderna técnica es el que ha dirigido a la teología europea. "Formas de ese logos son tanto la unidimensionalidad de la razón técnico-industrial, como la circularidad niveladora y reductiva propia de la razón dialéctica marxista y su concepción de la praxis histórica<sup>52</sup>.

Esa racionalidad moderna es la que ha oprimido a nuestra cultura popular, aunque sin lograr extinguirla. No podemos nosotros continuar esa tarea opresora, aliándonos con la racionalidad occidental y alejándonos de nuestro pueblo. Hemos de defender y descubrir valores ocultos en los mitos y fiestas populares que se están perdiendo en las modernas culturas. Valores de gratitud, de fraternidad, de humanismo, de apertura a la trascendencia, muchas veces desprestigiados por una visión extraña y despreciadora del pueblo pobre<sup>53</sup>. Puebla exhorta repetidas veces a un diálogo vital con el pueblo y con su lenguaje silencioso, no verbal en el que el pueblo sencillo tiene mucho que enseñarnos<sup>54</sup>.

Claro está que esa sapiencia popular cristiana no es una teología en el sentido profesional de la palabra. Pero contiene sin duda una teología implícita que no podemos descuidar. Es tarea de la teología profesional latinoamericana descubrir, acoger, elucidar, explicitar y estructurar el mensaje de esa forma peculiar de cristianismo popular y latinoamericano. Este puede ser un punto de partida privilegiado para nuestra teología que se hará así respetuosa de su pueblo y tenderá a orientarse por los caminos sapienciales que él le sugiere.

Eso no quiere decir que se pueda prescindir de las ciencias humanas. Sin ellas el verdadero acceso al mundo cultural de nuestro pueblo se hace imposible. Pero esas ciencias no han de venir con una actitud imperativa y superior, juzgando a priori de nuestros valores con criterios racionalistas del mundo dominante. Han de ser auténticas ciencias y no ideologías cargadas de prejuicios contra un pueblo al que denominan sin más como subdesarrollado o precientífico.

Pero para que ese estudio alcance el nivel teológico será necesario el confrontamiento con la revelación. Revelación que está ya en nuestro mismo pueblo vivida de alguna manera en su fe. Y que habrá que conocer más hondamente. Pero revelación que se halla sobre todo en la Escritura a la que deberemos acceder por medio de las ciencias históricas y hermenéuticas, con tal que tampoco estas ciencias impongan sus criterios racionalistas y reduzcan la fe a hechos brutos sin significación. El mensaje bíblico deberá ser entonces criterio y orientación para toda la religiosidad popular y sus manifestaciones.

Ahora bien, la tarea de esta teología latinoamericana será, a través

---

<sup>52</sup> J. C. Scannone. "Teología, cultura popular y discernimiento", en "Teología y mundo contemporáneo". Lug., cit., p. 864.

<sup>53</sup> Cf. J. C. Scannone. "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión posmoderna y latinoamericana situada". En "Panorama de la teología latinoamericana". Vol. II., Salamanca, 1975, p. 113s.

<sup>54</sup> DP. 457.

de un diálogo profundo entre la sapiencia popular y la sapiencia evangélica, descubrir y expresar la auténtica fe popular, latinoamericana con su originalidad y sus peculiaridades, con sus valores humanos y religiosos, dándole una configuración más sabia, más organizada y más racional, de manera que pueda hacerse presente y respetada en nuestro mundo. Para ello hará falta en el teólogo un sentido de connaturalidad con su pueblo y una preparación no sólo en las ciencias humanas, sino en la poesía y en la literatura, donde se expresa muchas veces el alma popular.

Será también necesaria, como nos dice J. C. Scannone, "una epistemología teológica que revaloriza el conocimiento comunitario, sapiencial, práctico e histórico, sin descuidar por ello ni la función del magisterio ni la del teólogo, así como tampoco el momento científico y teórico de la teología y su vigencia universal. Pero está claro, ha de repensarse en este contexto la noción de *ciencia* aplicada a la teología, no sólo purificándola de los resabios iluministas que pudo haber adquirido en los últimos siglos, sino también explicitando que está al servicio de la *sabiduría*, y que ésta es colectiva e histórica sin dejar de ser interior y trascendente<sup>55</sup>.

De esta manera la teología buscará el simpatizar con la sabiduría cristiana del pueblo y leerla a través de los instrumentos de las ciencias sociales y humanas, en orden a una reinterpretación que guíe al mismo pueblo en su vida cultural que es cristiana. Logrará así expresar más sabiamente la sapiencia popular, en un plano nuevo, después de haber atravesado la crítica de las ciencias sociales, y haber alcanzado una nueva actitud complexiva, afectiva y práctica con una segunda ingenuidad.

No pretendemos que toda teología sapiencial deba ir ligada a la sapiencia popular. Sólo hemos indicado que nos parece la más apropiada en la situación latinoamericana, tras la consigna de Puebla de evangelizar nuestra cultura cristiana y ayudarla al paso de situaciones rurales a otras urbanas y secularizadas. Aquí está el campo no sólo más apostólico para una teología eclesial, sino también el que ofrece mayor espacio de originalidad en nuestra situación concreta. Y aquí también la forma más eficaz de defender a nuestro pueblo pobre al que se le quiere despojar de su cultura cristiana y de fuerza más propia para enfrentar sus luchas.

Quizás se nos pueda decir que esta forma sapiencial de hacer teología sea solamente uno de los campos de su actividad, pero que, aparte de ese limitado sector, se deberían dar otros más amplios de carácter científico o liberador, para las élites que se mueven en los modernos centros secularizados. Pues esas élites ilustradas o dirigentes se hallan enfrentadas con el mundo del saber técnico y de los cambios sociales y comprenderían mejor una teología científica o liberadora.

Pero creemos que no debería ser así, pues sólo se conseguiría el ahondar la trágica brecha que separa entre nosotros a esas élites de sus pueblos. Juzgamos que la teología latinoamericana se ha de consagrar,

<sup>55</sup> J. C. Scannone, "¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?". En *Stromata*, 32 (1976), p. 283. Ver también del mismo autor: "Sabiduría popular y teología inculturada". Publicado en *Stromata* y reproducido en "Encuentro 80", (1980), n. 9, p. 142ss.

en la línea señalada por Puebla, a una evangelización de nuestra cultura cristiana. Y para ello es preciso que todos nos hagamos conscientes de pertenecer a ella y no traicionemos su causa, ante el prestigio deslumbrante de las nuevas culturas técnicas o socializantes en las que por lo general se está perdiendo el auténtico espíritu humanista y cristiano.

Y es que, en el fondo, el logos modernos heredero de la Ilustración, lleva en su entraña un profundo rechazo de la religión que no encaja dentro de sus moldes racionalizadores y prácticos. Para el racionalismo, la religión es siempre sospechosa de superstición. Y para las tendencias liberadoras, aparece como narcótico adormecedor de las luchas sociales. Sólo una actitud sapiencial que rechaza la crítica radical a todo saber o actitud espontánea y popular y acepta el valor de una ingenuidad, propia de la religión, puede ser marco de interpretación de la fe cristiana. Pues la fe siempre llevará consigo una actitud de ingenuidad, primera o segunda, que es contraria al espíritu desconfiado de la ciencia.

El que se instala en el ambiente de duda y de sospecha ante todo lo no racionalmente demostrado, propio de la ciencia, se pone en una pendiente que le arrastrará hacia el rechazo de la fe. Sólo quien acepta una actitud radical diversa, de simpatía con el espíritu popular y sus más genuinas expresiones, se moverá siempre como naturalmente en medio de lo religioso, aun cuando luego deba ejercer su espíritu crítico para corregir defectos y modificar abusos. Y creo que la primera postura ha sido muy propia de los teólogos en los últimos siglos. Y por eso su fe se ha debilitado con frecuencia y ha sucumbido al espíritu del siglo.

Hay una sentencia de M. Molinos, rechazada por el magisterio, pero que contiene un fondo de verdad que queremos enfatizar. Dice así: "El teólogo tiene menor disposición para la contemplación que el hombre rudo: primero, porque no tiene una fe tan pura. Segundo, porque no es tan humilde. Tercero, porque no se preocupa tanto de la propia salvación. Cuarto, porque tiene la cabeza repleta de fantasmas, de especies, de opiniones y de especulaciones y no puede entrar en ella la verdadera luz"<sup>56</sup>. El espíritu científico es el que tiene algunas de esas características que lo hacen autosuficiente y desdeñoso de la humildad de la fe. Y es el que tiende a preocuparse más del saber sobre la fe que del encuentro personal y siempre ingenuo con Dios. Por eso atiende más a las opiniones y conceptos que a la luz que viene de su fuente primera. Es preciso un espíritu diverso más humilde y más ingenuo, más sabio y más contemplativo, un auténtico espíritu sapiencial que acerque a Dios, al mismo tiempo que penetra más hondamente en el misterio de la realidad y de la revelación de Dios. Es el mismo Jesús quien bendice a su Padre, porque ha ocultado sus misterios a los sabios del mundo y se los ha revelado a los sencillos de corazón.

---

<sup>56</sup> DS. 2264.

# Bienaventurados los Pobres

Enrique San Pedro, S.J.  
Profesor de Sagrada Escritura en el  
Seminario Mayor de Santo Domingo

El tema de la pobreza, siempre actual, ocupa desde hace varios años el primer plano de nuestra atención; sobre ella se han escrito y dicho muchas cosas de diverso valor, que no es mi intención repetir. Quisiera sencillamente en estas líneas exponer algunas ideas sobre la pobreza, especialmente en su sentido bíblico, que espero no resulten inútiles, aunque no pretendo reclamar para ellas ninguna originalidad<sup>1</sup>. Me propongo desarrollar el tema en tres tiempos o puntos: 1. desentrañando positivamente el sentido que tiene en la Sagrada Escritura; 2. negativamente, llamando la atención sobre ciertas interpretaciones erróneas que pueden desvirtuarla; 3. indicando algunos de sus frutos, que pueden ayudarnos a descubrir su presencia.

Recordemos sin embargo, antes de comenzar la exposición, que la pobreza, aun en la Biblia misma, se puede entender en dos sentidos principales, relacionados ciertamente entre sí, pero cuya confusión puede causar errores lamentables. La pobreza tiene en primer lugar un sentido socio-económico, que se puede definir como escasez, mayor o menor, de lo necesario para vivir, o por lo menos para vivir dignamente<sup>2</sup>. Pero la pobreza tiene también un sentido estrictamente religioso, cuyas características trataré precisamente de analizar en la primera parte de este trabajo. La llamada pobreza religiosa y el voto que la consagra, tratan de armonizar estas dos pobrezas, teniendo en cuenta la vocación y el carisma propio de cada fundador y de cada orden o congregación religiosa.

## 1. La Pobreza en la Biblia

Dada la ambigüedad que tiene la palabra pobreza, no es de extrañar que la Biblia, sobre todo el Antiguo Testamento, presente una actitud ambivalente hacia ella. La pobreza aparece como condenable cuando es el fruto de la negligencia, o cuando lleva al pecado<sup>3</sup>; de ahí la oración

---

<sup>1</sup> Es imposible el tratar en un breve artículo todos los aspectos de una problemática tan complicada y difícil como la de la pobreza.

<sup>2</sup> Esta es prácticamente la definición que de pobreza nos da el Diccionario de la Real Academia.

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, Prov. 6, 6-11; 10, 4; 14, 23; 23, 20s; Sir 18, 30-19, 3. Ver sin embargo lo dicho más adelante en la nota 6.

del sabio: "No me des pobreza ni riqueza"<sup>4</sup>. Se trata evidentemente de la pobreza como realidad socio-económica. En este mismo sentido sin embargo la pobreza, o mejor dicho el pobre, es objeto de una especial protección divina, como lo atestiguan tanto la legislación, como sobre todo la predicación profética de Israel<sup>5</sup>. A pesar de todo aun esta pobreza no se presenta como un ideal digno de nuestros esfuerzos; precisamente los violentos apóstrofes de los profetas ponen de manifiesto la raíz pecaminosa y condenable que hacen que esta pobreza no se pueda proponer como ideal. Hay en ella sin embargo una semilla de algo superior y diferente, que la misma predicación profética ayudó a descubrir y madurar. Al presentar a Dios como defensor del pobre oprimido, el profeta lo va guiando para que se vuelva a El; poco a poco, como dice George, con el progreso de la revelación, la pobreza pasa de un sentido sociológico a una actitud de fe: el pobre se convierte en "cliente de Dios"<sup>6</sup>. La pobreza llega así a significar apertura a Dios, humildad ante Dios. ¿Nos hallamos ya en la profecía escatológica y mesiánica del Trito-Isaías y en su cumplimiento evangélico? Es innegable que la pedagogía divina, como en tantos otros casos de la revelación, nos hace avanzar de una realidad tangible a otra espiritual. Muchas veces, de ley general, tendremos que recorrer personalmente el mismo camino; pero sería traicionar esa pedagogía y desvirtuar su dinamismo, el empeñarse en encerrarnos en su primer elemento, sin seguir su llamada a entrarnos en el segundo, que en último término es a donde somos llamados.

La pobreza pues, en su sentido verdaderamente bíblico y evangélico, supone ante todo esa actitud de apertura incondicional a Dios. Esta nace de una conciencia clara de mi total dependencia de El o, digámoslo ya, de mi pobreza radical frente a El. Cuando el hombre ha descubierto lo que de verdad significa ser criatura, entonces reconoce agradecido que todo lo que tiene es don. Aquí se puede aplicar la pregunta de San Pablo a los Corintios: "¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿a qué gloriarte cual si no lo hubieras recibido?"<sup>7</sup>. Por eso puede afirmar con razón George que "los pobres que acogen el evangelio se oponen no tanto a los ricos cuanto a los orgullosos"<sup>8</sup>. La humildad,

<sup>4</sup> Prov 30, 8.

<sup>5</sup> Para la legislación ver, por ejemplo, Ex 21, 2ss; 23, 10s; Dt 15, 11. Las citas de los profetas pueden multiplicarse sin dificultades; ver, entre otros muchos ejemplos, Is 2, 7, 13-16; 3, 14-24; 5, 8-12; Os 7, 5; 8, 14; 10, 1; Am 3, 12-15; 4, 1; 5, 11s; Miq 2, 1-3. También los Sabios hablan en este sentido; ver, por ejemplo, Prov. 19, 17; 29, 7, 14; Job 24, 2-12; Sir 4, 1-6.

<sup>6</sup> A. George, "Pauvre", DBS VII, 388. Todo el artículo (387-406) merece leerse. La expresión "cliente de Dios" es de A. Gelin en su obra *Les Pauvres de Yahvé* (París, 1953), p. 29. Recordemos por fin que también los Sabios de Israel conocen el aspecto positivo de la pobreza así entendida; ver, por ejemplo, Prov. 3, 34; 15, 33; 18, 12.

<sup>7</sup> Ver Is 61, 1-3 y las citas de este pasaje en Lc 4, 18 e indirectamente en Mt 11, 5 y Lc 7, 22.

<sup>8</sup> 1 Cor 4, 7; el contexto de la carta es por supuesto diferente, pero el principio establecido por S. Pablo tiene una aplicación más universal, aplicable sobre todo al mundo de lo sobrenatural.

<sup>9</sup> George, a.c., 400.

más que fruto de la pobreza entendida así, es otro nombre de la misma, como lo demuestra claramente el Nuevo Testamento al acumular los sinónimos para descubrir esa actitud esencial en quien quiere recibir su mensaje. Más que como ptojós, el pobre es presentado como praús, ta-peinós, mikrós, paidíon, népios<sup>10</sup>.

Pero hay todavía algo más. El pobre según el evangelio, es aquel que ha descubierto, iluminado por la fe, que todos los bienes de este mundo son incapaces de abrirnos las puertas del Reino de Dios; que éste es un don que se me ofrece como absolutamente gratuito; que ni siquiera la escasez de las cosas necesarias para la vida (pobreza socio-económica) es un título que me da derecho a exigirlo, aunque en los planes de Dios sí es muchas veces el camino que me conduce a esa actitud de fe que es "apertura total a Dios, humildad perfecta en el respeto, la obediencia y la compunción". En este sentido se puede calificarla con razón de "perfección de la fe"<sup>11</sup>.

Por último esta mirada de fe descubre también el peligro de las riquezas. Es maniqueísmo el atribuirle a las cosas de este mundo una maldad intrínseca, que las convierta en obstáculos necesarios al Reino de Dios. Pero sería infantilismo ciego el negar que su abundancia seca y endurece el corazón, y nos hace fácilmente sordos a las llamadas del evangelio. ¡Ay de vosotros ricos, porque en vuestras riquezas tenéis vuestra satisfacción!, podemos decir parafraseando a Lucas<sup>12</sup>. El rico cae fácilmente en el engaño de creerse autosuficiente; de pensar que no necesita a Dios; de restringir su horizonte a esta vida, olvidando que él también necesita ser salvado. El pobre en cambio, en el sentido que lo presenta Jesús en su predicación, mantiene una actitud de abandono filial en el Padre, de confianza absoluta en su bondad<sup>13</sup>.

## 2. Interpretaciones Equivocadas de la Pobreza

Es normal que una realidad tan compleja, y hasta cierto punto ambigua, como la de la pobreza, se preste a interpretaciones erróneas que pueden neutralizarla y hasta destruirla como valor cristiano. No pretendo estar libre de este peligro, pero me atrevo a correr el riesgo de señalar algunas actitudes amenazadoras contra el sentido verdaderamente evangélico de la pobreza; actitudes que creo descubrir en el ambiente.

a) La primera la calificaría de tendencia a *absolutizar* la pobreza. Es cierto que la pobreza, entendida como lo hemos hecho, no puede menos

<sup>10</sup> Ver E. Bammel, "Ptojós" THWNT VI, pp. 888-894, sobre todo pp. 888ss; también Fr. Hauck y S. Schulz, "Parus, prautes", ibid., pp. 647s.

<sup>11</sup> George, a.c., 393.

<sup>12</sup> Ver Lc 6, 24. Conviene con todo recordar que en la realidad de nuestra existencia cotidiana es prácticamente imposible llegar a esa pobreza espiritual sin el ejercicio, de una forma u otra, de cierta pobreza en su sentido socio-económico; es decir, sin una cierta renuncia de los bienes materiales de este mundo y un dominio sobre la ambición y el deseo de poseer. Estos sin embargo son esencialmente relativos.

<sup>13</sup> Ver Mt 6, 25-34; Lc 12, 22-34.

de ser absoluta. Si queremos ser pobres según el evangelio, tenemos que abrirnos totalmente a Dios; tenemos que esperar sólo de su gracia el don de su Reino<sup>14</sup>. Pero no es este el sentido en el que el absolutizar la pobreza nos parece reprehensible. Pensamos primeramente en esa tendencia, quizás rara vez formulada expresamente, que presenta de hecho la pobreza casi como el valor supremo del cristianismo. En este sentido la pobreza o es relativa o no es evangélica; es decir, o se concibe en función del Reino de Dios y por lo tanto relativa, o se convierte en un ídolo que obstaculiza la entrada en el mismo, en lugar de favorecerla. El único absoluto que el cristiano reconoce es Dios mismo, y aun fuera de El, la pobreza no ocupa sino el lugar de una disposición o instrumento para la participación de la vida divina por la fe informada por la caridad.

En otro sentido se puede absolutizar la pobreza, o al menos dejar en la oscuridad u olvidar su naturaleza esencialmente relativa; nos referimos al sentido socio-económico de la misma, y al uso o abstención de las cosas materiales que el mismo comporta. Es evidente que hablar de una pobreza absoluta en este sentido es una quimera; más aún, pienso que es un error el imaginar que el ideal del cristiano es el vivir en la mayor pobreza socio-económica posible. Es innegable que aun en vida de Cristo había muchos hombres que eran más pobres que El, y a pesar de todo El sigue siendo el modelo perfecto del "pobre de Yahveh". En una palabra, nos dejamos engañar por un espejismo cuando tratamos de alcanzar el absoluto en algo que es esencialmente relativo<sup>15</sup>.

b) Descubro un segundo peligro en la tendencia a *politizar* la pobreza. Es claro que su realidad socio-económica es un hecho innegable. Es claro también que esa realidad exige una toma de posición definida del cristiano frente a ella, que muchas veces se concretizará en una lucha (lucha estrictamente cristiana) por la justicia y por la promoción de la persona. Pero es traicionar al evangelio el identificar sencillamente pobreza evangélica con pobreza socio-económica. Es traicionar al evangelio el hacer creer al pobre que su situación de necesidad material por sí misma lo hace ya mejor cristiano. Es traicionar al evangelio y al pobre el encerrarlo dentro de una actitud de rencor, de envidia y de reivindicaciones más o menos marxistoides, en vez de ayudarlo a descubrir a través de su propia situación la dimensión espiritual y de verdad liberadora de la pobreza bíblica. Es traicionar al evangelio y al pobre el utilizarlo como simple peón en el tablero de la lucha por el poder político, aun cuando se proclama que es para cambiar estructuras injustas.

En este punto la misión de los antiguos profetas consistió en guiar a Israel para que descubriese la realidad espiritual simbolizada y en cierto

---

<sup>14</sup> En este sentido la pobreza representa un aspecto del problema de la necesidad absoluta de la gracia, y entronca con la polémica paulina de la fe y las obras. Ver más adelante, letra c) y nota 18.

<sup>15</sup> En esta relatividad de la pobreza entran por supuesto muchos factores que no podemos analizar aquí; entre otros se pueden mencionar la opción por los pobres, las diferentes formas de practicar la pobreza religiosa, etc. Se puede consultar K. Rahner, "Teología de la Pobreza", *Escritos de Teología VII* (Madrid, 1969), pp. 469-514, sobre todo pp. 491-514.

modo ocultada por la opresión y la pobreza material<sup>16</sup>; esa sigue siendo la misión profética de la Iglesia<sup>17</sup>. Si así no fuese, caeríamos en los mayores absurdos. Si pobreza evangélica y pobreza socio-económica se identificasen simple y llanamente, nuestro trabajo debería consistir en aumentar lo más posible el número de los pobres, en combatir con todos los medios a nuestro alcance la promoción y el progreso. Puesta en estos términos la actitud resulta obviamente ridícula; sin embargo hace ya casi treinta años que A. Gelin se sentía obligado a escribir: "¿Tiene jamás el evangelio aspecto de manifiesto social? En él no se canoniza a ningún estado sociológico; a ninguno, en cuanto tal, se le pone en relación directa con el Reino; sólo una 'situación' espiritual puede acoger un don espiritual; sólo la fe confiante abre al hombre a la gracia de Dios. Esta apertura a Dios es lo que se llama pobreza espiritual"<sup>18</sup>.

c) Hay aún un tercer peligro o error más sutil y por lo mismo más funesto. Me parece ver flotar en el ambiente una especie de *mística de la pobreza*, nacida no de las fuentes puras del evangelio, y que lleva a la destrucción de la pobreza como actitud espiritual. Son bien conocidos los tres pasos del programa de Cristo en la meditación ignaciana de Las Dos Banderas<sup>19</sup>; en ellos aparece claro cómo la pobreza, entendida al menos como libertad de espíritu ante los bienes materiales, debe llevar a la humildad, es decir, precisamente a esa actitud que hemos presentado como la verdadera pobreza bíblica; la actitud del manso, del pequeño, del niño que descubre su propio vacío y se abre a los dones de Dios. El peligro del que hablamos amenaza ese paso de la pobreza socio-económica a la pobreza espiritual en su sentido bíblico; en lugar de ser puerta de entrada a la humildad y por ella al Reino de los Cielos; "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos"<sup>20</sup>, se convierte en título de orgullo, en actitud de autosuficiencia espiritual frente a los demás, y en último término frente a Dios.

Nos encontramos, se puede decir, ante una nueva forma de fariseísmo en el que el hombre se enorgullece y confía en su propia pobreza material. "El fariseo, escribía Gelin a propósito de este problema, es aquel que se cree artesano de su salvación; está convencido de que su 'justicia' es una técnica humana... Jesús le contrapone paradójicamente el publicano";

<sup>16</sup> Hay en la predicación profética de Israel una evolución interesante que va de la condenación de las injusticias a un descubrimiento de la pobreza espiritual. Se debe señalar también la ausencia en los profetas de cualquier incitación a la rebeldía de los oprimidos contra sus opresores; la protección y salvación del oprimido es un acto de la justicia de Dios, en el sentido bíblico de esa palabra.

<sup>17</sup> Ver sobre todo la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual ("Gaudium et Spes") del Concilio Vaticano II; en particular los nn. 40-45.

<sup>18</sup> Gelin, o.c., pp. 145s. También J. Schmid escribe a propósito de la primera Bienaventuranza: "Con ello (la forma mateana de la Bienaventuranza) queda excluida la posibilidad de percibir en su texto un matiz de tipo social revolucionario". *El Evangelio según S. Mateo* (Barcelona, 1969), p. 118.

<sup>19</sup> Ver Ejercicios Espirituales, n. 146.

<sup>20</sup> Mt 5, 3.

y él mismo añade esta aguda observación: "Después de la lectura de la parábola que opone estos dos tipos religiosos... se oye a veces a los participantes de círculos de estudios hablar del 'fariseo rico' y del 'pobre publicano'. Socialmente habría que decir más bien lo contrario". Esta mística de la pobreza (en su sentido material) es quizás uno de los más amargos frutos del influjo del marxismo sobre el pensamiento cristiano; al fomentar ese "orgullo de ser pobre" ha trastornado completamente la escala de valores y ha conseguido así cerrar el camino que de la pobreza como realidad socio-económica debía llevar a la pobreza con dimensión espiritual.

### 3. Frutos de la Pobreza Evangélica

Para terminar hacemos una rápida presentación de esos frutos que creemos pueden ayudarnos a descubrir la presencia o ausencia del espíritu de pobreza en nosotros. Tampoco aquí pretendo ser exhaustivo ni original; hago más que nada una invitación a la reflexión personal.

a) El primer fruto de la verdadera pobreza evangélica es el gozo, la paz, la alegría espiritual. Bienaventurados los proclama Cristo, porque de ellos es el Reino de los Cielos; ese Reino de Dios que "no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo"<sup>21</sup>. Porque ellos se han puesto en las manos de ese Padre bueno, que alimenta a las aves del cielo y viste a los lirios del campo, y sabe dar cosas buenas —el Espíritu Santo, nos dice S. Lucas<sup>22</sup>— a los que se lo pidan<sup>23</sup>. Porque ellos tienen su corazón donde tienen su tesoro, ese tesoro que llevamos sí en vasos de barro, pero que es "el resplandor del evangelio de la gloria de Cristo"<sup>24</sup>, en quien "reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente"<sup>25</sup> y encierra todos los tesoros de sabiduría y poder de Dios<sup>26</sup>. Porque ellos no pueden ni deben temer, pues como pequeño rebaño están bajo el cuidado del Padre, quien en el misterio insondable de su amor les da el Reino<sup>27</sup>. Porque ellos saben que su pastor es el Señor, que los conduce a verdes prados y a fuentes tranquilas, que los guía por senderos llanos y los protege por cañadas oscuras; cuya bondad y misericordia los acompañan todos los días de su vida<sup>28</sup>. Por eso ellos, siguiendo la exhortación del Apóstol, pueden estar siempre alegres, sin inquietarse por cosa alguna, y así poseer esa paz de Dios que supera todo conocimiento y custodia sus corazones y sus pensamientos en Cristo Jesús<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Rom 14, 17.

<sup>22</sup> Ver Lc 11, 13.

<sup>23</sup> Ver Mt 6, 25ss; 7, 7-11.

<sup>24</sup> Ver 2 Cor 4, 1-7.

<sup>25</sup> Col, 2, 9.

<sup>26</sup> Ver 1 Cor 1, 17-31.

<sup>27</sup> Lc 12, 32.

<sup>28</sup> Ver Sal 23.

<sup>29</sup> Ver Filp 4, 4-7.

b) El segundo fruto de la pobreza es la *libertad interior*, espiritual. Esa libertad que hace que seamos de verdad señores y no esclavos de las cosas. Esa libertad que nos permite usar y disfrutar de los bienes de este mundo con espíritu de agradecimiento, pues en ellos reconocemos también el don del Creador bueno que hizo buenas todas las cosas. No hay nada tan opuesto, creemos, a la verdadera pobreza evangélica, como la estrechez de espíritu, la ruindad de corazón, la mezquindad. Aquí, como en todo, el modelo es Cristo. ¡Qué soberana libertad la suya para gozar de los bienes que su Padre ha derramado en el mundo! ¡Qué anchura de corazón para tratar y ser amigo de ricos y de pobres! ¡Qué generosidad la suya para dar, y qué condescendencia la suya en querer y saber recibir! Es cierto que nuestra condición de pecadores, que el dominio tan imperfecto de nuestras pasiones, que “los ojos insaciables y la arrogancia del dinero”, nos obligan a una vigilancia constante y muchas veces al ejercicio ascético de la renuncia<sup>30</sup>; pero no traicionemos el ideal, no desoigamos la llamada de las alturas desde donde se respiran los aires puros de la libertad. Sepamos que se puede decir con S. Pablo: “He aprendido a contentarme con lo que tengo. Sé andar escaso y sobrado. Estoy avezado a todo y en todo: a la saciedad y al hambre; a la abundancia y a la privación. Todo lo puedo en aquel que me conforta”<sup>31</sup>.

c) El tercer fruto que podemos señalar es la *fraternidad*. Esa era la dinámica de aquella pobreza, o mejor, comunidad de bienes de la Iglesia primitiva, sin la cual (sin la fraternidad) la pobreza hubiese quedado reducida a un gesto vacío, a una simple ética estoica. Los primeros cristianos sabían que la señal que los debía distinguir como discípulos de Cristo era el amor mutuo, y de él nacía el poner en común los bienes. Feliz utopía llamada a desaparecer ante las duras realidades de la vida, pero cuyo ideal permanece vivo, a pesar de las muchas imperfecciones concretas, en la vida religiosa. La presencia de esta verdadera fraternidad, de este amor en Cristo y por Cristo a todos los hombres, es en mi opinión uno de los criterios más seguros para distinguir la verdadera pobreza evangélica de sus caricaturas. Quisiera por eso señalar, aunque sea de paso, dos puntos concretos de referencia, que nos puede servir de termómetro. El verdadero pobre según el evangelio, le oí decir una vez a Mons. Ancel, no tiene envidia de las riquezas de los demás. El verdadero pobre según el evangelio, me atrevo a añadir, prefiere padecer violencia e injusticia antes que cometerlas; y si alguna vez tiene que luchar por la justicia, sabe hacerlo, o al menos trata de verdad, sin odio y sin violencia. Es lo mínimo que nos exige la caridad y el amor fraternal.

---

<sup>30</sup> Ver lo dicho anteriormente en la nota 12. No se puede olvidar tampoco el papel importantísimo que juega en la concepción y práctica de la pobreza cristiana la imitación de Cristo, quien “siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza” (2 Cor 8, 9).

<sup>31</sup> Filp 4, 11-13. Esta actitud de plena libertad, no solo frente a los bienes de la tierra, sino frente a todo aquello que es medio e instrumento, es la que propone S. Ignacio de Loyola bajo el nombre de indiferencia; ver Ejercicios Espirituales, n. 155.

d) Podemos señalar por último como fruto de la pobreza en su sentido bíblico el *entusiasmo apostólico*. El espíritu de pobreza, la falta de ambición, dan al apóstol una libertad de palabra y de acción de grandísima importancia. El nuevo Testamento proclama, es cierto, el principio de que quien sirve al altar tiene derecho a vivir de él<sup>32</sup> y también que "el obrero es digno de su paga"<sup>33</sup>; pero Cristo exige de aquellos a quienes envía en misión apostólica un despojo tal que sea garantía y símbolo de esa ausencia de espíritu de lucro. Pero hay más; la pobreza, entendida como realidad espiritual y actitud de "pobre ante Dios", es condición indispensable en el verdadero apóstol. Ella lo hacen saberse instrumento en las manos de Dios, pues hacen que reconozca su pobreza radical para la misión que se la ha confiado. Pero el ejercicio mismo de su trabajo apostólico, emprendido con esta actitud de pobreza, lo llevará a la certidumbre de que sólo Dios es el salvador; de que el poder y la gracia que dispensan sus manos son absolutamente superiores a él mismo<sup>34</sup>.

Ahí encuentra el apóstol la fuente más profunda de su pobreza espiritual, pero también de su confianza, su entusiasmo y su eficacia apostólica.

---

<sup>32</sup> Ver 1 Cor 9, 13.

<sup>33</sup> Ver Lc 10, 7 y 1 Tim 5, 18.

<sup>34</sup> Ver George, a.c., 403; ver también la bella página del P. Chevrier citada por Ge-  
lin, o.c., pp. 170ss.

# Iglesia y Familia en la Historia de América Latina

Alberto Methol Ferré, Laico  
Montevideo, Uruguay

En el principio de la historia es el matrimonio. La pareja es la raíz de la familia. La familia el principio de la humanidad. Esto se condensa bíblicamente en Adán y Eva. Pues son nombres a la vez genéricos hombre y mujer como propios. Lo universal, la especie se realiza siempre a través de las personas concretas. Propio y colectivo, allí reside la dialéctica primordial de la historia. Adán y Eva somos todos, de distintas maneras, irrepetible y original síntesis siempre nueva y renaciente de lo universal y particular. Tal el principio y despliegue de todos los pueblos.

Tal el principio del Nuevo Pueblo de Dios en los pueblos seculares, la Iglesia. En continuidad y transfiguración del principio, y por eso nuevo principio, principio del principio, Nuevo Adán y Nueva Eva. Cristo y María. Cristo, Nuevo Adán; María, Nueva Eva. Tal el principio del Pueblo de Dios, del nuevo cielo y la nueva tierra en agraz. Tal el sentido, el alfa y el omega, el génesis y el apocalipsis, de toda la historia de la humanidad. Por la conversión, Cristo y María nos volvemos todos, de distintas maneras —síntesis nueva y renaciente de lo universal y lo particular—.

En ese arduo y largo pasaje de Adán a Cristo y Eva a María transcurre toda la historia de la humanidad. Es el tránsito del Génesis al Apocalipsis, por mediación de la Iglesia. Ese tránsito es la historia universal, la vida de todos nosotros. Del hombre viejo al hombre nuevo.

Esta es la perspectiva subyacente a nuestra breve reflexión sobre Iglesia y Familia en la historia de América Latina.

Conviene insistir en una precisión.

El matrimonio es la única sociedad natural y secular que es Sacramento. Desde siempre, la Iglesia ha comparado —con San Pablo en la Epístola a los Efesios— el matrimonio con la unión de Cristo con la Iglesia. Esto lo ha sabido no sólo la teología actual, sino la de siempre. Sacramento de Cristo y su Iglesia, lo es también en cierto sentido de Cristo y María. En la historia hay sólo dos sociedades sagradas, sacramento: la Iglesia y el matrimonio. Ninguna otra institución o sociedad históricas pueden ser sagradas, ni siquiera el Estado. El Estado menos que ninguna, a pesar que tiende siempre a sacralizarse más allá de la Iglesia y el matrimonio, absorbiéndolos, como meros momentos o aspectos suyos. La Iglesia reconoce al Estado, pero lo desacraliza radicalmente, por el mero hecho de ser y existir Iglesia. Tampoco la Iglesia puede

absorber en sí al Estado. Eso le está vedado por esencia. La única sociedad secular con que la Iglesia se puede identificar, con la que tiene más íntimo vínculo es con el Matrimonio. Se comprende que hoy puede hablarse de "Iglesia doméstica" en relación a la familia. Así hay una relación profunda entre los dos sacramentos que forman la sociedad matrimonial y eclesial, el sacerdocio episcopal, el sacramento del orden. Sin ellos no se comunica la vida. Revelan que la esencia de la vida social, natural y sobrenatural, es el amor, reflejo del Amor Trinitario que es Dios.

De tal modo queda precisada la íntima relación de matrimonio y familia con la Iglesia y Dios. No la hay así con ninguna otra forma social. Se percibe la importancia de la perspectiva que implica nuestro tema.

En la necesaria brevedad de un artículo, tomamos tres momentos históricos distintos. Adoptamos la perspectiva histórica de Puebla, que determina tres etapas históricas diferentes y sucesivas. Estas son: 1) El proceso de formación de América Latina, la época de la "evangelización constituyente". Abarca los siglos XVI-XVII y XVIII. 2) La crisis de la "cristiandad americana", o mejor "cristiandad indiana", para diferenciarla de la medieval y europea. Abarca desde la Independencia y balcanización en múltiples Estados hasta la segunda Guerra Mundial. Se extiende por el siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX. 3) La época del Vaticano II, que tiene como centro ese Concilio Universal, y que podemos fijar desde el término de la II Guerra Mundial y que prosigue en nuestros días a través de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín y Puebla. Tres tipos diferentes de problemática son dominantes en esas tres épocas. La perspectiva estará dada principalmente desde el matrimonio, que es el núcleo de la familia. No el matrimonio solo, sino dentro de la lógica de la familia.

### 1. En la Formación de América Latina

Dice Teodoro Haecker que "portadores de la historia de este mundo son, originalmente las familias y naciendo de ellas los pueblos. Los portadores de la historia común son los pueblos, los Estados, los imperios". De las familias vienen los pueblos. América Latina nace en una conquista sobre pueblos, en una evangelización de pueblos, en una fusión de pueblos. Esta fusión de pueblos, por la dinámica contradictoria de dominación y fraternidad, en la que irá naciendo durante los siglos XVI, XVII y XVIII América Latina —como nuevo ser histórico, implica la más honda transmutación de la vida familiar. El choque y la relación de distintas culturas, acaece en la formación y en la intimidad de las familias. Todo encuentro así es desquicio y nueva unificación. Nuevos pueblos, son nueva vida familiar. La dramática fusión de los nuevos pueblos y familias es posibilitada por la evangelización, por el pueblo que es la Iglesia, que los unifica en medio de las contradicciones. Dice Puebla: "La historia de la Iglesia es fundamentalmente la historia de la evangelización de un pueblo que vive en constante gestación, nace y se inserta en la existencia secular de las naciones" (n. 4).

Es indispensable detenerse en este marco, pues condiciona todos los desarrollos y problemas posteriores en América Latina. Puebla sintetiza:

"La generación de pueblos y culturas es siempre dramática, envuelta en luces y sombras. La Evangelización, como tarea humana, está sometida a las vicisitudes históricas, pero siempre busca transfigurarlas con el fuego del Espíritu en el camino de Cristo, centro y sentido de la historia universal, de todos y cada uno de los hombres. Acicateada por las contradicciones y desgarramientos de aquellos tiempos fundadores y en medio de un gigantesco proceso de dominaciones y culturas, aun no concluido, la Evangelización constituyente de América Latina es uno de los capítulos relevantes de la historia de la Iglesia. Frente a dificultades tan enormes como inéditas, respondió con una capacidad creadora cuyo aliento sostiene viva la religiosidad popular de la mayoría del pueblo" (n. 7). A lo que agrega: "El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso y su dinámica indica que lo seguirá marcando en el futuro" (n. 409). "En la primera época se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social" (n. 412).

La cultura emergente latinoamericana se plasma así en la religiosidad popular católica. Será la familia la gran mediadora y trasmisora de la religiosidad popular que caracteriza la cultura latinoamericana.

Como es obvio, este tema es inmenso y complejo. No existen estudios adecuados, ni remotamente, que permitan una síntesis. Sin embargo, tomaremos algunos puntos neurálgicos, para tener un esbozo básico del movimiento histórico. No tenemos más remedio que no considerar infinitos aspectos y problemas realmente importantes. Sólo es posible delinear algunos rasgos.

En este tiempo de la "Cristiandad de las Indias", la unión de Iglesia y Estado era estrechísima, casi indescernible. Ocurría así, porque tal era la vida concreta de los pueblos ibéricos de ese tiempo. por eso es legítimo comenzar citando algunas normas básicas del Derecho Indiano, que denotan claro espíritu católico, y que rigieron a todo lo largo y lo ancho de América Latina. En la célebre Recopilación de las Leyes de los Reinos de Las Indias hecha en 1680 por Solórzano Pereira, el libro sobre los Indios comienza: "Ley primera: Que los Indios sean libres y no sujetos a servidumbre". En el Libro VI, Título I se ordena:

"Ley primera: Que los Indios sean favorecidos y amparados por las Justicias Eclesiásticas y Seculares. Ley II: Que los Indios se puedan casar libremente, y ninguna orden real lo impida. Es nuestra voluntad que los Indios e Indias tengan, como deben, entera libertad para casarse con quien quieren, así con Indios, como con naturales de estos nuestros Reinos o Españoles, nacidos en las Indias, y que en ello no se les ponga impedimento. Y mandamos, que ninguna orden nuestra, que se hubiere dado, o por Nos fuere dada, pueda impedir, ni impida el matrimonio entre Indios e Indias con Españoles, y que todos tengan entera libertad de casarse

con quien quisieren, y nuestras Audiencias procuren, que así se guarde y cumpla”.

Así desde el principio está la legitimidad del mestizaje. Puede apreciarse la diferencia en la formación de América Latina, con la de Sudáfrica que todavía hoy tiene el conflicto racista más terrible.

A esto, nos limitamos a agregar la Ley VI, que es notablemente significativa de un espíritu. Dice Así:

“Que los Indios no pueden vender sus hijas para contraer matrimonio. Usaban los Indios el tiempo de su gentilidad vender sus hijas a quien más les diere, para casarse con ellas. Y porque no es justo permitir en la Cristiandad tan pernicioso abuso contra el servicio de Dios, pues no se contraen los matrimonios con libertad por hacer las indias la voluntad de sus padres, y los maridos las tratan como esclavas, faltando al amor, y lealtad del matrimonio, y viviendo en perpetuo aborrecimiento, con inquietud de los Pueblos. Ordenamos y mandamos que ningún Indio, ni India reciba cosa alguna en mucha, ni en poca cantidad, ni en servicio, ni en ningún otro género de paga, en especie, del Indio que se hubiere de casar con su hija, bajo pena de cincuenta azotes y de quedar inhábil de tener oficio de República, y restituir lo que llevó para nuestra Cámara, y si fuese Indio principal, quede por más igual, y los Indios, que fueren Justicias, lo ejecuten y el Gobernador, y justicia mayor de la Provincia, lo haga ejecutar en los negligentes, o se le hará cargo en su residencia”.

Como se ve, esta ley expresa un maravilloso espíritu cristiano, de sentido de la libertad y el amor, de amparo y promoción de la mujer. No vamos a hacer su exégesis que sería riquísima. Es suficientemente elocuente por sí. Y no vale el argumento que las leyes no se cumplen, pues hay leyes porque no se cumplen. No robarás, pero el mundo está lleno de ladrones. Lo que importa es el espíritu que manifiesta la ley, que no es mera opinión individual, sino expresión colectiva.

La cultura hispánica entró en relación con culturas con estructuras y costumbres matrimoniales, familiares y de parentesco muy diversas. Las culturas aztecas e incas eran de orientación monogámica, pero sus clases altas tendían a la poligamia, en tanto la poligamia —por ejemplo— estaba más difundida en la cultura chibcha. La Iglesia enfrentó problemas nuevos, que le exigían un gran tacto evangelizador. Si una analogía puede ayudarnos a comprender la complejidad de la situación, sería con lo que ocurre hoy con la Evangelización en vastas regiones del África negra. Muchos problemas que los obispos africanos plantearon en el reciente Sínodo sobre la Familia, 1980, son íntimamente afines a los de estos siglos fundadores y de fusión latinoamericana. Claro, el pensamiento eclesial que subrayaba en primer lugar la intención de reproducción en el matrimonio, era más próximo a esas culturas indígenas, que lo que es actualmente. Lo que no significa que el matrimonio no tuviera un radical sentido de amor y libertad, como está expreso en la Ley VI, Título II, Libro VI, antes citada. La Iglesia no tuvo que esperar a los teólogos contemporáneos, para poner al amor como fundamento personal del matrimonio. Hoy existe un mayor énfasis en el amor que en relación a la fecundidad, una mayor persona-

lización, pero no un cambio esencial. El cambio, por otra parte, es hijo de la mayor penetración del sentido cristiano de la persona en la colectividad familiar y la función matrimonial. Las antinomias en este orden son antihistóricas.

La misión americana llevó a la Iglesia a una ampliación de sus perspectivas. Pablo III, que había sido el Pontífice más sostenedor de la libertad de los indios y de su racionalidad humana, contra los conquistadores que se erigían en nueva clase dominante, en la Constitución *Altitude* de 1537, busca responder a los problemas que planteaban los catecúmenos polígamos. En la misma dirección va la Constitución *Romani Pontifices* de Pío V en 1571. Más allá de los límites del "privilegio paulino", la Iglesia por el "poder de las llaves" estableció nuevos elementos para disolver matrimonios naturales en razón de la fé y en beneficio de los bautizados. También el Papa Gregorio XIII, dirigiéndose a obispos y misioneros de Brasil, Angola, Etiopía y otras regiones indias, intentaba responder a la situación planteada por la deportación de esclavos y de personas ya casadas en sus respectivos países según sus costumbres. Era la Constitución *Populis* de 1585 por la cual se permitía a los esclavos y a otras personas deportadas, bautizadas después de la deportación, contraer nuevo matrimonio, esta vez sacramental. Estas tres Constituciones papales en sostén de la familia cristiana americana sirvió para las tierras de misión y fueron incorporadas al Código Canónico de 1917 (Can. 1125).

La intensa preocupación misionera y pastoral por la familia llevó incluso a una nueva política urbanística. Ley principal era que los indios fueran reducidos a poblaciones. El Padre Bartolomé Hernández, dirigiéndose al Presidente del Consejo de Indias, el 19 de abril de 1572 decía: "Como Ud. sabe, primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente, para hacerles cristianos". Humanizar al indio implicaba sacarlo de su dispersión, reunirlo, "reducirlo" a la vida política, es decir, que conviviera en "ciudad", villa o poblado. El III Concilio Provincial de Lima (1582), que pone el marco general de la evangelización, al americanizar a Trento en condiciones históricas muy distintas, sostiene también como esencial la tesis que es necesario elevar al indio a la vida política, para que así humanizado fuera apto a una evangelización profunda. Es lo que hoy llamaríamos la relación de promoción y evangelización. Esto se plantea en el cauce el pensamiento tomista, que entiende al hombre como animal político, habitante de ciudad. El vivir político era expresión del hombre como ser racional. Pero la ciudad era una congregación de familias. De ahí, para el funcionamiento de la ciudad y el arraigo de la evangelización, la necesidad de remodelar las "casas" de familia. Por ejemplo, se terminan las chozas redondas de una sola habitación, para evitar una situación de promiscuidad familiar, y se impone una forma cuadrangular, que permite división en habitaciones de padres e hijos, etc. Podría continuarse con otros infinitos detalles, desde la limpieza al comedor, como síntomas "políticos". Sin la remodelación de las familias, no podría haber vida política ni vida cristiana.

Sin esta visión de la evangelización en la formación de América Latina, aunque sea demasiado somera, no se comprende el arraigo de la fé cristiana en las familias donde se fue gestando a la vez la Iglesia y

la cultura latinoamericana. La Iglesia fue amparo y sostén permanente, en las más difíciles condiciones, de la familia y de la mujer en el Nuevo Mundo americano. Por eso la familia y la mujer se convirtieron en fieles centros transmisores del Evangelio, aún en ausencia de clero y de religiosos, ya por las lejanías ya por persecuciones a la Iglesia.

## II. Fin de la Cristiandad Indiana

El segundo momento histórico es, desde el ángulo eclesial, el ocaso de la Cristiandad Indiana. En la perspectiva de la historia política es también la Independencia y el surgimiento de una veintena de países donde antes existía el Imperio Hispánico. Sólo Brasil mantuvo intacta sus dimensiones e incluso las expandió. Los nuevos Estados van consolidando su estructura, básicamente en el marco de las ideologías liberales de origen en la Ilustración. Lo que implica la descomposición de la antigua Cristiandad Indiana. Hay una intensa "secularización" del Estado, que se objetiva primero en una dominación de Estado sobre la Iglesia, y luego en la separación Iglesia-Estado. La "secularización", que no es inevitablemente anti-cristiana se realizó de hecho bajo filosofías hostiles a la Iglesia. Los campos de batalla de este proceso fueron también la escuela, por la educación, y la familia, donde se introdujo el matrimonio civil y el divorcio. Nos limitaremos a este último aspecto, pero no debemos olvidar el clima de que era sólo una parte. Hoy desde otra situación histórica, podemos hacer un discernimiento más sereno y ecuánime.

La formación de la cultura latinoamericana se hizo esencialmente bajo el signo del Barroco, que es el sustrato básico de nuestros pueblos. Lo que significa que Trento está en los fundamentos del cristianismo latinoamericano. En Trento culmina el proceso por el cual la Iglesia reconoce expresamente al matrimonio como uno de los siete sacramentos de la nueva ley. Sacramento propio y verdadero, que confiere la gracia *ex opere operato* a quienes no pongan impedimento. El matrimonio sacramental da la gracia, y se afirma indisoluble. Esta es la reafirmación de Trento ante la crisis europea protestante, que con Lutero y Calvino habían considerado el matrimonio una institución puramente natural, no sacramento, y aceptaban la legitimidad del divorcio. Por otra parte, Melancton apoyando a los príncipes en Esmalalda sostiene que la jurisdicción sobre las causas matrimoniales pertenece, por voluntad divina, al legislador civil, y que la legislación de la Iglesia es un abuso. Los príncipes consideran que la jurisdicción episcopal sobre el matrimonio es una usurpación a sus derechos. Trento rechaza estas proposiciones. La Iglesia entiende que tiene poder propio y exclusivo para estatuir respecto de sus miembros los impedimentos del matrimonio, incluso dirimentes, y juzgar las causas matrimoniales que atañen al vínculo. Esta primera crisis, la de protestantismo, no llega directamente a América Latina. La cuestión del matrimonio civil y del divorcio se le planteará solo desde la Ilustración y suscitará las mayores pasiones durante todo el siglo XIX y principios del XX.

De Trento viene también el decreto disciplinar *Tametsi* sobre los matrimonios clandestinos, es decir, contraídos con el consentimiento de los futuros esposos, pero sin testigos y fuera de las formas públicas habituales. Lo que había generado un verdadero azote social, con la difusión real del "adulterio clandestino". Por lo que el Concilio exigió determinadas condiciones de publicidad: presencia del párroco y testigos. Pero el Concilio no definió acerca de las relaciones entre contrato y sacramento. La doctrina más común era que se identificaban, pero la tendencia desde el eminente teólogo tomista Melchor Cano —uno de los sostenedores de Bartolomé de las Casas— empezó a correr en el sentido de la distinción real aunque parcial entre contrato y sacramento. Esta distinción de planos tomistas abrió el camino a la secularización, a la separación del matrimonio civil por el Estado y el religioso (o sacramental) por la Iglesia.

En el siglo XVIII la lucha por las competencias de la Iglesia y el Estado sobre el matrimonio de los católicos era intensa. El despotismo ilustrado, aún católico, pretendía que sólo el Estado regulaba el contrato matrimonial de los católicos, no la Iglesia. Así, al secular monopólico eclesiástico de todo lo relativo al matrimonio —por falencia del Estado en tiempos medievales—, sucedía ahora una marginalización y dependencia de la Iglesia en estas cuestiones. O sólo la Iglesia o sólo el Estado. Sin duda, es cuestión fronteriza, que incumbe a ambos. Pero ¿en qué límites? Para esto no hay respuestas abstractas, puramente racionales, sino en función del contexto histórico, de la realidad cultural y religiosa de la sociedad en que se plantea. Los a priori no dan respuestas históricas, y menos para siempre. El hecho es que el siglo XVIII es de tremenda dependencia de la Iglesia al Estado. Esto culmina en la "Constitución Civil del Clero" en la Revolución Francesa. Y es en esta situación como en 1792 la Asamblea legislativa francesa establece el matrimonio civil y suprime la indisolubilidad, estableciendo el divorcio. Este clima antinómico de "o" lo uno, "o" lo otro, es el punto de partida histórico concreto de las luchas y pasiones que se desataron sobre esta cuestión, en América Latina ya desde la segunda década del siglo XIX. Aunque estrictamente, el modelo no será el de la Asamblea Legislativa de 1792, donde bastaba el consentimiento de los dos cónyuges para la separación, sino el Código Civil napoleónico de 1804, más restringido en cuanto a condiciones del divorcio.

De tal modo, el proceso de la separación Iglesia-Estado, que tomó entre nosotros un tiempo de tensiones de más de un siglo, correspondió el proceso de separación entre matrimonio civil y matrimonio religioso. Fueron conflictos paralelos del fin de la Cristiandad. El punto de partida se ha puesto, en cuanto a formulación intelectual, el Melchor Cano. Luego la separación se fue acentuando, y en plena Ilustración Voltaire decía: "El matrimonio es un contrato de derecho de gentes, del que los católicos romanos han hecho un sacramento, pero el sacramento y el contrato son cosas muy distintas: al uno se ligan los derechos civiles, al otro las gracias de la Iglesia".

En este proceso se produjo también una deformación popular. La exigencia del decreto *Tametsi* del párroco como testigo calificado, afirmó

la convicción que el matrimonio sacramento dependía de la "bendición" sacerdotal y no se realizaba ante todo entre los cónyuges. La separación de lo civil y religioso acentuaba todavía esa impresión. Sólo en las últimas décadas, vuelta pacífica la separación del matrimonio civil y del sacramental, se ha recobrado la inteligencia del matrimonio como contrato, consentimiento mutuo, elevado el mismo a sacramento. Hoy para la Iglesia, como es lógico, en el matrimonio entre cristianos, el Estado sólo tiene competencia sobre los efectos puramente civiles de ese matrimonio. Claro, antes de esto —en la lucha— hubo como un "menosprecio" de la Iglesia al matrimonio puramente civil. Esto ya no tiene razón de ser.

Lo importante, más que la separación de los matrimonios civil y religioso, eran las distintas concepciones del matrimonio que estaban en pugna. La Ilustración implicaba una filosofía individualista y en el fondo hedonista del matrimonio civil y del divorcio. Esto fue sentido por la Iglesia como un ataque no sólo a su concepción del matrimonio, sino una forma de socavar las convicciones de la fé cristiana en el pueblo. Durante el siglo XIX y comienzos del XX, en América Latina, la ideología matrimonial ilustrada fue ante todo patrimonio de las clases altas, de las oligarquías comerciantes y terratenientes, en su mayor parte. La Iglesia, al resistir, entendía defender las creencias cristianas del pueblo de una perniciosa ejemplaridad impulsada por quienes controlaban el Estado. Sólo en el siglo XX, la ideología divorcista se extendió a sectores populares. Y la situación variaba: ya no había una sociedad masivamente cristiana. existía realmente una pluralidad de visiones del matrimonio, y carecía de sentido que la Iglesia impusiera coercitivamente —contra la libertad exigida por la misma fé— a sectores sociales enteros no cristianos su perspectiva sacramental del matrimonio, con todas sus consecuencias. La Iglesia podía, es claro, reafirmarlo, pero sin la mediación de la ley del Estado.

El siglo XIX fue tiempo de un gran desmantelamiento de las estructuras clericales de la Iglesia, de persecuciones virulentas o larvadas. En todo este lapso el papel de la familia en la transmisión de la fé cristiana en el pueblo, fue absolutamente decisiva. Aún en las clases altas, el pensamiento liberal masónico ilustrado —nada feminista por cierto— dividía en el matrimonio la religión y la educación para las mujeres, y los negocios y la política para los hombres.

Una última observación: la falta de clero y las distancias tuvieron gran incidencia en las costumbres matrimoniales y familísticas latinoamericanas. En ausencia del sacerdote, el matrimonio igual podía realizarse ante testigos. Así es explícito el Código Canónico de 1917. Sin embargo, para el pueblo, no había matrimonio cristiano sin sacerdote. Se establecían relaciones de convivencia, hasta que en la zona aparecían "las misiones" que "bendecían" la unión y la volvían matrimonio sacramental. Matrimonio sin sacerdote se le creía "pecado". Tan principal se había vuelto la figura del sacerdote.

Quien quiera tener una perspectiva sintética y abarcadora de la visión y sensibilidad imperantes en la Iglesia en toda esta época, defensorista y apologista, de disolución de la Cristiandad Indiana, puede tomar como centro de referencia al Concilio Plenario de la América Latina celebrado

en Roma en 1899. Trata nuestra cuestión en el Título I "De la Fé y la Iglesia Católica", donde está incluido el capítulo IX "De la Sociedad Doméstica"; y ésta puede entenderse en el contexto y el clima de los conflictos y problemas de entoces.

### III. Nuestros Tiempos

Nuestro tiempo se condensa, respecto de la familia, eclesiásticamente a nivel universal en el Concilio Vaticano II, la *Humanae Vitae* y el reciente Sínodo sobre la Familia. Y a nivel latinoamericano, íntimamente conexo con el anterior, las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla. Podemos tomar el período contemporáneo, a partir del fin de la II Guerra Mundial. Este período es uno de los más ricos y complejos en relación a la reflexión y acción con respecto de la familia. Ahora el problema se complica más, pues lo que antes era la cuestión matrimonio-familia, ahora se vuelve matrimonio-familia-población. De modo inseparable. No es posible considerarles hoy de modo independiente. Pero población es una formulación abstracta y cuantitativa: no se puede escindir población de pueblo. Quien dice población dice pueblo. Pueblo es cultura, civilización. Por eso hoy, las cuestiones del matrimonio, familia y población, se concentran en la vida y muerte de la civilización. Se ha llegado al fondo más crucial de la existencia. La batalla se despliega en las fuentes mismas de la Vida. Por eso enunciaba Pablo VI con toda claridad en 1964: "El problema sobre el cual todos hablan es el del control de los nacimientos, esto es el del aumento de la población, de un lado y de la moralidad familiar, del otro. Problema extremadamente grave: se relaciona a las fuentes de la vida, atañe a los más íntimos intereses y sentimientos de la experiencia del hombre y de la mujer".

De tal manera, el abordaje a la familia lo haremos desde dos puntos. Por un lado, desde el matrimonio. Por el otro, desde la población. Estos dos puntos convergen y producen un verdadero estallido eclesial en la *Humanae Vitae*. Desde esa unidad, llegaremos entonces a la situación actual. Comenzaremos por el matrimonio y seguiremos por la población, en nuestro abordaje a la familia. Y nuestra llegada será la Conferencia Episcopal de Puebla, donde concluimos.

Antes de la Segunda Guerra Mundial, las encíclicas pontificias "*Arcanum Divinae Sapientiae* (1880) de León XIII, y *Casti Connubi* (1930) de Pío XI parecían sintetizar un consenso secular en la Iglesia, de modo totalmente pacífico. Sin embargo, desde los años 20 comenzaba a agitarse y a replantearse la problemática familiar, en términos novedosos. Luego de la Guerra Mundial viene una verdadera oleada de nuevas reflexiones e investigaciones, bíblicas, teológicas, filosóficas, sociológicas, históricas. Veamos cómo empieza esto en América Latina.

Hasta ese tiempo, el amor conyugal era visto todo en términos de "familia", de "familia cristiana". La familia era principalmente "patriarcal" o "troncal", como era normal en la mayor parte de las culturas agrario-urbanas. El cristianismo había amparado a la mujer y acentuado los deberes del pater, más que sus derechos, pero no había modificado radicalmente este esquema. Sin embargo, la esencia igualitaria de la

revelación bíblica, había ido calando en profundidad en nuestra cultura. En las nuevas condiciones de la sociedad urbano industrial emergente, la familia comienza a dejar de ser unidad productiva y se pasa cada vez más a la "familia nuclear", como contracción intensa de la "parental". Lo "conyugal" empieza a ascender a primer plano. La familia anterior era más de amor materno, paterno y filial. Ahora lo conyugal se introduce como punto de partida originante de lo demás, con consistencia propia decisiva. No es que antes se ignorara, pero sí que toma un relieve nunca alcanzado, de modo tan general. Por lo menos en las crecientes clases medias urbanas.

En América Latina, el primer gran acontecimiento es la fundación del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), en Montevideo, en 1951, por el padre pasionista Pedro Richard. Se inspira en los anteriores equipos franceses de "Notre Dame", de intensa espiritualidad conyugal —ya no es la devoción individualista "yo-Dios", sino "cónyuges-Dios"— a los que intenta sintetizar con la corriente norteamericana de Chicago, animada por los esposos Crowley, que tenían vocación de acción social. El MFC quiere una espiritualidad conyugal con apostolado familiar. Busca unificar lo espiritual y social. Todo esto era una novedad, pues rompía con la división en "ramas" "masculina" y "femenina" de la Acción Católica. A partir del Congreso Eucarístico de Río de Janeiro, en 1955 (también fue entonces la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, donde nació el CELAM), el MFC instituye un Secretariado para toda América Latina, y se expande por todo el Continente. Quizá con el Concilio Vaticano II la presencia latinoamericana se hizo por primera vez a través del MFC en la renovación de la temática familiar.

Desde la década del 50 también se desarrollan en Brasil los Equipos de Nuestra Señora, hoy en plena proyección hacia el resto de América Latina. Por otra parte, desde la década del 70 se expanden desde España, por inspiración del Padre Calvo los Encuentros Matrimoniales, que tras pasar por USA hoy están en plena eclosión latinoamericana. De la misma inspiración son los Encuentros Conyugales, ramificación del MFC. Hoy hay muchos grupos que desde distintos ángulos abordan los problemas familiares, centros de formación, asociaciones de padres de familia, etc. No podríamos dejar de mencionar en este orden a la espiritualidad familiar de Schoenstatt.

Junto con toda esta dinámica, desde los años 50 se viene desarrollando una intensa investigación, especialmente en el nivel sociológico. Las pioneras investigaciones sociológicas sobre la familia obrera del tradicionalista católico Le Play, comenzaron a tener vasta progenie latinoamericana. Una de las primeras obras relevantes, dentro de una larga serie, es la de Pedro Calderan Beltrac *Familia y Pastoral Social*. Y hay centros especializados en la problemática familiar, como CENPAFAL (Centro de Pastoral Familiar) y CIEF (Centro de Investigaciones y Estudio sobre la Familia). En los años 70 ya distintas Conferencias Episcopales comienzan a dar prioridad a la pastoral familiar. Esas experiencias se anudan de modo notable y en creciente profundidad en Medellín (1968) y Pueblo (1979).

Sin duda, desde el Vaticano II ha tomado vigencia en la Iglesia una

teología más profunda sobre el matrimonio, y por ende de la familia. El amor y la gracia adquieren el relieve que les corresponde, más allá de secas formulaciones jurídicas anteriores. Aunque no hay que caricaturizar lo "jurídico", con una visión superficial del "jus" que se refiere a la justicia, como si fuera excluyente del amor. Aquí también se ha caído en antinomias fáciles y huecas, pero a veces es inevitable cuando se producen movimientos espirituales correctivos y que ahondan una perspectiva. La actual teología matrimonial, ha desterrado para siempre los residuos maniqueos o estoicos que sobrevivían en la Iglesia, relativos a una visión negativa del sexo que no fuera pura ordenación a la reproducción, descartándolo como expresión de amor entre los esposos, y reduciéndolo a "remedio de la concupiscencia". La Iglesia luchó siempre contra los dualismos maniqueos de la Antigüedad, pero quedó penetrada también por su adversario. El Vaticano II, es de esperar, termina para siempre con tal herencia negativa en el seno de la familia.

Nos toca seguir ahora con la otra punta, la referente a población.

En la historia la ambigüedad es inevitable, cada nueva virtud trae consigo un nuevo tipo de desviación. Nada es indemne a la amenaza del mal. La puesta en primer plano del amor personal, llevó a muchos a desligarlo y a borrar su relación con la "generación". De tal modo, el amor personal se volvía así también la máscara de un nuevo hedonismo, penetración de las pautas de la "sociedad del consumo" en la Iglesia. Un hedonismo que esconde el nihilismo que penetra hoy a las formas dominantes de nuestra civilización, en creciente distanciamiento de la Iglesia. El amor puramente personal, se transmuta —bajo sus formas desviadas— en reivindicación, es lógico, por ejemplo, del matrimonio de homosexuales. Las formas de liberación se hacen contra todo ascetismo, que es señorío de sí, del espíritu sobre los instintos, para eliminar al espíritu como "represivo" de los meros instintos. Se volvía una "liberación" contra la vida, y no por la vida. Hay "liberaciones" contra la libertad. La reivindicación de la persona sola se transmuta en apología del asesinato, del aborto. Pero esto no es únicamente en el orden de las personas, de los matrimonios y familias, pues se liga a la expansión política de la ola neomalthusiana más poderosa que se haya desencadenado en la historia, que socava en aras de la dominación las fuentes mismas de la vida. Políticas de la población anticristianas, se apoderan de reivindicaciones legítimas de la mujer, de la relación personal, etc., para transmutarlas en instrumento de devastaciones de los pueblos y las culturas. El neomalthusianismo contemporáneo está asociado esencialmente a la marea del nihilismo que hoy socava la civilización y la Iglesia. La *Humanae Vitae* será la piedra del escándalo revelador.

Conviene aquí recapitular. Nos encontramos hoy, parece, con un problema que está en las antípodas del que América Latina tuvo en su nacimiento. Hoy se habla de "explosión demográfica", y lo que acaeció entonces fue una "catástrofe demográfica", por despoblación vertiginosa. En efecto, en el siglo XVI hubo un verdadero colapso demográfico en América Latina. Este derrumbe de la población indígena reconocido por todos, aunque con cifras muy distintas, se debió ante todo a la desvas-tación de las epidemias, ante enfermedades que los indígenas no estaban

inmunizados. También a la crisis de valores de las culturas indígenas, arrasadas en su contacto con la cultura hispánica, que se manifestaba en un "tedium vitae" y la esterilidad de las mujeres. Es un fenómeno que se ha registrado también en otros "choques" de civilizaciones en aculturaciones. Este hecho dio pie a la "leyenda negra" homicida, que todavía es cultivada por algunas tendencias ideológicas. Tal situación no afectó a las concepciones tradicionales del matrimonio y la familia, sino que más bien reforzó su vocación por la fertilidad. Algo totalmente opuesto acaece en el mundo contemporáneo, donde la fertilidad empieza a ser considerada una plaga. Respecto de América Latina, la nueva cuestión comienza a poco de la II Guerra Mundial. Desde entonces se inició en el Continente una rápida carrera demográfica, que desbordaba los cuadros económicos sociales establecidos. La población de América Latina iguala a la de Estados Unidos en 1950 y es previsible que a fines de siglo la duplique. A esto se añade las grandes masas de población asiáticas y africanas, con una serie de graves problemas, que no es del caso analizar ahora. Lo que debemos retener es sencillo. La cuestión demográfica se plantea dentro de un marco mundial en que los grandes países industriales dominan sobre los "en vía de desarrollo". Es la conocida tensión Norte-Sur. Es lo que sintetiza una célebre frase de un presidente norteamericano, L. Johnson: "es mejor gastar 5 dólares en el control de la natalidad que 100 dólares en el desarrollo". A toda esta constelación de poderes, con sus cómplices eclesiásticos, hizo frente proféticamente Pablo VI a la *Humanae Vitae*. Se desató así la mayor crisis postconciliar. Los poderes de la dominación crucificaron el magisterio de la Iglesia, en la persona de Pablo VI. Para hacerlo, los poderes se expresaron en teólogos y moralistas. Hans Küng fue de los difamadores más notorios.

La Conferencia Episcopal de Medellín (1968) apoyó abierta y rotundamente a la *Humanae Vitae*. En sus conclusiones, el Documento N° 3 aparece sintomáticamente bajo el rótulo "Familia y Demografía". Ya la cuestión de matrimonio y familia se vuelve inseparable de la demográfica, que los afecta radicalmente. Me permito un recuerdo personal, que puede ser significativo. En aquel momento escribimos un artículo en la revista latinoamericana *Víspera* haciendo la interpretación y justificación de la *Humanae Vitae*, titulado "Pablo VI o el Honor de Dios". Allí hicimos ya la crítica de los teólogos "nordatlánticos", diferencia que contribuyó a la distinción posterior de "teología latinoamericana" y "teología europea o norteamericana". Por eso es útil aquí una puntualización. Justamente las tendencias de la teología de la liberación que componen con el marxismo, y que son las más apreciadas en el Atlántico Norte, han hecho un silencio total no sólo sobre la *Humanae Vitae* sino sobre toda cuestión de malthusianismo y sus significaciones. Tal silencio es una condición de su éxito y difusión en círculos nordatlánticos y ecuménicos. Paradojas de la historia. También en otro orden, causa extrañeza que los actuales replanteos que en Europa encabezan intelectuales tan relevantes como Sauvy y Chauvin, no aborden sino que soslayen el gran escándalo que ha sido la *Humanae Vitae*, el sacrificio eclesial que ha implicado, para poner a la luz las tendencias a la vejez y la muerte del mundo nordatlántico, con las que quiere envolver al mundo entero.

La Conferencia Episcopal de Puebla (1979) se inscribe en esa misma línea de Medellín. Sigue el desarrollo en nuevas dimensiones. No sólo pone el marco para comprender a la familia en el marco de la evangelización de la cultura, de la gestación de una nueva civilización, sino que ahonda en las raíces eclesiológicas. La reflexión sobre la Familia revierte en la visión de la Iglesia misma. Y no sólo esto, sino que —en la preparación al Sínodo sobre la Familia— el CELAM, prosiguiendo las líneas de Puebla, lleva la reflexión sobre la familia, al misterio de amor supremo, Dios, la Santísima Trinidad.

De tal modo, me parece que hoy en América Latina, recogiendo la vivencia cristiana de sus pueblos, la reflexión teológica ha llegado —sobre la familia— desde la prioridad de Puebla en la “comunidad y participación”, a una radicalización en Dios y la Iglesia, que es auténtica contribución a la Iglesia Universal.

\* \* \*

Volvemos así al principio. Comenzamos con una visión de la historia desde el matrimonio y la familia. Como un esbozo de teología de la historia. En verdad, una reflexión sobre la familia, que no desemboque en teología de la historia, es una reflexión fragmentaria y radicalmente incompleta. Por eso, implícitamente, nos hemos apoyado en la dialéctica primigenia que ha formulado Gastón Fessard. La dialéctica del hombre-mujer, esposos, padre-madre-hijos; hermanos. Dice Puebla: “La pareja santificada por el sacramento del matrimonio es un testigo de la presencia pascual del Señor. La familia cristiana cultiva el espíritu de amor y servicio. Cuatro relaciones fundamentales de la persona encuentran su pleno desarrollo en la familia: paternidad filiación, hermandad, nupcialidad. Estas mismas relaciones componen la vida de la Iglesia: la expresión de Dios como Padre, experiencia de Cristo como Hermano, experiencia de hijos, en, con y por el Hijo, experiencia de Cristo como esposo de la Iglesia. La vida en familia reproduce estas cuatro experiencias fundamentales y las participa en pequeño; son cuatro rostros del amor humano” (n. 583). (Acotamos que Puebla unifica en “paternidad” a “maternidad”, aunque hubiéramos preferido un más amplio desarrollo). Esta es la dialéctica de la amistad primigenia, de toda la historia “en grande”. Es la dialéctica que formula Fessard para la teología de la historia, que pone en íntima conexión con las dialécticas del “señor y del esclavo” y del “judío y el pagano”. Sin duda estas tres dialécticas están en el corazón de la teología de la historia, como reconoce y amplía Hans Urs von Balthasar. Nos parece que la reflexión cristiana latinoamericana, sin haberse propuesto formalmente, ha caminado en esta dirección, con nuevos aportes. Lo señalamos, pues es en la teología de la historia, donde se concentra la gran batalla espiritual, evangelizadora, de comprensión y transformación de nuestro tiempo.

# NOTAS Y DOCUMENTOS

## Seminarios Latinoamericanos: Nueva Etapa

Ricardo Cuéllar R., Pbro.  
Secretario Ejecutivo del Departamento de  
Vocaciones y Ministerios del CELAM, Bogotá

Lo que pase o no en los Seminarios tiene repercusión decisiva y prolongada en la vida de toda la Iglesia. El Seminario en el que se forman los pastores de la Iglesia, interesa a todos. En él, necesariamente, se toman rumbos, porque de ahí salen los hombres que trabajan a tiempo completo en la Iglesia. Laicos o eclesiásticos no pueden quedar indiferentes a lo que pase ahí. Una cuna tiene fuerza para atraer las miradas de toda la familia y con razón. Lo contrario sería renunciar a perpetuarse. Nunca ha habido hombres que no intervengan cuando se trata de su propia continuidad... de su futuro.

Hoy, nueva época de los Seminarios latinoamericanos, se están dando fenómenos que inquietan a no pocos clérigos o círculos eclesiásticos. La inquietud tiene doble lectura: o, con tristeza, se cree que los Seminarios vuelven a adoptar criterios y actitudes del pasado; o, con euforia, porque finalmente "todo vuelve a ser como antes". Ambas lecturas son inexactas y superficiales. Lo que está pasando hoy en nuestros Seminarios ni es el extremo del péndulo, ni es regresión con relación a supuestos avances.

Pero tales inquietudes deben formar parte de las preocupaciones laicales y no sólo eclesiásticas, porque los laicos no son extraños a lo que pase en la Iglesia.

Haremos un recorrido de análisis para ver en qué sentido podemos hablar de "nueva época" en los Seminarios Latinoamericanos.

### I. Desde una Perspectiva de la Historia

1. *Una exigencia vital: experimentar.* Entre los años 1960-1975, en todo el mundo, una generación de educadores y educandos en los Seminarios realizó una serie de cambios en los mismos. Se experimentaron rupturas. Se dieron tensiones y hubo giros de 90 y 180 grados. ¿Por qué? ¿Qué insuficiencias se encontraron? ¿Qué motivos ocasionaron la inaceptación y el rechazo a la estructura del Seminario que venía en vigencia desde Trento?

Encontramos la razón fundamentalmente, en los nuevos planteamientos de la época del Concilio Vaticano II. Tantas cuestiones suscitadas frente a un mundo que se estaba descubriendo, levantaron ampollas, sobre todo, en los Seminarios. Y esto ocasionó la comprobación de que no se estaba más en condiciones de responder a las situaciones nuevas.

Este es el momento en el que una generación se replantea innumerables asuntos y asume una exigencia de la vida y de la historia: "el experimentar". El Seminario y la formación del pastor empezó a caracterizarse por una serie de rupturas con relación a moldes anteriores. Se aceptó el no querer la inmovilidad. Hubo movimientos bien intencionados, en fuerza de la fidelidad al presente, y también en fuerza del entusiasmo juvenil propio del ser del Seminario.

La autocrítica de los "maestros" necesariamente comenzaba a recorrer un camino menos "dogmático" y más cercano al riesgo que entraña todo experimento. Pero la inestabilidad, la ruptura, la crisis del experimento no se encierra en sí mismo. La búsqueda entraña sed del encuentro. Nadie quiere vivir en permanente experimento, sin obtener resultados. La experimentación como tal es valor transitorio. Por otra parte, sería infantil, ilusorio, pensar en una sociedad, institución o grupo humano que busque y trabaje por la experimentación total. Sería sujetar al grupo o institución a un caos que no tendría posibilidad de explicación o edificación. Hay momentos de experimentación saludable. Hay áreas de experimentación, pero, como tal, busca resultados y tiende a la estabilidad. Si no se crean hábitos o permanencias, no se tiene capacidad de institucionalizar cuadros que den sentido a la vida. Por otra parte, si la experiencia genera concepciones, actitudes, mediaciones consistentes, esto prueba que es capaz de fecundidad.

La generación que comenzó la experimentación y estableció muchos cambios en los Seminarios, no terminó la experiencia. Los seminaristas de entonces, salieron del Seminario a ordenarse de presbíteros o a seguir en la vida secular; los formadores de entonces muchos abandonaron el ministerio o están ahora en tareas pastorales fuera del Seminario.

Pero esta primera generación realizó algo importante: llegó a un punto que era necesario para que la nueva generación, la actual, tomara esas experiencias como punto de partida para el trabajo que le tocaba: "el rehacer". Cada momento tiene su aporte. No es que la actual generación esté comenzando trabajos de reconstrucción sobre ruinas con el mismo diseño arquitectónico anterior. Hoy se asumen cosas importantes que ya no son el punto de llegada de la anterior generación, sino el punto de partida para replantearlas desde otra óptica, desde otra lógica, desde una asimilación de la "experiencia" con sus logros y fracasos.

2. *Unos resultados que algo significan.* Lo que está pasando hoy en los Seminarios de América Latina tiene una significación muy profunda. Nuestros Seminarios se llenan, son ya suficientes. Se están construyendo o abriendo nuevos. Se redescubre con vitalidad nueva el valor de la vida espiritual, la oración, el silencio; se personaliza y se ama la disciplina, las exigencias académicas; se ubica y aprecia mejor la formación y acción pastoral; se sitúan las relaciones más bien en términos de comunión; hay buena participación en la vida del Seminario; se aprecian con más tino las relaciones con la familia y la sociedad; se precisa la problemática socio-política y sus repercusiones en la vida del Seminario; en fin, se está entendiendo mejor la apertura al mundo, el diálogo, los compromisos con el pobre, los retos de la sociedad contemporánea, etc.

Este "replanteo" es importantísimo. Algo serio está pasando. No se está dando por casualidad. No es, no puede ser regresión, ni mucho menos volver el péndulo al otro extremo. Sería ilusión querer volver atrás. La historia tiene una línea prospectiva necesariamente. En la historia siempre se han retomado elementos antiguos, pero con significaciones nuevas. La continuidad supera a la

ruptura, si aceptamos que la historia es irreversible; por otra parte, lo que acontece en la historia es continuidad persistente en las rupturas.

Sólo se puede hablar de regresión cuando lo novedoso que aparece es intento de volver al pasado, en el punto exacto del mismo y con las explicaciones idénticas que tenía anteriormente. Era necesario pasar por variadas y diferentes experiencias para aquilatar y probar. Muchas experiencias dieron prueba de fragilidad y por lo mismo se tenían que abandonar; muchas otras produjeron ámbitos y espacios válidos para replantear asuntos desde nuevas intelecciones que ahora van cobrando fuerza en los Seminarios de América Latina. Esto es lo que está pasando hoy. Por eso los jóvenes seminaristas actuales asumen con interioridad y profundidad, valores que no pueden quedar al margen de la vida del Seminario. El rompimiento está exigiendo rehacer algo. Los tipos de formación, los contenidos de formación, las configuraciones resultantes de esa formación, ocasionaron las crisis y hoy se intenta rehacer con nuevas explicaciones (porque no pueden ser las mismas del pasado) esos tipos, contenido y fisonomía de la formación. No es lo mismo "rehacer" que "regresar". No se trata hoy, nadie lo pretende, de volver a añoranzas o anquilosamientos estériles. No está pasando eso. Por lo contrario, se está intentando lograr una saludable síntesis que responde a las nuevas lógicas del momento presente. Nadie piensa en calcar para los Seminarios, modelos estructurales antiguos sin más. Causas idénticas producirían efectos idénticos. Es necesario matizar mucho para poder juzgar adecuadamente lo que hoy extraña a algunos de la generación anterior. La historia no es la simplicidad absoluta de Dios. Se trata de entender este hoy desde el ayer para poder entrar en comprensiones sintéticas, en encuentros saludables que construyan e impulsen.

Un adolescente debe tener capacidad para experimentar, pero cuando madura no quiere volver a la experiencia de la competencia deportiva o de la aventura novedosa. La madurez le va a dar razón de la consistencia o inconsistencia, de la verdad o de la mentira de lo que experimentó en la adolescencia. No se trata de saber si vale más la adolescencia que la adultez. Ambas tienen su propio valor. Lo mismo pasa en las Instituciones. Lo mismo está pasando en los Seminarios de América Latina. Los ensayos de pequeñas comunidades casi abandonadas, las inquietudes de "autoformación", los planteamientos sobre libertad, autoridad, obediencia, persona, celibato, oración, inserción, compromiso, etc. se consideraban venidos de fuera, sin interiorización profunda. Muchas veces lo novedoso se sumió sin crítica suficiente y sin esfuerzo de confrontación a una verdad histórica y a una adecuación atinada a "ésta" realidad. Era la experiencia que respondía a una vitalidad que al paso del tiempo y en progresiva madurez, esas mismas inquietudes se tenían que afrontar con nuevas interpretaciones. Parece que van siendo conquistas de la madurez. Por eso, hoy es más atractivo el Seminario para el joven actual. Más atractivo, ciertamente, que para el joven de los años 60-75.

Es verdad que otros muchos factores intraeclesiales y extraeclesiales influyen en esta madurez. Las instituciones, como los individuos, no son islas solitarias. Hay una red de interrelación y convergencias que van dando una clara fisonomía y coherencia a los seres.

## II. Desde Algunas Perspectivas Intraeclesiales

1. *Dos acontecimientos: Medellín y Puebla.* Mucho debemos a Europa. Por largo tiempo un buen número de misioneros alentaron la fe en América Latina. Pero existe un fenómeno que necesita una explicación. ¿Por qué, hoy,

en América Latina hay tantas vocaciones como no las hay en Europa? ¿Cómo se entiende que América Latina, la joven América Latina con su "problema grave y crónico" de escasez de sacerdotes, tenga hoy sus Seminarios llenos y no suceda así en Europa?

Por años largos la Iglesia de América Latina se mantuvo como beneficiaria de Europa. Nada o muy poco tenía que aportar. Eran tiempos de receptividad más que de actividad. Pero sucedió algo insólito en los últimos años. Un mismo Concilio y un mismo post-concilio, vienen produciendo fenómenos muy dispares. América Latina presiente su lugar en el mundo católico. Cree que ha llegado la hora de dialogar a nivel de iguales. Por eso se explica Medellín como intento de interpretar el Vaticano II a la situación de América Latina; se entiende Puebla como intento de adecuar el ser de la Iglesia, la Iglesia de Evangelii Nuntiandi, a América Latina.

Y esto se ha sentido hondamente en los Seminarios. Con más o menos claridad, se percibe que en el Seminario se decide el futuro de la Iglesia. Hombres serenos de las dos generaciones antes enunciadas, saben que América Latina va creciendo y madurando. En estos tiempos han acaecido dos acontecimientos en su propio seno que han tenido honda resonancia en los Seminarios: Medellín y Puebla. Son el eco de una de las preocupaciones fundamentales de Río de Janeiro: la necesidad de sacerdotes. Por esto, el CELAM, nacido en Río, tiene una importancia capital para la Iglesia de América Latina. Por eso el CELAM, a través de su Departamento de Vocaciones y Ministerios (Devym), ha sido particularmente sensible y ha ofrecido servicios y proyectos dinámicos para atender la formación en los Seminarios. Medellín y Puebla han hablado sobre los Seminarios (Doc. de Medellín, n. 13 y Puebla, nn. 850-891). Por eso las Conferencias Episcopales latinoamericanas multiplican sus estudios y crean cuadros organizativos para atender mejor la Pastoral Vocacional.

Existe la conciencia de que América Latina está gestando un pensamiento. Ciertamente está generando algo nuevo en el concierto de la catolicidad. Hoy estamos menos preocupados por importar cuadros o fórmulas desde Europa. Y esto incide en los Seminarios. En ellos, con espíritu de fidelidad creativa, se van consolidando cuadros estructurales que asumen a Medellín y Puebla en síntesis nuevas. Por esto se habla de "recuperación". No se trata de volver a tener lo que se había perdido, sino de entrar en la genial (propia y distintiva) síntesis creadora de Puebla, que enmarca su intuición más aguda en la evangelización de la cultura latinoamericana, que es de matriz católica, para, desde ahí, lanzarse a proyectos de liberación integral. Puebla no es un tratado de Teología más o menos novedoso. Sus síntesis teológico-pastorales no son espectáculo de moda que se puede aceptar o rechazar en el Seminario. No se trata de informaciones porque es el resultado de la problemática de la Iglesia Latinoamericana y por tanto Puebla devuelve al Seminario una capacidad única de formación. Puebla no es un texto frío e importado. En Puebla todos los latinoamericanos son parte del texto. Puebla ofrece pautas para una formación capaz de crear y configurar, desde una concepción amplia, de tipo histórico-cultural. Sólo esto puede entusiasmar y generar compromisos permanentes siempre y cuando tenga enclaves decisivos en el pueblo como destinatario de la formación en el Seminario.

El Seminario de hoy va captando esto. Por lo mismo, hoy está buscando la manera de penetrar este potencial de evangelización de nuestra propia cultura: En este sentido nuestros Seminarios, hoy, son creativos. Se siente una paz dinámica que no existía hace 15 años. Nuestro aporte hoy, desde los Seminarios, va más allá de lo que se podría apreciar como "fenómeno". Va hasta el

fondo, porque se incrustan en el espíritu, dinámica y orientación de Medellín y de Puebla.

2. *El hecho de la religiosidad popular latinoamericana.* En los años 1960-1975, fue grande el impacto de las teologías de la secularización. Los Seminarios lo sintieron. Frente a un mundo que ya no aparecía creyente, hubo sensación de fracaso y de aislamiento. ¿Valdría la pena seguir formándose en los Seminarios, para ir a un mundo que ya tenía otro lenguaje?; ¿a un mundo que se movía por otras escalas de valores? ¿Qué significaba tal formación, si el ambiente aparecía indiferente o aún hostil? Fueron esos tiempos en que la sensación de soledad, obligaron a replantear las cosas.

Años difíciles en los que espontáneamente se caía en reformas periféricas. Las renovaciones vitales no son fáciles. Años en que aparecía como afrenta o subdesarrollo la expresión religiosa popular. Habíamos caído en el análisis frío y de laboratorio, en cuanto a expresiones de fe católica y cristiana de nuestro pueblo. O, tal vez, estábamos confundiendo proyectos temporales con aportaciones propias, originales y trascendentes.

El seminarista sufrió este impacto. Quedó incierto y fluctuante acerca del sentido que tendría su consagración.

Con Puebla, volvemos a encontrar el alma de nuestro pueblo. La religiosidad popular, con sus imperfecciones y hasta desviaciones, hace recuperar al Seminario su dimensión y ser y estar en medio de este pueblo. Al mismo tiempo la élite del Seminario comienza a encontrar arraigo en el pueblo para hacer crítica interna constructiva de lo que sucede en la base. La masa o la élite quedarán paralizadas si no se encuentran en mutuas fecundaciones. En el Seminario de hoy se siente que se va superando la dicotomía, separación y divorcio que ha existido en muchos ambientes entre élite y pueblo. Estos serán los caminos pedagógicos para desarrollar el aporte de la religiosidad popular a las élites y de éstas a aquella. (DP 455, 466). Hoy no pensamos más en el cristiano de primera (militante, instruido, que participa en la liturgia, etc.) y el cristiano de segunda (ignorante, de peregrinaciones y santos...). Todos somos el pueblo latinoamericano que está rehaciéndose y reinterpretándose desde realidades que constituyen sus valores más profundos. La religiosidad popular es una realidad inserta en el pueblo. El seminarista ya no va a hablar un lenguaje extraño. Sabe que viene de ese pueblo religioso y va a ese mismo pueblo. Ahora se redescubre no aislado sino con vínculos profundos con este pueblo al que pretende servir.

Por esto, hoy nadie se extraña de que el Seminario haya superado aquellas mal entendidas "asepcias" en su vida religiosa. Hoy vuelven a entrar a los Seminarios las imágenes y los rezos populares, los cantos sencillos del pueblo y los signos de expresión religiosa de nuestras gentes. También el Seminario está buscando cauces pedagógicos para abrir horizontes a la religiosidad popular en este momento de desafíos de la civilización urbano-industrial. Todo esto en ese proceso de rehacer, desde nuevos planteamientos. No se trata, entonces, de relegar la vida litúrgica, las formulaciones precisas y exigentes de los contenidos de fe; no se trata, mucho menos, de asumir las reales desviaciones de nuestra religiosidad popular; se trata de *integrar en un todo* la fe católica vivida en la Iglesia universal, con las aportaciones que a esa fe católica de la vivencia de la misma en el peregrinar de la Iglesia latinoamericana.

La recuperación, desde nuevas experiencias, de la religiosidad popular en los Seminarios, es un avance. Las hondas creencias del pueblo tendrán en los Pastores apoyo y estímulo. Las actitudes básicas derivadas de esas creencias,

darán la marca propia. Esta no puede negociarse con firmas extrañas. Por eso el Seminario tiene que formar para dar capacidad de entrar en la dinámica de tales actitudes básicas del pueblo. Las expresiones que manifiestan esas creencias, habrán de entenderse en un marco amplio de nuestras razas y nuestra historia.

Todo esto hace que hoy nuestros Seminarios sean un signo fuerte de esperanza. Lo vemos rescatado en el Pueblo. El seminario se salva si se siente insertado en el pueblo. No puede ser un ghetto. Hoy, vemos que nuestros Seminarios entran más al alma del pueblo y el pueblo entra más al alma del Seminario. El aislamiento, la sensación de frustración o de fracaso, provocados por el impacto de la secularización de hace 15 años, se han ido superando desde la asunción de la religiosidad popular. En este sentido, nuestros Seminarios de hoy son dinámicos y creativos.

3. *El pontificado de Juan Paulo II.* El repunte vocacional y el Pontificado de Juan Paulo II son dos expresiones de la acción del mismo Espíritu Santo.

El repunte vocacional de América Latina coincide con el inicio del Pontificado de Juan Paulo II. Un Papa nuevo en muchos sentidos: "venido de lejos", de extracción obrera, con un magisterio arrollador y claro, dinámico y con gran capacidad de atracción a la juventud.

Este Papa ha hablado frecuentemente de la vocación sacerdotal. Lo ha hecho abiertamente, sin temores, proponiendo claramente las exigencias que entraña esa vocación. Lo ha hecho precisando y ubicando lo que ha de ser un Seminario. Lo hizo en sus dos viajes a América Latina (México y Brasil).

¿Qué ha significado para el joven latinoamericano este Pontificado?

Todo joven es capaz de generosidad heroica cuando percibe ciertas seguridades que justifiquen y den explicaciones totalizantes a su vida. El joven ama el riesgo, pero el riesgo que entraña una conquista. El hombre de la seguridad percibido por el joven latinoamericano, se llama Juan Paulo II. Aparece en el momento preciso en el que la Iglesia y el mundo dan síntomas de cansancio y de desgaste. Aparece retomando ese momento con vitalidad juvenil. Imprime esperanzas. Toma el liderazgo con optimismo. Propone programas para responder a grandes retos. Frente a la figura providencial de Juan Paulo II, América Latina se siente apoyada, asumida y convocada para sumarse en esta obra de reconstrucción eclesial.

Esta reflexión no ha sido suscitada por lecturas, comentarios oídos o elucubraciones de escritorio; ha nacido del contacto directo con la mayor parte de los Seminarios de América Latina. En tal contacto estoy interesado y tengo actuales responsabilidades en ese campo, como secretario ejecutivo del Departamento de Vocaciones y Ministerios (Devym) del CELAM y secretario de la Organización de Seminarios Latinoamericanos (OSLAM). Por tanto, lo único que he hecho es sintetizar una experiencia latinoamericana vivida.

# Apuntes para una Teología Nicaragüense

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.  
Instituto Teológico Pastoral del CELAM, Medellín

*Apuntes para una Teología Nicaragüense.* Encuentro de Teología 8-14 de septiembre de 1980. Managua, Nicaragua. Co-edición Centro Antonio Valdivieso-Instituto Histórico Centroamericano. Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica, 1981. 1 vol. 135 x 210 mm. 198 pp

1. Se trata de las Actas de un Encuentro realizado en Managua, Nicaragua, de 8-14 de septiembre de 1980, que pretende haber sido un "Encuentro Latinoamericano de Teología" (cf. pp. 11 y 12), con la presencia de 40 personas y teólogos venidos de Brasil, Chile, México, Perú, El Salvador, Guatemala y España. Los nombres concretos que aparecen en las Actas, son:

- Juan Hernández Pico, S.J., con tres textos: pp. 15-37, 131-140, 141-153.
- Uriel Molina, O.F.M., con un texto: pp. 39-43.
- Frei Betto (Alberto Libanio Christo, O.P.), con un texto: pp. 79-90.
- Pablo Richard (ex-sacerdote), con dos textos: pp. 91-103, 177-182.
- Jon Sobrino, S.J., con un texto: pp. 106-129.
- Miguel Concha, O.P., con dos textos: pp. 149-153, 155-160.
- José I. González Faus, S.J., con dos textos: pp. 161-171, 173-176.
- Elsa Tamez, con un texto: pp. 183-185.
- José Miguel Torres (protestante), con un texto: pp. 51-55.
- Hay, además, tres textos grupales: de la diócesis de Estelí, pp. 45-50; de un equipo del mismo Encuentro, pp. 59-75; y las conclusiones provisionales de las cuatro comisiones y la asamblea final, pp. 189-198.

El grupo se presenta acríticamente monolítico. A pesar de autoproclamarse como "encuentro latinoamericano de teología", en realidad de ninguna manera es representativo ni de América Latina, ni mucho menos de la Teología que es enseñada en los Seminarios Mayores y en las Facultades de Teología de este Continente. Son más agitadores populistas que reconocidos catedráticos de Teología Católica. Pero repiten con bastante precisión ideas dominantes en ciertos ambientes que gustosamente presentan sus elucubraciones como "teología" y "latinoamericana", cuando en realidad son una insignificante pero bulliciosa minoría al margen de la Iglesia. Les parece urgente empezar a "construir la teología que la Iglesia necesita en estos tiempos de revolución" (p. 12).

2. Se nota en todos ellos una gran euforia por el triunfo del FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional) en Nicaragua, en el poder desde el 19 de julio de 1979. No ignoran que, desde sus orígenes, hubo infiltración marxista en los principios del sandinismo (cf. p. 21). Reconocen que hoy en Nicaragua hay una "racionalidad política de carácter marxista" (p. 88). Saben asimismo que "el marxismo ha quedado asumido por el sandinismo y se ha tornado una teoría y una práctica revolucionarias en Nicaragua" (p. 141; cf. p. 147). Conocen perfectamente las actitudes negativas o dudosas del FSLN frente a la religión (p. 190). Pero todo eso jamás es criticado por el Encuentro. Si hay

que hacer crítica, declaran en la p. 90, ésta debe ser hecha solamente por los que están al interior del FSLN y no por los de afuera, como si tuvieran un privilegio histórico. Es la razón por la cual niegan a los Obispos autoridad para criticar al sandinismo: sería abuso de un privilegio histórico (p. 90). Apelan constantemente a la voz profética de la Iglesia en la sociedad capitalista, pero quieren silenciarla para la sociedad sandinista (cf. p. 136). Entre ellos existe una "simpatía y apoyo fundamentales hacia la revolución sandinista" (cf. p. 105). La primera pregunta hecha a los grupos, en la p. 59, no cuestiona el apoyo mismo que habría que dar al proceso revolucionario: supone que debe ser dado y que ésta es la manera de encarnar la opción preferencial por los pobres. Pues lo revolucionario tiene la bondad ética por sí (pp. 62, 63) y por eso el FSLN tiene en sí mismo su propia fuente de legitimidad (p. 100), se legitimaría por sí misma (p. 194) y no necesita la legitimación por la Iglesia, pero sí su apoyo, ayudando a la gente a descubrir en la Revolución la presencia viva del Reino de Dios (p. 194). La Iglesia debe integrarse en el proceso revolucionario del FSLN (pp. 99s).

3. Esta misma actitud de apoyo al sandinismo marxista ya comprueba que el grupo de este Encuentro de Teología tiene simpatía por el marxismo y toma actitudes marxistas cuando adopta el análisis marxista (pp. 42, 150-151) y el principio marxista para juzgar una situación (pp. 71, 147); cuando asume la teoría de la lucha de clases (pp. 29, 31, 193), la define en terminología y con teorías marxistas (p. 149) e intenta explicar cristianamente esta lucha (p. 151), lo mismo que la fraternidad universal como "solidaridad clasista" (p. 61); cuando se apoya en la teoría del marxista Gramsci (p. 100) y adopta la utopía marxista de la desaparición de la explotación del hombre por el hombre, de la extinción de clases sociales y del Estado y hasta busca conciliar este tipo de anarquismo marxista con la tradición cristiana (p. 33).

4. Toda esta mentalidad lleva coherentemente a una actitud casi siempre hostil contra la Iglesia llamada "institucional", "jerárquica", o también "burguesa" y "contrarrevolucionaria". Sus simpatías van mucho más hacia el FSLN y sus comandantes que hacia la Iglesia y sus dirigentes. Las acusaciones a esta Iglesia son constantes, amargas y muchas veces injustas. Según los participantes de este Encuentro Teológico, durante cuatro siglos y medio la Iglesia ha legitimado el poder político dominante (p. 95; en la p. 100 dice que esta es la regla, pero que admite excepciones); que ella se encontró por mucho tiempo en "maridaje completo" con el régimen somocista (p. 40); que tiene una opción preferencial por los ricos (p. 96); que sus estructuras están impregnadas de valores de una sociedad burguesa capitalista (p. 184); que ella considera la sociedad burguesa liberal como su lugar natural y "la mejor según la fe en Dios" (p. 119); que ella tiene miedo de plantear sus problemas desde Dios (p. 107), tiene miedo a Dios y de ponerse delante de Dios a escuchar su palabra (p. 108); que teme escuchar a Dios en la historia actual (p. 118), ni está dispuesta a escucharla (p. 116s); que sus estructuras son esencialmente masculinas y opresivas (p. 184); que ella oprime a la mujer, religiosa y laica (p. 184). Igual aversión sienten con relación al CELAM, que, según ellos, tiene una concepción de cristianismo como subproducto de la cultura occidental (p. 88), siembra la división (p. 75) y no respeta la tradición y la realidad nicaragüenses (p. 193). Más concretamente y en tonos semejantes se hacen acusaciones a los Obispos de Nicaragua: porque tienen los presupuestos de la ideología liberal burguesa (p. 88); porque asumen posiciones políticas contra

la revolución (p. 190); porque se dejan asediar por las quejas de cristianos burgueses (pp. 143, 145); porque causan confusión por ciertas actuaciones (p. 105); porque son incoherentes (p. 146), temerosos y vacilantes (p. 147); porque provocan un clima de desconfianza y de desunión en la Iglesia y hasta llegan a tener una especie de magisterio episcopal (p. 135); en resumen, porque siguen trabajando según un modelo de neocristiandad (p. 143), del cual todavía no se han liberado (pp. 134, 135). Pues la "cristiandad" sería sin duda el mal mayor (cf. pp. 96-103). Su actitud de anticristiandad los lleva a privarizar 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). Repiten los viejos postulados del laicismo liberal. Refiriéndose al integrismo tradicional, decía Puebla (n. 560) que él espera el Reino ante todo del retroceso de la historia hacia la reconstrucción de una cristiandad en el sentido medieval: alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico; pero, añadía Puebla en el n. 561: "la radicalización de grupos opuestos cae en la misma trampa, esperando el Reino de una alianza estratégica de la Iglesia con el marxismo, excluyendo cualquier otra alternativa. No se trata para ellos solamente de ser marxista, sino ser marxista en nombre de la Fe". Eso suena como si Puebla dos años antes del Congreso de Teología de Managua hubiera sentenciado sobre sus Actas...

5. Aplicando en sentido estrictamente unívoco la palabra "sacramento" a la Iglesia (como si desconociera el *tertium comparationis* de la analogía, pues según el Concilio la Iglesia es "*veluti sacramentum*": LG n. 1), Pablo Richard explica a los participantes del Encuentro Teológico que "así como en la Eucaristía la materialidad del signo está sometida a las leyes de la naturaleza y puede corromperse (el pan en añejo y el vino en vinagre), así también la materialidad de la Iglesia puede corromperse". Esta "materialidad" es precisamente la "corporeidad histórica e institucional" de la Iglesia. Conclusión: "Es erróneo pensar que esa institucionalidad no pueda también corromperse y dejar de ser signo del Reino de Dios en la historia" (p. 94). Deshechada con tan sorprendente facilidad la doctrina sobre la fidelidad de la Esposa de Cristo o la indefectibilidad de la Iglesia (cf. LG 8d, 9c, GS 43f, DH 12), el Encuentro Teológico de Managua ya no sentía mayores dificultades en considerar a la Iglesia corrompida y dirigirle consecuentemente iteradas exhortaciones proféticas para su urgente y radical "conversión". Ella necesita de una "revolución en su interior" (p. 170): "La Iglesia de Nicaragua ha de pasar por una revolución parecida a lo que ha supuesto la revolución sandinista en la sociedad de Nicaragua" (ib.). Y esta conversión significa opción por los pobres en el sentido clasista, orientada hacia el proceso revolucionario (p. 193, conclusión 4). De burguesa, la Iglesia debe pasar a ser popular y revolucionaria: para ser auténtica, debe convertirse a la revolución (p. 101). Sin esta conversión, pierde su misma identidad, será incompatible con una sociedad civil popular revolucionaria, y seguirá siendo instrumento de las fuerzas políticas burguesas y reaccionarias (p. 101). Sería necesario citar todas las páginas 95-103. Baste aquí el texto más autorizado de las Conclusiones, p. 193: "En la medida en que la Iglesia se introduzca en el pueblo asumiendo su experiencia de liberación, en esta medida logrará su auténtica identidad. Esto significa que la opción de la Iglesia por los pobres debe de concretizarse en la opción por el proyecto histórico social que beneficie la causa de los pobres. En la medida que esta

inserción de la Iglesia en nuestro pueblo se haga real, la evangelización, la liturgia, la catequesis y la misma religiosidad popular retomarán su verdadero sentido". En las mencionadas pp. 95-103 el ex-sacerdote chileno Pablo Richard expone a los participantes su "nueva visión eclesiológica". Reduce a la Iglesia a estar totalmente en el proceso revolucionario, para que su evangelización se haga "revolución evangelizadora", para que su liturgia celebre la irrupción del Reino de Dios en el proceso revolucionario, y para que su pastoral conduzca la gente al proceso revolucionario. Esta, y no más, sería la identidad de la Iglesia.

6. Es fácil entender que semejante "conversión" de la Iglesia (se entiende de los Obispos y Presbíteros, principalmente), exigida por el grupo de "teólogos" reunido en Managua, supone un cambio profundo en las personas y en las instituciones. "La lucha de clases atraviesa la Iglesia institucional" (p. 69). Nuestros improvisados teólogos también saben que "solo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia" (p. 79). Por eso preguntan "¿cuáles son los conflictos superables y cuáles son los que tendremos que aguantar y saber vivir con ellos?" (p. 67) y "cómo mantener la tensión dentro de la Iglesia" (p. 73). A la Iglesia sólo se deja esta opción: integrarse en el proceso revolucionario sandinista (p. 99), insertarse en el pueblo (=pobre) y favorecer al máximo la participación, movilización y organización de las masas, base de un auténtico poder popular sandinista (p. 192). De ahí las preguntas a los grupos: "¿Puede la Iglesia mantener las mismas estructuras o ministerios después de la revolución?"; "¿Puede la Iglesia seguir con la misma pastoral, a nivel parroquial o nacional, después de una insurrección y revolución triunfantes?" (p. 67). Como se ve, la revolución debe ser el factor determinante para la Iglesia. Lo que debe cambiar y adaptarse es la Iglesia, no la revolución. Esta es, lo veremos más adelante en el punto 10, la mediación divina para una nueva palabra de Dios a la Iglesia. La revolución es la praxis, y la praxis es el texto de la nueva palabra de Dios, es el punto de partida, la razón de ser y la meta de la Iglesia. No admitir eso sería desoir a Dios y corromperse en la cristiandad.

7. Lo que se espera, pues, es la Iglesia Popular. Desconociendo las puntualizaciones del Papa Juan Pablo II y de Puebla, en los mismos títulos de dos ponencias se anuncia una vez la Iglesia "que surge del pueblo" (p. 79) y otra vez la Iglesia "que nace del pueblo" (p. 155). En su autonomía e identidad específica, la Iglesia Popular sería parte y dimensión específica del movimiento popular (p. 69). En las pp. 68-71 se habla como si en Nicaragua la Iglesia Popular 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. Véase, por ejemplo, en la p. 69, el mismo título: "Relación Iglesia Popular - Iglesia establecida tradicional". Aunque enseguida se diga que la Iglesia Popular no ejerce un paralelismo 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". 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 tomaron posturas contrarias hacia el proceso revolucionario y están por ello en tensión entre sí". Pero, como ya se ha visto, esta tensión es conscientemente buscada por ellos, ya que "solo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia" (p. 79). Pero por otro lado tratan de evitar con mucho cuidado tensiones con las organiza-

ciones populares revolucionarias: que las comunidades eclesiales de base no sean "paralelismos políticos al interior del movimiento popular" (p. 69), ni paralelas a las organizaciones populares revolucionarias (pp. 155 y 194), ni mucho menos deben presentarse como una "alternativa" (p. 195): deben más bien ser un compromiso de los cristianos en el proceso revolucionario (ib.). Frei Betto, del Brasil, informa que en su país jamás utilizan la expresión Iglesia Popular: allá dicen "comunidades eclesiales de base", que sería lo mismo (p. 79).

Olvidando el concepto de Medellín sobre las Comunidades de base, ignorando las orientaciones de "Evangelii Nuntiandi" y tergiversando el Documento de Puebla, Miguel Concha informa a sus colegas del Encuentro de Teólogos que "base" significa pueblo pobre, oprimido, marginado, explotado, despreciado: "La base, por ello, se refiere a personas de extracción popular que han hecho, están haciendo, una opción solidaria por sus hermanos de clase, cultura y raza" (p. 156). De este "pueblo" nace la Iglesia Popular. Pero el carácter "eclesial" de estas comunidades no les preocupa.

8. Esta nueva Iglesia Popular necesita también de una nueva Teología. En las Conclusiones generales, p. 190, declaran: "Constatamos que el modelo de Teología utilizado tradicionalmente por la Iglesia, no responde a las necesidades planteadas por la Praxis Cristiana Revolucionaria". Dos páginas adelante viene esta otra declaración conclusiva: "Existe una 'ideología cristiana' (una reducción ideológica de la fe) que impide a muchos cristianos comprometerse y entender el proceso revolucionario. Esta 'ideología cristiana' aparta a la Iglesia del pueblo y divide al mismo pueblo. La revolución es una ocasión privilegiada que nos permite des-ideologizar nuestra fe. La identidad cristiana y la fidelidad a la Iglesia ya no se expresa en los términos de esa 'ideología cristiana', sino como una profunda vivencia espiritual y eclesial al interior del proceso revolucionario". Punto seguido se afirma que la revolución "urge a una re-lectura militante y revolucionaria de la Biblia. Urge a crear una teología a nivel popular". No les importa para nada lo que, en Puebla, el Papa nos dijo sobre este tipo de "relecturas". Esta nueva teología para la Iglesia Popular debe hacerse "desde las bases y con las bases" (p. 196, Conclusiones). Y debe partir desde la praxis revolucionaria. Pues "el texto ahora es la praxis" (p. 165), aclara José I. González Faus, S.J., a los participantes del Encuentro nicaragüense; y añade: el que en su teología no parte de la praxis revolucionaria no puede hacer teología, simplemente por falta de texto. En esta situación está toda la "derecha eclesial", sostiene el jesuita español. Y de esta teología de la derecha eclesial valdría lo que decía el jesuita nicaragüense Fernando Cardenal, actual dirigente de la juventud sandinista, hablando de sus cuatro años de estudio de teología: "De esos cuatro años no hay una sola tesis, una sola página, un solo párrafo que sirva, ninguno, ninguno. Y lo manifiesto aquí y delante de quien sea, que toda la teología que me enseñaron esos grandes profesores jesuitas, no me sirvió para nada. Al año siguiente la tuve que olvidar. No digo ahora, al año siguiente ya no me sirvió". Después de citar tan desconcertante juicio, en la p. 162, González Faus garantiza que "lo innegable es que muchos que estudiaron la misma teología que Fernando Cardenal sí piensan lo mismo".

9. Los teólogos reunidos en Managua entienden por Teología el "momento ideológico de una praxis histórica y eclesial" (p. 73). Declaran que es "condición esencial" de la teología ponerse en lugar de captar la novedad de lo histórico (ib.); y que sus tareas fundamentales son cuatro:

- \* Desenmascarar posturas eclesiales o religiosas basadas en la defensa de intereses burgueses.
- \* Desbloquear posturas eclesiales o religiosas basadas más en la ignorancia y el miedo ante lo nuevo.
- \* Responder teóricamente a urgentes problemas concretos, como por ejemplo la relación entre fe cristiana e ideología marxista.
- \* Auscultar, discernir y articular la palabra que Dios está pronunciando hoy en y a través de Nicaragua.

10. Esta última tarea es proclamada como siendo la más estrictamente teológica. Y vale la pena considerarla con más atención, pues nos pone ante un nuevo concepto de revelación. Ya antes, en la p. 71, el grupo redactor de este texto había afirmado que "el dato teológico más importante es el triunfo de la revolución sandinista", y añadía: "a través de ese dato aparecerá la nueva palabra de Dios sobre Nicaragua, como realidad histórica global, y sobre las iglesias cristianas de Nicaragua". Hay, pues, una "nueva palabra de Dios". Ella se manifiesta o revela "a través de la revolución sandinista". O, como se afirmaba en el texto anteriormente citado, tomado de la cuarta tarea fundamental de la teología (p. 73): el teólogo debe auscultar, discernir y articular "la palabra que Dios está pronunciando hoy en y a través de Nicaragua". Jon Sobrino, S.J., lo va a aclarar mejor en su ponencia, al discurrir en las pp. 115-120 sobre el Dios de la historia. Olvidando que la revelación es a la vez histórica (= en la historia) y sacramental (= mediante palabras que manifiestan el sentido de la historia, cf. DV n. 2), Jon Sobrino enseña simplemente que "la historia es mediación de la revelación de Dios y que la fe llega a ser en el responder y corresponder a esa revelación" (p. 115). Defiende enseguida que "la historia como mediación de Dios" no ha terminado. Condena como fundamentalismo bíblico afirmar que la revelación de Dios ya se ha realizado adecuadamente de una vez para siempre. Sería también fundamentalismo bíblico pensar que la Iglesia ya cuenta con el depósito de la revelación divina. Como en el tiempo bíblico, "Dios está pronunciando *ahora* una palabra actual y novedosa" (p. 116); y "no estar a la escucha de esa posible nueva palabra sería el pecado fundamental contra el Dios de la historia" (p. 117). Confesar a Dios como Dios de la historia significa "escuchar la palabra concreta de Dios sobre la historia concreta y escucharla desde la historia concreta tal cual ésta llegó a ser. Quien cree que Dios ya lo ha dicho todo, puede ser que no haya escuchado nada" (p. 118). En esta misma p. 118, Jon Sobrino se hace categórico y proclama en tono profético:

"Si la Iglesia no admite, al menos en principio, la posibilidad de una nueva palabra de Dios en la historia actual, y si no admite la exigencia de encarnarse en la historia, tal cual ésta llega a ser para escuchar esta palabra, entonces, aún con todos sus dogmas, su doctrina social, su derecho canónico, la tradición de los Padres y sus teólogos oficialmente reconocidos, incluso con los libros de la revelación sagrada, puede ser que esté desoyendo precisamente aquella palabra que Dios quiere que oiga, puede estar poniendo límites a priori a la actual manifestación de Dios, puede eficazmente no dejar que Dios sea Dios, dueño soberano de la historia. Y esto que es tentación perenne de todo hombre y concupiscencia típica de la Iglesia, pero también posibilidad de gracia y encarnación, se hace más patente en momentos de cambio y de procesos revolucionarios".

11. Dos años después de Puebla es como si la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano no hubiera acontecido. Los que se han reunido

en Managua para ensayar primeros apuntes para una Teología nicaragüense, a pesar de citar algunas veces el Documento de Puebla, dan sin embargo la impresión de que no les han servido para nada las puntualizaciones de Juan Pablo II y del Documento de Puebla sobre las tareas de la Teología y de los teólogos en América Latina; sobre el carácter social-institucional de la Iglesia; sobre los deberes de los Obispos en la Iglesia particular; sobre las relaciones entre la Iglesia y el Reino de Dios; sobre los criterios y signos de autenticidad de la evangelización; sobre el sentido y las condiciones de las comunidades de base; sobre los escollos de la Iglesia Popular; sobre las relaciones de los sacerdotes con la política partidista; sobre las relecturas del Evangelio; sobre el valor y la obligatoriedad de la doctrina social de la Iglesia; sobre el sentido de la liberación "en Cristo"; sobre la opción no clasista por los pobres; sobre la construcción de la sociedad pluralista en América Latina; sobre los riesgos de la utilización teológica del análisis marxista; sobre la necesidad de leer lo político a partir del Evangelio y no al contrario; sobre los ídolos del colectivismo; sobre el amor unido a la lucha por la justicia; sobre el carácter no evangélico del recurso a la violencia; sobre la lucha de clases; y sobre la imposibilidad de ser marxista en nombre de la Fe.

## Nota sobre la Potestad Sagrada

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.  
Instituto Teológico Pastoral del CELAM

En nuestra doctrina católica sobre el ministerio ordenado ocurre una palabra clave que, en los días actuales, tiene resonancias antipáticas: Potestad sagrada. Nuestra generación tuvo que sufrir o ver incontables abusos del poder. Dado este clima, se hace cada vez más difícil, también en la Iglesia, el uso de la palabra "potestad". Pero en los documentos del Concilio Vaticano II el término relacionado con los ministros ordenados ocurre con frecuencia: 19 veces en LG, 15 veces en CD, 3 veces en SC y 2 veces en PO, sin contar los textos que nos hablan de la "potestas civilis" (32 veces) o los que nos recuerdan la "potestas tenebrarum" (6 veces).

Es que, de hecho, con la expresión *potestas sacra* se quiere indicar algo verdaderamente central para nuestro modo católico de entender el ministerio eclesial. No interesa tanto el vocablo cuanto el concepto. El problema no es de sentimientos de antipatía o simpatía. Es de doctrina. Lo importante es que, al cambiar de término, no eliminemos su contenido. El equipo de teólogos de la CLAR, en su crítica al Documento de Consulta (numeral 2.5.5), hacía esta afirmación: "Vemos que el texto, a pesar de utilizar la categoría Pueblo de Dios, mantiene firme la concepción clásica de una Iglesia piramidal, con miembros dotados de poder sagrado y simbólico y otros sí desposeídos de él". Como si la categoría Pueblo de Dios ya no comportara una especial potestad o como si su aceptación implicara necesariamente un concepto "piramidal" de Iglesia. En su "Introducción a la lectura de las Conclusiones de Puebla" (SEDOC 11, col. 1068) Clodovis Boff lamenta que el Documento de Puebla siga hablando del "poder eclesialístico": "Insístese celosamente en la necesaria comunión de todos con el poder jerárquico (*teología de los dos sacerdocios*)", como si la "cefalidad"

(es decir: una Iglesia con Cabeza visible) o la doctrina de la Iglesia sobre los "dos sacerdocios" (es decir: uno bautismal y otro ordenado) no pasara de pura "teología".

En realidad el *potestas* latino quiere traducir el *exousia* griego. En oposición a *dynamis*, que designa una fuerza intrínseca o inmanente, *exousia*, del verbo *éxestin*, indica una posibilidad o licencia de acción recibida de fuera.

Atribuida a Jesucristo, en el Nuevo Testamento, *exousia* es la autoridad y la capacidad de actuar conferida por Dios y ejercida en perfecta y libre unión con el Padre. En Jn 10, 18 declara Jesús que tiene *exousia* para dar la vida y *exousia* para recobrarla de nuevo. Según Jn 5, 27 Jesús recibió del Padre *exousia* para juzgar. En Mt 28, 18 declara Jesús que le ha sido dado toda *exousia* en el cielo y en la tierra (cf. Mt 11, 27). En Mc 2, 10, cuando los doctores de la ley le proponen el problema de la potestad (*dynatai*) de perdonar los pecados, Jesús, en su respuesta, usa el vocablo *exousia*, que no es sólo el derecho de anunciar el perdón de los pecados, sino a la vez la potestad de perdonar. Según Mt 7, 29 y Mc 1, 22 Jesús enseñaba como quien tiene *exousia* y no como los escribas. En Mc 1, 27 la gente proclama: ¡Es una doctrina nueva, expuesta con *exousia*! Y en Mc 9, 8 le preguntan: ¿Con qué *exousia* haces ésto?

La *exousia* neotestamentaria presupone un encargo en el cual está implícito también un poder recibido por Dios y se distingue de otra *exousia* en cuanto no puede ser separada del anuncio de que el Reino de Dios está cerca. Es el argumento supuesto: dado que ya vino el que posee la *exousia* (sanar enfermedades, perdonar pecados, expulsar demonios), también está presente el Reino de Dios. Pues la *exousia* viene de Dios, es un don divino, un verdadero carisma.

La *exousia* es igualmente indispensable a la actividad apostólica, uniendo el aspecto de la autoridad con el de la potestad. San Pablo, en 2 Cr 10, 8, habla de la "*exousia* nuestra que el Señor nos dio para edificación vuestra y no para ruina". En 2 Cr 13, 10 amenaza: "no tenga que obrar con severidad conforme a la *exousia* que me otorgó el Señor para edificar y no para destruir". Esta *exousia*, siempre dada u otorgada por el Señor, no puede ser ejercitada arbitrariamente: debe ser ejercitada en unión con el Señor ("para edificar, no para destruir"). En Hch 9, 19 Simón el mago pide: "Dadme también esta *exousia* para que reciba el Espíritu Santo a quien yo imponga las manos".

En esta línea de la *exousia* de Jesucristo y de los Apóstoles habla el Concilio Vaticano II de la *potestas sacra*. Es una capacitación o habilitación ontológica recibida de Dios mediante un Sacramento especial, en virtud de la cual uno puede presentarse públicamente en la persona de Cristo Cabeza en favor de los hombres y actuar en nombre, con el poder o con la autoridad de Jesús (cf. PO 2b). En los documentos del Vaticano II la expresión "ni persona Christi agere (gerere, praeesse, conficere)" ocurre 9 veces; la expresión "nomine Christi" o "nomine et potestate (auctoritate) Christi fungere" ocurre 8 veces; la expresión "minister Christi" 9 veces; "auctoritate, potestate Christi" 4 veces; "Christo Sacerdoti configurari" 3 veces; "repraesentare. Christum" 2 veces; "Christi Aeterni Sacerdotis viva instrumenta" ocurre una vez. Y esto se dice exclusivamente de los ministros ordenados. Es lo que los distingue o caracteriza,

Portador de la potestad sagrada no es aquel que se sabe en posesión de un don peculiar de la gracia divina, aún cuando éste sea reconocido en el Pueblo de Dios, sino aquel que ha sido llamado de una manera *jurídicamente perceptible*. Por esta razón la estructura jerárquica no es compatible con una estructura puramente carismática. En la Iglesia la *exousia* como tal es conferida directamente por Dios mediante un Sacramento especial, pero su ejercicio debe ser reglamentado por un acto jurídico. Por esta razón la potestad sagrada es a la

vez un don divino y un acto jurídico. Para mantener y poder indicar claramente esta necesaria distinción, el Concilio Vaticano II introdujo dos vocablos: "munus" y "potestas". La Nota Explicativa Previa (para el cap. III de LG) lo aclara así en el n. 2: "Se emplea intencionalmente el término *munus* y no la palabra *potestas* porque esta última palabra podría entenderse como potestad expedita para el ejercicio. Mas para que de hecho se tenga esta potestad expedita es necesario que se añada la determinación jurídica por parte de la autoridad jerárquica... Esta ulterior norma está exigida por la misma naturaleza de la materia, porque se trata de *muneribus* que deben ser ejercidos por muchos sujetos, que cooperan jerárquicamente por la voluntad de Cristo... Por esto se dice expresamente que se requiere la comunión *jerárquica* con la Cabeza y con los miembros".

Se puede decir que en la Iglesia hay dos tipos de efusión y presencia del Espíritu Santo: uno *común* a todos los bautizados y confirmados, aunque gradualmente diferente según el mayor o menor grado de perfección espiritual de cada cual; y otro *especial* para los que en la Iglesia fueron llamados y habilitados por el Sacramento del Orden con el fin de ejercer el ministerio ordenado en su triple dimensión de enseñar, santificar y conducir. Tomo la expresión "efusión especial" del Concilio Vaticano II que, al enseñar que el Episcopado es un Sacramento, recuerda que, para que pudiesen realizar oficios tan excelsos como los descritos en LG 21a, "los Apóstoles fueron enriquecidos por Cristo con una *efusión especial* del Espíritu Santo, que descendió sobre ellos, y ellos, a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron a sus colaboradores *este don espiritual* (especial) que ha llegado a nosotros en la consagración episcopal" (LG 21b).

Jamás olvidaremos que el ministerio ordenado no es solamente una función o un servicio; y que el ministro ordenado no es simplemente un funcionario o servidor. Es cierto que ejerce funciones en el espíritu de servicio, pero siempre a partir de un carisma (cf. 1 Tm 4, 14) o don divino que le es dado por un Sacramento especial diferente del Bautismo o de la Confirmación. Lo dijo una vez más y con mucha insistencia el Papa Juan Pablo II en Río de Janeiro el 2 de julio de 1980: "Esta misión del Sacerdote no es un simple título jurídico. No consiste solamente en un servicio eclesial prestado a la comunidad, delegado por ella y por eso revocable por la misma comunidad o renunciable por libre decisión del funcionario. Se trata, por el contrario, de una real e íntima transformación por la que pasó vuestro organismo sobrenatural mediante un sello divino, el 'carácter' que os habilita a actuar 'in persona Christi' (haciendo las veces de Cristo) y por eso os califica en relación a El como instrumentos vivos de su acción".

En virtud del Sacramento del Orden el ministro ordenado participa de la consagración y misión con que el Padre santificó y envió a Cristo. (cf. LG 28a, PO, 2b). El Sacramento del Orden confiere una especial "unción del Espíritu Santo" (cf. PO 2c), comparable con la "unción del Espíritu con que Cristo fue ungido" (cf. PO 2a) después de su Bautismo (cf. Mt 3, 16; Lc 4, 18; Hch 2, 27; 10, 38).

Esta especial "unción del Espíritu Santo" no es común a todos los bautizados y confirmados ni es conferida a los Religiosos. Los que la recibieron mediante un Sacramento especial ejercen asimismo un ministerio que difiere esencialmente y no solo en grado (cf. LG 10b) de los servicios o ministerios ejercidos por los demás bautizados y confirmados, no exceptuados los Religiosos. Pues en virtud del Sacramento especial son portadores de una *exousia* o "potestad sagrada" que solamente ellos tienen.

Puede así enseñar el Documento de Puebla, n. 258, que, "considerado en su totalidad, el ministerio jerárquico es una realidad de orden sacramental, vital y jurídico como la Iglesia". Es decir: como la Iglesia es un "misterio" (LG cap. I, título) o "una realidad divina trascendente y salvífica que se revela y manifiesta de alguna manera visible" (palabras con que la Comisión Teológica explicaba a los Obispos del Vaticano II el vocablo "mysterium" aplicado a la Iglesia); así también el ministerio ordenado es igualmente un "misterio" o una realidad divina hecha "sacramento", razón por la cual el citado párrafo de Puebla podía llamar a los ministros ordenados "sacramentos vivos de la presencia de Cristo".

Lo divino en la Iglesia tiene, pues, *dos tipos de presencia*: uno general para todos los bautizados y confirmados, y otro especial exclusivamente para los ministros ordenados y, de modo eminente (cf. LG 21b), para el Obispo en su Iglesia Particular. Si se quiere usar la palabra, ambas presencias son "carismáticas", pero la segunda lo es más que la primera, sin olvidar que el ministro ordenado, por el hecho de ser tal, no deja de tener también la primera, destinada principalmente a la santificación personal o a la unión personal con Dios.

Los que por la unción del Espíritu Santo fueron habilitados para actuar de modo eminente y públicamente, con potestad sagrada, en la persona de Cristo, lo harán siempre y únicamente para edificar su grey en la verdad y en la santidad (cf. LG 27a), para que todos alcancen la salvación "rendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin" (LG 18a).

Querer ver toda la acción del Espíritu Santo solamente en formas organizadas sería la negación de la soberanía del Espíritu que sopla donde quiere; pero considerar una acción humana plenamente autorizada como algo incongruente con la acción divina, sería desconocer que el Espíritu Santo, ciertamente libre en sí, es libre también para ligarse a las estructuras creadas e iluminadas por El. Es sencillamente la ley de la encarnación y de la sacramentalidad, en virtud de la cual seres humanos son hechos, por el poder del Espíritu Santo, instrumentos de Cristo, con el fin de posibilitar o facilitar a los hombres encontrar los caminos hacia la misión con Dios. Estructura encarnada y pneumática son dos lados de un mismo proceso de salvación, que el Señor ha dado a la Iglesia. El propio Jesucristo insiste en la misión del Espíritu Santo como misión continuadora de la suya: "El recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros" (Jn 16, 15; cf. Jn 14, 16). El Espíritu no sustituye la intervención de Cristo: es sencillamente el prolongamiento vivo de la misión del Hijo.

## La Iglesia y los Medios de Comunicación Social

### Documento de Belo Horizonte

Los periodistas católicos y los representantes de Comunicación Social de América Latina, reunidos en su VII Congreso de Unión Católica Latinoamericana de la Prensa (UCLAP) y II Reunión de la Federación Católica Latinoamericana de Escuelas de Comunicación (FECAEP), en Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, Brasil, del 29 de abril al 3 de mayo de 1981, en el noviciado Santísima Trinidad, observan y concluyen:

## I. La Iglesia y los Medios de Comunicación Social

### 1. La Iglesia en los MCS

1.1. Obsérvase, en los últimos tiempos, un crecimiento cuantitativo de la presencia de la Iglesia en el noticiario de los vehículos de comunicación social del Continente;

1.2. La ampliación de los espacios para la Iglesia en los medios de comunicación social está directamente vinculada al interés de los mismos vehículos por las posiciones socio-políticas eclesiales;

1.3. Los grandes medios de comunicación procuran, muchas veces, manipular las informaciones de la Iglesia en favor de los intereses que representan intentando, muchas veces, interpretar su acción como subversiva para los sistemas vigentes y alejada de la misión específica que le atribuyen;

1.4. El conjunto de la información revela también profundo desconcierto, por parte de los medios, en cuanto al significado de la participación histórica de la Iglesia en el proceso de cambios en el Continente, principalmente a partir de Medellín y Puebla;

1.5. Por otra parte, en sus propios medios, la Iglesia de América Latina viene haciendo un esfuerzo por revelar su auténtica imagen liberadora. Pero, en contraposición, también se presentan casos en que la Iglesia practica, en los mismos medios, muchos de los errores que condena del propio sistema, tales como: censura interna, autocensura, verticalidad en la toma de decisiones, obstrucción al derecho social a la información e injusticias sociales en su relación patronal con los comunicadores;

1.6. Además de eso, en algunos de los medios de comunicación social de la Iglesia, persiste el amateurismo, el tratamiento de la información por profesionales no habilitados; el empleo de un lenguaje hermético no adaptado al lenguaje del público;

1.7. La imagen proyectada por la Iglesia, en algunos de sus propios medios, no siempre traduce una imagen de una Iglesia Pueblo de Dios, aún cuando ella esté comprometida en las luchas por los cambios en el Continente;

1.8. Existe, principalmente a partir de la preparación del Documento de Medellín, una preocupación pastoral de la Iglesia latinoamericana con relación a los MCS. Esa preocupación no se hace sin embargo sentir en todas las diócesis.

### 2. La Iglesia frente a los MCS

2.1. En base a nuestra reflexión y de acuerdo con el n. 1063 y ss. del Documento de Puebla, el VII Congreso de UCLAP reafirma la misión de la Iglesia frente a la Comunicación Social:

- a) entendiendo la Comunicación Social como el fenómeno socio-cultural más significativo del mundo contemporáneo;
- b) insertando la Comunicación Social como elemento básico en toda la tarea de Evangelización;
- c) luchando para que la Comunicación Social realmente sea un instru-

mento de liberación del hombre todo y de todos los hombres dentro de los principios emanados de las Conferencias de Medellín y Puebla;

d) defendiendo también un nuevo orden social y político de la información, teniendo como punto de partida "las alegrías y esperanzas, angustias y aspiraciones" (*Gaudium et Spes*, 1) de los pueblos latinoamericanos;

e) incentivando la comunicación alternativa nacida a partir de las propias comunidades.

2.2. Considerando la significación política y cultural del debate en torno a la propuesta de un nuevo Orden Mundial de la Comunicación e Información, pero teniendo en cuenta la gran controversia que originaron los términos del Informe McBride, los participantes recomiendan a UCLAP asumir el liderazgo de la profundización de aquel debate en el seno de la Iglesia latinoamericana, a fin de que se llegue a formular una posición concreta con relación al tema. Mientras tanto, sugieren la realización de seminarios nacionales y regionales a nivel continental, en los que el Informe McBride sea estudiado en profundidad y en los que se visualice otras contribuciones y críticas para la implantación del Nuevo Orden enfatizando los aspectos éticos relativos a esta cuestión.

### 3. *La Iglesia y el Periodista Profesional*

3.1. Reafirmamos, como Iglesia, el papel fundamental que tiene el periodista como artífice de la información e intérprete de acontecimientos sociales, culturales, políticos y económicos de nuestra sociedad;

3.2. Su tarea, entretanto, viene siendo frecuentemente obstruida por la falta de libertades democráticas en el Continente; por su instrumentalización profesional, por el no reconocimiento de su misión específica;

3.3. En verdad, la lucha por la libertad de prensa es habitualmente confundida con la defensa de la "libertad empresarial" manteniendo los privilegios de grandes grupos en el área de la comunicación;

3.4. Tales hechos impiden que el periodista profesional pueda ejercer plenamente su misión específica;

3.5. Lamentamos que tales obstrucciones a la acción y a la misión de los periodistas se verifique también en los MCS pertenecientes a la Iglesia;

3.6. Reafirmamos nuestra total e irrestricta solidaridad con el periodista profesional de América Latina que, muchas veces, es perseguido, tomado preso, torturado y hasta muerto cuando procura concretizar su misión. Apoyamos su lucha por mejores condiciones de trabajo, remuneración, libertad sindical, perfeccionamiento profesional, libertad de conciencia y opinión;

3.7. La situación del periodista católico en América Latina no es una excepción en el cuadro arriba descrito;

3.8. Notamos con todo que no existe una preocupación en todas las diócesis desde el punto de vista pastoral para con el periodista profesional católico.

### 4. *La Iglesia y la Comunicación Alternativa*

4.1. El fenómeno de la comunicación social debe ser entendido de forma

más abierta por la Iglesia, incluyendo, como una de las prioridades en esta área, la promoción de una comunicación que nazca también del Pueblo de Dios y se exprese a través de medios grupales y alternativos;

4.2. Tales medios son los que, en verdad, permitan una auténtica comunicación, y una saludable formación de la conciencia crítica del Pueblo de Dios;

4.3. Entendemos que es misión de la Iglesia y de los comunicadores católicos contribuir para preparar los agentes pastorales de la comunicación social y los receptores, con la misma preocupación con que son preparados los agentes pastorales para la sacramentalización;

4.4. En este sentido, recomendamos que los Centros de Documentación y Comunicación Popular existentes, reciban todo el apoyo de la Iglesia y de los comunicadores profesionales y que sea promovida la creación de nuevos centros en cada país del Continente.

### 5. *La Formación de los Comunicadores*

5.1. Constatamos que, en América Latina, la Iglesia ha sido pionera en la formación de comunicadores profesionales, a través de escuelas de nivel técnico o de facultades de comunicación de nivel superior;

5.2. Verificamos que la acción de la Iglesia, en ésta área, viene sufriendo todo un impacto de la crisis de la Universidad y de la enseñanza en general en toda América Latina y que limita su actuación en el sector;

5.3. Constatamos que la crisis de la Universidad se traduce en la creciente manipulación de la ciencia como instrumento de dominación política, en la precariedad de recursos financieros, en la falta de un cuerpo docente debidamente preparado y remunerado; en la desvalorización de los estudios humanísticos y principalmente en la falta de conciencia de la Universidad latinoamericana respecto a su misión en la sociedad;

5.4. Expresamos el deseo de que las Escuelas Católicas de Comunicación superen su grave crisis de identidad, cuando ésta se dé, y promuevan la adecuación de sus objetivos a los principios emanados de los Documentos de Medellín y de Puebla;

5.5. Esta crisis de identidad se refleja internamente al nivel de un currículo y de una práctica que no conciben con su real misión, y externamente tanto por la desarticulación entre las escuelas, como por sus distanciamientos de los problemas populares;

5.6. Es recomendable y urgente que las Escuelas Católicas de Comunicación se unan al esfuerzo de UCLAP para su articulación a través de FECLAEP.

### 6. *La Formación de los Receptores*

6.1. Hay escuelas para formación de comunicadores: no las hay para formar los receptores. Por esto, los comunicadores deben colaborar a través de todos los medios a su disposición, con los grupos de influencia social, en la formación de los receptores cualesquiera sean sus ideas y sus condiciones sociales;

6.2. El objetivo de esta formación, es transformar a los receptores de objetos pasivos en sujetos activos en el proceso de la comunicación social inspirándoles actitudes críticas frente a los mensajes que le son transmitidos por los MCS;

6.3. De esta forma se evitarán los efectos negativos de la masificación a la que están continuamente sujetos los receptores.

## II. La Responsabilidad Ética del Comunicador Católico en América Latina

### *Riesgos*

1. El comunicador católico en América Latina enfrenta, entre otros, los siguientes riesgos:

a) en el plano personal, considerando su proximidad con el poder, puede estar tentado, muchas veces, a dejarse corromper por el poder, colaborando en la manipulación de la opinión pública;

b) el comunicador se ve otras veces tentado a un burocratismo profesional por el uso indiscriminado de los boletines de prensa con riesgo de no criticar la materia prima de la noticia, dejando así de dar una comunicación liberadora;

c) otro riesgo es el orgullo intelectualista, por el cual el comunicador profesional sustituye la voz del pueblo, encadenando el alma de las masas (cf. Juan Pablo II en Salvador de Bahía, 1980) y juzgándose superior a los demás trabajadores;

d) ceder al consumismo y favorecer el lujo y la acumulación de riquezas también es otra tentación para el comunicador católico en América Latina;

e) corre también, paradójicamente, el riesgo de la desinformación en cuanto a la propia acción de la Iglesia, cediendo al preconcepto difundido por la industria cultural con relación a la auténtica actuación de la Iglesia en su misión liberadora;

f) el de llegar a la autocensura por miedo a las represalias y castigos subsiguientes, entre otros, la pérdida del empleo en forma definitiva;

g) otro riesgo sería el del condicionamiento y sumisión al medio que lo rodea, renunciando a sus principios y acomodándose a él.

### *Exigencias*

2. Afirmanse hoy estas principales exigencias éticas para el periodista católico en América Latina;

a) apoyar los movimientos populares que luchan por lograr una sociedad más justa y más humana a la luz de Medellín y Puebla;

b) imprimir una línea liberadora a su tarea periodística, siendo voz de los que no tienen voz y dando oportunidad a los que no la tienen;

c) propugnar en los casos en que sea necesario, una urgente revisión de la línea editorial de la publicación en que trabaja, colocando, como punto de partida, los sectores marginados de la sociedad latinoamericana;

d) participar activamente en las luchas de los demás periodistas, cristianos y no cristianos, en favor de la justicia;

e) apoyar al Pueblo de Dios —sus obispos, sacerdotes, religiosos y laicos— en su esfuerzo de encarnación del Evangelio en la realidad latinoamericana;

f) sumarse a la lucha por el Hombre Nuevo, en la construcción de una Nueva Sociedad, según el Documento de Puebla;

g) además de ser fiel a las exigencias de la verdad, respecto a la privacidad, al orden basado en la justicia y en la moral pública, cuando se basa en los valores evangélicos, debe el comunicador católico ser misericordioso, sumando a la práctica de la justicia la marca de la fraternidad;

h) debe, igualmente, esforzarse por la superación profesional, procurando ser más, conocer más y mejorar sus cualidades técnicas como comunicador.

## El Uso del Latín en la Misa

La mayor parte de los obispos católicos de todo el mundo consideran que el retorno a la misa "tridentina" —en latín y según el rito anterior al Concilio Vaticano II— "crearía más problemas que los que se quiere resolver". Este es el resultado de la primera encuesta realizada desde que Pablo VI suspendiera "a divinis" al obispo Lefebvre en 1976, y sus resultados han sido publicados en la revista *Notitiae*, órgano oficial de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino (n. 185, Diciembre de 1981).

A petición de Juan Pablo II, la Sagrada Congregación envió una carta a 2.317 obispos y otros ordinarios de rito romano en 1980, de los cuales contestaron 1.791, es decir, el 77,3 por 100 del Episcopado.

Con dicha encuesta se pretendía conocer dónde hay peticiones de que se celebre la misa en latín y su importancia numérica, con lo que se dispondría de datos fiables sobre los seguidores de monseñor Lefebvre, defensor de la misa "tridentina".

Los resultados no dejan lugar a dudas: sólo 24 obispos son partidarios de una concesión limitada a determinados grupos de la misa "tridentina", con objeto de "pacificar" a los disidentes, por el contrario, el 98,68 por 100 del Episcopado mundial se opone a dicha concesión, ya que podría originar una "grave división" en la Iglesia y una "pérdida de autoridad por parte de la jerarquía eclesial". Asimismo, una pequeña parte de los obispos consultados apoyan un retorno a la misa en latín, aunque según el rito posconciliar, no "tridentino".

La encuesta también ha permitido conocer en cuántas diócesis existen grupos próximos a monseñor Lefebvre. En Europa los hay en 38 diócesis de siete países (22 en Francia, cuatro en Austria y Suiza, tres en Italia, dos en Alemania y en Gran Bretaña y uno en Suiza). En América están presentes en 37 diócesis: 23 en Estados Unidos, cinco en Canadá, cuatro en Argentina, tres en México, uno en Chile y en Uruguay. En África sólo existen en una diócesis de África del Sur, y en Oceanía, en ninguna.

Con esta encuesta de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino también se pretendía conocer el interés de los prelados por el canto gregoriano. Según la revista *Notitiae*, crece el interés por el canto tradicional de la Iglesia, debido a su "real valor musical y espiritual", así como a la "relativa pobreza de muchas composiciones musicales litúrgicas modernas". Veintidós Obispos latinoamericanos (8 en Brasil, 6 en Colombia, 1 en Chile, 1 en México, 1 en Paraguay, 3 en Perú y 1 en Venezuela) son partidarios de que el gregoriano se utilice ocasionalmente en la liturgia; pero ninguno lo desea frecuentemente.