

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

INSTITUTO TEOLÓGICO
PASTORAL DEL CELAM
Biblioteca

LIBERACION: DIALOGOS EN EL CELAM

BIBLIOTECA
Secretaría General
CELAM

DOCUMENTOS CELAM N° 16

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM
Calle 78 N° 11-17 - Apartado Aéreo 5278
Bogotá - Colombia

442 P

INDICE GENERAL

PRESENTACION	13
--------------	----

Primera Parte: BASES COMUNES

SENTIDO, CAMINOS Y ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACION	17
--	----

Mons. Eduardo F. Pironio

INTRODUCCION	17
--------------	----

1. Función de la teología en el orden de la fe	18
2. Interpretación del hecho desde la palabra de Dios	18
3. Reconciliación	19

I. EL SENTIDO DE LA LIBERACION	20
--------------------------------	----

1. La salvación integral	20
2. Globalidad de la liberación	21
3. Algunos temas bíblicos	21

II. CAMINOS PARA LA LIBERACION	23
--------------------------------	----

1. Anuncio eficaz del Evangelio	23
2. Compromiso de fe de los cristianos	23

III. ESPIRITUALIDAD	23
---------------------	----

1. Pobreza	24
2. Contemplación	24
3. Compromiso	24
4. Cruz	24
5. La esperanza cristiana	25

CONCLUSION	25
------------	----

Segunda Parte: BASES - DISCREPANCIAS

1. LAS TEOLOGIAS DE LA LIBERACION EN AMERICA LATINA	27
---	----

Mons. Alfonso López T.

I. INTRODUCCION	27
-----------------	----

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

II. HACIA UNA DESCRIPCION DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	29
III. LA CONFERENCIA DE MEDELLIN Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	32
1. La clave pascual de la liberación	35
2. Iglesia y misión liberadora	36
IV. EL PROCESO DE DIVERSIFICACION Y LA ORIGINALIDAD LATINOAMERICANA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	39
V. POR UNA TIPOLOGIA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN AMERICA LATINA	44
VI. NIVEL DE LA REALIDAD	47
1. El diagnóstico socio-económico-político de América Latina, en esta corriente de liberación	47
2. El recurso al análisis marxista	48
3. La luchas de clases	51
4. Lucha de clases en general	52
5. La revolución socialista	53
6. Consideraciones complementarias	55
VII. NIVEL TEOLOGICO	56
1. "Revolución en la Iglesia" o "la cuestión eclesiológica"	57
2. Revolución y unidad de la Iglesia	58
3. Unidad y Eucaristía	60
4. Unidad y universalidad	61
5. Revolución en la Teología	62
OTRAS CUESTIONES	66
2. PRAXIS DE LA LIBERACION, TEOLOGIA Y EVANGELIZACION	68
<i>P. Gustavo Gutiérrez</i>	
I. DESDE LA PRAXIS DE LIBERACION	69
Transformación de la historia y amor liberador	71
II. CREER PARA COMPRENDER	74
1. Pobreza y vida en el Espíritu	74
2. Comprender la fe	76
III. EVANGELIZACION Y CONVOCACION EN "ECCLESIA"	80
1. Una experiencia eclesial de filiación y fraternidad	80
2. Evangelización liberadora	82
3. Solidaridad con el pobre y el pueblo de Dios	83
3. DIALOGO	86

Tercera Parte: ASPECTOS PASTORALES

LIBERACION - CONSIDERACIONES PASTORALES	101
<i>P. José Marins</i>	
I. PERSPECTIVAS	101
1. Tarea alentadora y desalentadora	101
2. Tema actual	102
3. Necesidad de explicitaciones	102
4. Tema emocional	103
5. Posiciones diferentes	103
6. Limitaciones de este trabajo	105
7. Opción de nuestro trabajo	105
8. Programación del presente escrito	106
II. INTUICIONES Y VALORES DE LA TL	106
1. Reubicación de temas centrales de la fe en mayor unidad dinámica con la realidad y en la línea del compromiso histórico	106
2. Caridad y compromiso con los más necesitados, partiendo de un profundo análisis social que cuestiona las estructuras	107
3. La Iglesia debe auto-cuestionarse para encontrar mejor su identidad y su misión específica hoy en AL	109
III. LIMITACIONES	112
1. Nivel teológico	112
a) En la cristología	113
b) En la presentación de la gracia	114
c) En la eclesiología	115
2. Nivel socio-político	120
3. Ingenuidad y manipulaciones	123
IV. CAMINOS DE COMPLEMENTACION PARA LA TL	125
1. Colaboración de otras disciplinas	125
2. Integración de la TL a nivel de CEB y religiosidad popular	126
a) Aspecto de oportunidad histórico-pastoral de la CEB	126
b) Originalidad de las CEB	127
c) La religiosidad popular	128
d) Aspectos de contenido teológico-pastoral	128
e) TL - Oración y contemplación	133
Cuarta Parte: ASPECTOS SOCIO-ECONOMICO-POLITICOS	
I. POLITICA Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION	135
<i>Dr. Alberto Methol Ferré</i>	
I. LOS MOMENTOS HISTORICOS	135
II. LA PERSPECTIVA	137
III. LA SECUENCIA TEORICA DE GUTIERREZ	139

1. La praxis histórica	140
2. Conocimiento vulgar	141
3. Conocimiento científico	142
4. Conocimiento filosófico	145
5. Conocimiento teológico	147
IV. POLITICA	149
1. La praxis humana	149
2. Filosofía política	151
3. El conocimiento prudencial	154
4. Crisis de lo "neoclásico" y teología de la liberación	159
a) La ruptura en ontología e historia	159
b) La ruptura entre el obrar y el hacer	165
c) Convergencias y divergencias teóricas	167
V. AMERICA LATINA. LA NUEVA TEOLOGIA POLITICA	171
1. Carácter de la teología de la liberación	171
2. La temática de la "estructura"	177
VI. IGLESIA Y ESTADO	181
1. Determinación del Estado	181
2. La Iglesia "en" el Estado	185
3. Reflexión crítica	188
VII. CONCLUSION	191
2. DIALOGO	193
3. LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA: análisis crítico	201
<i>P. Renato Poblete, s. j.</i>	
I. INTRODUCCION	201
II. LA "TEORIA DE LA DEPENDENCIA": Texto y contexto	202
1. Marco histórico de la "teoría" de la dependencia	202
a) La individualidad humana del desarrollo capitalista en países subdesarrollados	202
b) Subdesarrollo, proceso global y dialéctico	204
c) Subdesarrollo y dependencia externa	205
2. La "teoría" de la dependencia y sus implicaciones	206
a) Qué es la dependencia?	206
b) La teoría de la dependencia y la articulación centro-periferia	208
c) Estrategias políticas frente a la dependencia.	209
3. Aportes y deficiencias de la teoría de la dependencia	209
a) Los principales aportes	209
b) Las deficiencias más notables	210
c) El complemento necesario	212
4. Teología y ciencias sociales	213

a) La dependencia en el pensamiento social del Episcopado Latinoamericano	214
b) La teoría de la dependencia y la reflexión teológica	215
III. CONCLUSION	217
4. NOTAS SOBRE LA DEPENDENCIA TECNOLÓGICA DE AMERICA LATINA	221
<i>P. Afonso Gregory</i>	
5. DIALOGO	228
6. MARXISMO Y LIBERACION EN AMERICA LATINA	236
<i>P. Pierre Bigó, s. j.</i>	
I. CRITERIOS MARXISTAS	236
1. La teoría marxista	236
a) El materialismo dialéctico	236
b) La "economía política" marxista	237
2. La teoría marxista después de Marx	238
a) Aportes de Lenin, el estratega de la revolución	238
b) Aportes de Stalin, el constructor del socialismo	239
c) Aportes de Mao: un nuevo marxismo?	240
II. VALOR DE LOS CRITERIOS MARXISTAS	241
1. El valor del materialismo dialéctico	241
2. Valor de la "economía política" marxista	242
III. REVISION DE LA TEORIA MARXISTA	243
IV. HACIA UNA PRAXIS LIBERADORA EN AMERICA LATINA	245
7. EL "INSTRUMENTAL CIENTIFICO" MARXISTA - Esquema	247
<i>P. Pierre Bigó, s. j.</i>	
I. EN QUE CONSISTE?	247
II. VALOR DEL "INSTRUMENTAL CIENTIFICO" MARXISTA PARA EL DIAGNOSTICO Y PARA LA ACCION EN AL	247
1. La "economía política" marxista	247
2. El materialismo dialéctico	248
III. SI LOS CRISTIANOS PUEDEN USAR EL "INSTRUMENTAL CIENTIFICO" MARXISTA?	249
8. DIALOGO	252

Quinta Parte: ASPECTOS BIBLICOS

1. LA LIBERACION - Aspectos bíblicos: evaluación crítica	271	E. Salvador	327
<i>P. Jorge Mejía</i>		F. Perdón (remisión, liberación)	328
Bibliografía	271	G. Cristo Salvador, contexto real	329
Advertencia previa	271	II. CRISTO LIBERADOR	329
I. LA TERMINOLOGIA DE LA LIBERACION	272	III. CONSIDERACIONES ACERCA DE LA LIBERACION	332
1. El Antiguo Testamento hebreo	272	IV. REFLEXION SOBRE LA IGLESIA LIBERADORA EN AL	334
2. El Antiguo Testamento griego	274	V. CONCLUSION	336
3. El Nuevo Testamento	275	4. TEOLOGIA BIBLICA DE LA LIBERACION	337
II. LA TERMINOLOGIA EQUIVALENTE	279	<i>Mons. Samuel Ruiz G.</i>	
1. La raíz g'l	279	INTRODUCCION	337
2. La raíz pdh	281	I. LA TEOLOGIA COMO FE VIVIDA Y REFLEXIONADA EN LA HISTORIA	339
3. Las raíces mlt y plt	282	1. Base fundamental para una teología de la liberación	339
III. ALGUNOS TEXTOS IMPORTANTES PARA EL ANALISIS DE LA NOCION DE LIBERACION EN LA BIBLIA	283	2. Elementos que implica este cambio	340
1. Los relatos del Exodo	284	3. Consecuencias de este cambio	341
2. El Deutero-Isaias	288	II. LA TEOLOGIA COMO FE VIVIDA Y REFLEXIONADA EN LA HISTORIA ACTUAL	346
3. La historia deuteronomística	291	1. Peligros de la mentalidad mítica	346
4. La interpretación del hecho de Cristo	294	2. Nuevo dualismo	346
IV. ALGUNAS CONCLUSIONES	304	3. La historia bíblica arquetípica bajo el dinamismo del presente	347
2. CONSIDERACIONES GENERALES EN TORNO A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	308	4. Defensa de la trascendencia	348
<i>Mons. Roberto M. Roxo</i>		5. La Iglesia siempre presente como historia de salvación	348
INTRODUCCION	308	III. FE VIVIDA Y REFLEXIONADA EN LA HISTORIA ACTUAL CONFLICTIVA	349
I. LIBERACION E HISTORIA DE LA SALVACION	309	1. Jesús autor de la unidad	349
II. LIBERACION Y TRINIDAD	312	2. Prendimiento de Jesús	352
III. LIBERACION Y REDENCION	314	3. Jesús condenado como profeta revolucionario	352
IV. LIBERACION Y SALVACION	316	4. "No" al odio	353
V. LIBERACION E HISTORIA	318	IV. FE VIVIDA Y EXPRESADA EN UNA HISTORIA ACTUAL CONFLICTIVA POR LA DEPENDENCIA	353
VI. LIBERACION E IGLESIA	319	1. Teología incapaz de la historia	353
VII. LIBERACION Y DIALECTICA	321	2. Competencia de las ciencias humanas	354
3. ELEMENTOS CRISTOLOGICOS PARA UNA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	323	3. Competencia del exegeta	354
<i>P. Melicio Picazo Gálvez</i>		4. El conflicto "dominación-dependencia" antes de la Biblia	355
I. PRESENTACION DE LOS TEXTOS BIBLICOS	324	5. El conflicto "dominación-dependencia" en el AT	357
A. Liberar-liberación-libre	324	V. FE VIVIDA EN UNA HISTORIA ACTUAL CONFLICTIVA POR LA DEPENDENCIA EN LA QUE EL HOMBRE ES LIBERADOR	368
B. Rescate-redención	324	1. La mediación humana, estrategia salvífica de Dios	368
C. Salvar	325	2. Por la mediación humana a la resurrección	368
D. Salvación	326	VI. FE VIVIDA EN LA HISTORIA ACTUAL CONFLICTIVA POR LA DEPENDENCIA EN LA QUE EL HOMBRE DEBE SER LIBERADOR	369
		5. DIALOGO	371

Sexta Parte: ASPECTOS ECLESIOLOGICOS

1. "ASPECTOS ECLESIOLOGICOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION"	381
<i>P. Lucio Gera</i>	
INTRODUCCION	381
I. IGLESIA Y LIBERACION	381
II. EL PROYECTO DE DIOS EN LA HISTORIA	385
III. EL TEMA CRISTOLOGICO	387
IV. LA IGLESIA	387
V. LA FE	389

2. DIALOGO	392
------------	-----

ANEXOS

1. LAS TENTACIONES DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	401
<i>Fray Buenaventura Kloppenburg, o. f. m.</i>	
1ª TENTACION: PRIMADO DE LA SITUACION SOBRE EL EVANGELIO	402
2ª TENTACION: MENOSPRECIO DE LA DIMENSION ONTOLOGICA EN LA TEOLOGIA	404
3ª TENTACION: REDUCCION DE LA TEOLOGIA A LA POLITOLOGIA	405
4ª TENTACION: DESVALORIZACION DEL PECADO INDIVIDUAL Y PERSONAL	407
5ª TENTACION: UNION EXCLUSIVA DEL EVANGELIO CON EL SOCIALISMO	409
6ª TENTACION: DESCUIDO EN LA CONSIDERACION DE LA AMBIGUEDAD DE LA LIBERACION	410
7ª TENTACION: OLVIDO DE LA RESERVA ESCATOLOGICA	412
8ª TENTACION: INJUSTICIAS EN LAS DENUNCIAS PROFETICAS	412
9ª TENTACION: NUEVO TIPO DE CLERICALISMO	413
11ª TENTACION: HETEROPRAXIA	414
10ª TENTACION: RECURSO A LA VIOLENCIA	414
2. LA SOCIOLOGIA LATINOAMERICANA EN PROCESO	416
<i>Dr. Alberto Methol Ferré</i>	
I. EL PUEBLO EN AMERICA LATINA	416
El planteo básico	417
II. LOS ANALISIS SOCIOLOGICOS	419
III. SOCIOLOGIA CIENTIFICA	421
IV. LA SOCIOLOGIA COMPROMETIDA	425
1. Desarrollo y subdesarrollo	425
2. Dominación y dependencia	427
V. IGLESIA Y SOCIOLOGIA	435

PRESENTACION

El Consejo Episcopal Latinoamericano -CELAM- es ante todo un servicio para la intercomunidad de las comunidades cristianas de América Latina que tienen en los Obispos su principio visible de unidad pastoral.

En el campo de la reflexión teológico-pastoral, este servicio del CELAM es de importancia especial. Anima la búsqueda, el estudio, la profundización, dentro del marco de una incommovible fidelidad al Espíritu, a la Iglesia, a los pueblos de nuestro continente.

Entre los diversos temas que aparecen hoy en Latinoamérica, uno de los más complejos y delicados es el de la teología de la liberación.

En él convergen muchas inquietudes, enfoques y orientaciones. Por ello, en varias circunstancias y desde diversos sectores se solicitó al CELAM que abordara seriamente su estudio.

Tal invitación, muchas veces apremiante, fue acogida por el Consejo quien confió trabajo tan delicado e importante a su equipo de reflexión teológico-pastoral.

Se ha querido iniciar este diálogo en un clima de fraternidad, de esperanza y de rigor teológico.

Este trabajo no es solo de expertos; su importancia pastoral exige la colaboración consciente, positiva, madura, crítica de todos.

Esta es la razón por la cual todo el CELAM ha participado en las jornadas fecundas cuyo fruto deseamos ofrecer en esta publicación.

La selección de las ponencias se hizo con criterio abierto, respetando plenamente un legítimo pluralismo teológico.

El diálogo de los participantes dentro de la mayor libertad fue muy rico y esclarecedor. El lector juzgará de su importancia y actualidad.

Está tomado fielmente de las grabaciones.

La materia es muy vasta. Solo se han debatido algunos puntos. Se han señalado otros nuevos, hasta cierto punto modales, que deben ser objeto de reflexión, como, por ejemplo, la conflictualidad frente al compromiso de fe.

Estas páginas muestran el estado actual de la discusión en distintas vertientes: sociológica - política - bíblica - teológica - pastoral.

Fácilmente se observarán las zonas de discusión, dentro de un anhelo de amor, de predilección por los pobres, compartido por todos.

Se percibe un notable avance no sólo en el clima de diálogo fraterno y cordialidad, nutrido de oración, confianza y esperanza, sino también en el ensayo de demarcación de las distintas teologías que tocan problemas similares, como la "Teología del desarrollo", "Teología política", "Teología de la revolución" y otras que siguen surgiendo por doquiera.

Se ha captado también con claridad algo que hace muy poco tiempo, apenas se vislumbraba confusamente: hay varias tendencias y corrientes en la teología de la liberación, como se presenta en América Latina. La finalidad, el tono, el ritmo y la forma de tratar los problemas presentan peculiaridades que es necesario tener muy en cuenta.

Este esfuerzo del CELAM es quizás uno de los primeros, si no el primero, que se hace en América Latina, como un intento concreto de diálogo dentro del pluralismo adecuado que bien claramente se refleja en las intervenciones.

El contenido de este libro no presenta la doctrina o posición del CELAM, ofrece, sin discriminación, diversas ponencias e intervenciones cuya responsabilidad es de sus autores.

Hay enfoques contrastantes a veces; formas de captar la realidad latinoamericana y de ajustar su diagnóstico que no coinciden; hay concepciones diferentes en torno de la idea, incidencia, especificidad de la política y en relación con la misión de la Iglesia en esta dimensión de la existencia humana; aparecen distintas apreciaciones, interpretaciones, angulaciones sobre el análisis marxista, sobre la relación entre su aspecto científico y su ideología y su posible utilización global o parcial por el cristiano.

Naturalmente, siendo las formas de acentuación anteriores disímiles y a veces contrastantes, la perspectiva teológica es también diversa. Se hará hincapié más en un aspecto que en otro. El lector podrá percibirlo fácilmente.

Las ponencias son un aporte y no dan una palabra definitiva, lo cual no quiere decir que el CELAM mire con indiferencia las diferentes posiciones o que se encuentre en estado de duda o perplejidad ante claras orientaciones conciliares, del magisterio pontificio y de las directivas de nuestros episcopados en cuanto a la pastoral y su relación con la teología.

Solo hemos deseado que el CELAM sea "Mansión del diálogo", como lo es la Iglesia misma en su misión salvadora.

Es propio de momentos de crisis, tensión, búsqueda ante situaciones nuevas y transformaciones aceleradas, que los rumores

y prevenciones debiliten la confianza recíproca entre quienes deseamos servir al Señor y a nuestros hermanos con plena fidelidad. Tal vez lo más característico de las jornadas de nuestro encuentro fue haber comprobado que sobre temas de tanta gravedad, tan cargados de consecuencias pastorales, tan candentes y complejos, es posible encontrarnos como hermanos, en un diálogo serio y confiado, enraizados en el mismo amor a la Iglesia a la que queremos servir.

La reunión se efectuó en Bogotá del 19 al 24 de noviembre de 1973.

Las ponencias que ya se habían distribuido para el conveniente estudio de los participantes, fueron presentadas, en síntesis por sus autores.

A esta presentación siguió el diálogo caracterizado en todo momento por la libertad, el respeto, el nivel científico y la más profunda fraternidad.

Se integraron paneles en los que con seriedad y amplitud, se profundizó en el tratamiento de algunos temas.

Debemos anotar que casi la totalidad del grupo de Obispos y expertos reunidos en esta ocasión, participó en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín.

La oración constituyó el clima de la reunión. La Palabra de Dios iluminó el estudio de los distintos temas y constituyó lugar de encuentro de tal manera que unificó admirablemente toda la actividad cumplida.

A este seguirán otros encuentros cuyos trabajos y estudios ofrecerá el CELAM en cumplimiento de su misión de servicio, como rico y útil material de reflexión.

PRIMERA PARTE
BASES COMUNES

SENTIDO, CAMINOS Y ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACION

Mons. Eduardo F. Pironio

INTRODUCCION

Mi exposición * no será a nivel técnico, sino una visión, en lo posible, teológico-pastoral-espiritual, pero a nivel de pastor. Un pastor que mira, desde la perspectiva de la Palabra de Dios, este problema de la liberación. Diríamos, una simple meditación sobre la liberación. Por eso empezamos leyendo un texto de la Escritura:

"Jesús vino a Nazaret, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el libro del profeta Isaías, y desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito:

*El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido.
Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva,
a proclamar la liberación de los cautivos y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos
y proclamar un año de gracia del Señor.*

Enrollando el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: "Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy" (Lc 4,16-21).

* Tomada directamente de la cinta magnetofónica.

1. Función de la teología en orden a la fe:

- interioridad
- proclamación
- compromiso

La teología dice una fundamental relación a la fe. Es una fe que tiene que ser interiorizada, una fe que tiene que ser proclamada o anunciada, una fe que tiene que ser comprometida. En este ámbito se está moviendo la teología.

a) *Fe interiorizada*. Por eso la teología tiene esa función "sapiencial" que es el gozo o sabor alegre del descubrimiento de Dios por sí mismo. El teólogo penetra en la Palabra de Dios y busca el descubrimiento de Dios por El mismo. Es lo que decía Santo Tomás: "sapiens est non solum discens sed et patiens divina". La experiencia de Dios. Un auténtico teólogo "padece" a Dios, tiene "la experiencia" de Dios.

b) *Fe anunciada o proclamada*. La teología alumbra la fe y prepara para el anuncio profético, para una auténtica y plena evangelización.

c) *Fe comprometida*. La teología interioriza la fe para que, desde la fe, el hombre se comprometa, como hijo de Dios, a realizar la historia.

2. Interpretación del hecho desde la Palabra de Dios:

- realidad global de América Latina:
 - situación de injusticia
 - aspiraciones o despertar de los pueblos
- conciencia de la totalidad o integralidad de la misión religiosa de la Iglesia.

Esta teología —que dice esencial relación a la Palabra revelada— se relaciona siempre con un hecho. Concretamente, para nosotros, la teología de la liberación parte de un hecho. Se nos da a nosotros en doble perspectiva:

a) Desde la fe misma se trata de penetrar la realidad global de América Latina. Eso es lo que hemos hecho en Medellín. Por eso para nosotros la teología de la liberación surge como una cosa descubierta, nueva, desde Medellín.

Cuando digo global entiendo todo el aspecto de la realidad, o sea, lo socio-económico, político, cultural y religioso. Esta penetración no es hecha a nivel simplemente sociológico o puramente histórico, es hecha como creyente. No puedo hacer un diagnóstico frío, despersonalizado, sin tener en cuenta mi fe cristiana.

Esta visión de la realidad global desde la fe, me presenta en primer lugar una situación de injusticia. Lo que Medellín ha caracterizado como situación de pecado. Cristo va a realizar la liberación porque vino a quitar el pecado y, por tanto, la situación de injusticia.

Además se presenta una creciente aspiración de los pueblos, aspiración legítima hacia la liberación. Eso lo vamos comprobando. Aquello que leemos en el documento de pobreza "Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo... una liberación que no les llega de ninguna parte".

b) El otro hecho del que parte la teología de la liberación es la conciencia creciente de la integralidad de la misión religiosa de la Iglesia. No hacemos teología de la liberación porque queremos meternos en política. Hacemos teología de la liberación porque, a propósito de un hecho, vamos descubriendo cada vez más la misión esencialmente religiosa de la Iglesia, pero en su totalidad; es decir, lo religioso, la fe, el Evangelio, tienen una dimensión esencialmente histórica; por consiguiente toma lo humano, lo social y lo político. Este hecho es interpretado desde la Palabra de Dios.

3. Reconciliación (Cf. 2 Co 5,17-6,12)

- conversión: personal y social
- comunión: con Dios, con los hombres, con el cosmos.

Este es el tema que Pablo VI ha anunciado para el Año Santo. Está estrechamente unido a la liberación. Es lo que dice San Pablo en 2 Corintios, 5,17-6,12. Pablo nos habla allí de que el que está en Cristo es una nueva creatura; que Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo; que nos entregó el ministerio de la reconciliación. Por eso, nosotros, colaboradores de Dios, decimos: "reconciliense con Dios: este es el tiempo favorable, esta es la hora de la salvación". La reconciliación, en definitiva, tiende a hacer una nueva creación en Cristo. Y esto es el fruto de la liberación.

La liberación tiene dos aspectos:

a) El aspecto de la conversión. Esta conversión es personal y es social. Algo tiene que cambiar en nosotros, en la comunidad humana, en las estructuras de la sociedad.

b) El otro aspecto es el de la comunión. La reconciliación tiende a la comunión con Dios y a la comunión con los hermanos. Es una restitución de la armonía total. Por eso la liberación nos llevará a la armonía total —con Dios, con el hombre, con el cosmos— que describe San Pablo en la carta a los Romanos (cap 8).

1. EL SENTIDO DE LA LIBERACION

1. La salvación integral

La liberación constituye una de las aspiraciones más hondas y fuertes de nuestros pueblos. De las más constantes y universales. Es uno de los signos de los tiempos que hemos de interpretar a la luz del Evangelio. Tal aspiración profunda pertenece al designio salvífico de Dios. Es una llamada de Dios al hombre que debe ser él el artífice de su destino y está llamado a realizarse en la plenitud de su ser.

Una auténtica teología de la liberación debe ser asumida por la totalidad del pueblo de Dios. La liberación verdadera, la plena, forma la trama central de toda la historia de la salvación, constituye la culminación del misterio pascual.

La liberación, en su sentido pleno, es la realización en el tiempo de la salvación integral que nos trajo Cristo el Señor en esencial tensión escatológica. La liberación supone esencialmente la creación del "hombre nuevo". Pero plena y definitivamente nuevo. Lo cual supone la recreación en Cristo, mediante el don del Espíritu y la consumación por la gloria. El hombre que dice relaciones nuevas con Dios, con los hombres, con el mundo. El hombre que crea una sociedad nueva.

La liberación es algo que se va realizando en el tiempo y que tiene que ir realizando la Iglesia, continuadora de la misión salvadora de Jesús. "Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado. En la historia de la salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión" (M. 1,3 y 4).

La salvación tiene para nosotros dos aspectos:

a) Aspecto "a quo", o negativo. Quitar la esclavitud, la servidumbre, de la que nacen todas las demás: el pecado. Pero la pregunta es: Qué es el pecado? Dónde está el pecado? Se da solamente en el interior del hombre? Pasa también a las Instituciones y a las estructuras? Cristo en definitiva es aquel que quita el pecado del mundo.

b) Aspecto "ad quem", o positivo. Cuál es el otro término de la liberación? Es la creación nueva. Es un término muy paulino. Somos hechura de Cristo. Creados en Cristo Jesús, para las obras buenas (Ef 2,10). "Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo" (2 Co 5,17). "Porque nada cuenta ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la creación nueva" (Ga 6,15). El término de la liberación es la creación nueva.

Cuándo será la liberación definitiva? Cuando haya "los cielos nuevos y la tierra nueva donde habitará la justicia".

La liberación tenderá a crear condiciones tales que hagan posible el hombre nuevo, el hombre hijo, el hombre imagen de Dios.

2. Globalidad de la liberación

La liberación tiene un sentido temporal y un sentido eterno, un sentido espiritual y un sentido corporal. Es todo el hombre el que debe ser integralmente liberado (cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad). Se trata de liberarlo del pecado. Pero se trata también de desprenderlo de todas las servidumbres derivadas del pecado: egoísmo, injusticia, ignorancia, hambre, etc.

La liberación tiene finalmente un sentido personal y un sentido social (en cierto modo, un sentido cósmico). No es sólo el hombre el liberado. Son también los pueblos, es toda la comunidad humana, es toda la creación "liberada ya en esperanza" (Rm 8,20-21). El hombre es plenamente liberado, no sólo en su interioridad personal, sino en su esencial relación a los otros hombres y al mundo entero. El hombre es enteramente libre cuando puede hacer libres a los demás, cuando puede construir libremente su historia. Cuando puede llevar el mundo hacia su liberación completa. Entonces es verdaderamente "señor", a imagen de Cristo "Señor de la historia".

3. Algunos temas bíblicos

a) El central es el misterio pascual de Cristo. Para mí, desde esa perspectiva, la liberación es central en la Biblia. Porque la liberación dice relación esencial con toda la misión de Jesús, del cual leemos en Lc 4,18: "El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva... a proclamar la liberación de los oprimidos".

Esta liberación se realiza en la totalidad de la vida de Jesús, en su palabra, en sus gestos que perdonan e introducen la gracia, en su muerte y su resurrección. Cuando a Cristo le traen el paralítico en Cafarnaúm para que lo cure comienza diciendo: "confía, hijo, tus pecados te son perdonados". Comienza con la raíz; pero no queda allí sino que después le dice: "levántate, toma tu camilla y vete a tu casa" (Mt 9,2-8). Es el aspecto de salvación integral.

b) El hombre nuevo. Es el hombre recreado en Cristo por el Espíritu Santo. Con aquella "novedad" de la cual habla Cristo a Nicodemo (Jn 3,5).

Por el bautismo, el hombre es liberado del pecado, de la ley y de la muerte. Empieza a tener en Cristo una vida nueva (Rm 6, 3-11). Es la vida de Cristo en él, ya que por el bautismo "ha reves-

tido a Cristo" (Ga 3,27). Al estar en Cristo, el hombre "es una nueva creación"; pasó lo viejo, todo es nuevo (2 Co 5,17).

La Iglesia descubre al hombre su altísima vocación y "la semilla divina" que en él ha sido plantada desde el principio (GS 2). La grandeza de la dignidad humana "consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios" (GS 19).

El hombre nuevo es el hombre libre, fraterno, sujeto activo de la propia historia. Es esencialmente el hombre para Dios y para los otros. El que ha recibido el Espíritu de adopción que lo hace llamar a Dios: "Padre!" y a los demás hombres: "hermanos!". El que ha sido transformado por la ley nueva del amor (Mt 22,34-40). El que aprende a descubrir que cada hombre es su hermano. El que está pronto a morir por sus amigos (Jn 15,13). El que sabe que no puede amar a Dios si no ama de veras a sus hermanos (1 Jn 4,20-21).

Esto implica ayudar a los demás a que sean plenamente hombres, es decir, que revistan también al "hombre nuevo" según el esquema de Cristo resucitado.

Finalmente, el hombre nuevo se siente impulsado a completar la creación, a construir el mundo, a realizar la historia. No es el hombre que sueña con el futuro sin hacerlo. Que lo espera simplemente o lo interpreta desde afuera. Es el hombre que todos los días va creando su futuro. Sabe que construir el mundo es exigencia de su vida religiosa (GS 43). Que no puede profesar su fe sin comprometerla en la vida. Y que su actividad temporal es una forma de adelantar ahora el reino del Señor. El hombre nuevo participa del señorío de Cristo sobre las cosas: "Todo es vuestro; vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (1 Co 3,23). El hombre nuevo es fundamentalmente el hombre cristiano. Es decir, el hombre "en Cristo". Es el hombre "espiritual". Es decir, el que vive "según el Espíritu" (Rm 8,5 sgs.).

Este "hombre nuevo" existe porque el Espíritu del Señor Jesús nos está continuamente "recreando" en Cristo.

c) *La esperanza cristiana.* Intimamente conectada con el tema de la liberación.

La liberación es objeto de esperanza, o sea, aguardamos la liberación definitiva, hemos sido salvados en la esperanza (Rm 8,24). Al mismo tiempo, la liberación pertenece al tiempo de la esperanza; es decir, la vamos realizando cotidianamente. Acabará cuando acabe la esperanza, cuando hayamos entrado en el reino definitivo y consumado.

San Pablo define al cristiano como el que espera (Ef 2,12-13). San Pedro como el que sabe dar razón de su esperanza (1 P 3,15).

Desde el punto de vista bíblico la liberación arranca de la pascua de Jesús y se consuma en su segunda venida. Es en el tiempo, en la historia, donde se va realizando cotidianamente. Y supone el compromiso activo de todos los cristianos. El término de la liberación lo marca la escatología, la vuelta del Señor.

La esperanza cristiana es posesión y anhelo, reposo y actividad, presencia y camino. El momento definitivamente último de la tarea liberadora de Cristo está por llegar y es objeto de nuestra esperanza. Aguardamos "la feliz esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo; el que se entregó por nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese el suyo" (Tt 2, 13-14).

Pero la esperanza cristiana es esencialmente actividad y compromiso. No es espera pasiva de felicidad supramundana, de liberación futura. No es evasión del tiempo sino construcción efectiva de la historia. "La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio (GS 21).

II. CAMINOS PARA LA LIBERACION

1. *Anuncio eficaz del Evangelio.* La Iglesia, ¿cómo realiza su tarea liberadora? A través de una evangelización plena:

- que sea fiel a la totalidad de la Palabra;
- que termine en el Sacramento, en la Eucaristía;
- que lleve al compromiso concreto de la fe.

La Palabra de Dios se hace acontecimiento en la Eucaristía y realización práctica de la fe en la vida cotidiana.

¿Cómo la Iglesia —Obispos, sacerdotes, laicos— tiene que hacerse liberadora? Evangelizando. Pero entendiendo todo lo que es evangelización: como el anuncio eficaz de la Buena Nueva de Jesús que tiende a la conversión y al compromiso concreto de la fe.

2. *Compromiso de fe de los cristianos.* Vivir a fondo las bienaventuranzas evangélicas.

En la medida en que los cristianos seamos fieles al Sermón de la Montaña, resumido en el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas, en esa medida el Evangelio transformará el mundo.

Se trata de que nosotros proclamemos la fe: siendo fieles a la Palabra de Dios y respondiendo a las necesidades de los hombres, que logremos crear comunidades cristianas comprometidas con la historia.

III. ESPIRITUALIDAD

Algunas pistas de espiritualidad de la liberación. Cuáles son los aspectos que tienen que ser reafirmados fuertemente en una espiritualidad de liberación?

1. Pobreza

Nosotros tenemos que ser los primeros en sentirnos plenamente liberados. Vivir con alegría la pobreza:

—como desprendimiento: de las cosas que nos pueden hacer esclavos, de los bienes materiales, de los poderes temporales;

—como disponibilidad para el Reino;

—como apertura a Dios y al hermano. Cuando vivimos a fondo la pobreza evangélica nos sentimos de tal manera insuficientes e inseguros que nos abrimos a Dios en la oración y al hermano en el diálogo.

2. Contemplación

La Iglesia liberadora del hombre tiene que ser eminentemente contemplativa. Unicamente desde la contemplación se puede penetrar en la realidad global de lo que está pasando y percibir el clamor angustiado del pueblo. Solamente desde la contemplación uno puede saborear y asumir la eficacia de la Palabra liberadora de Dios.

La contemplación no es abstracción sino presencia y realidad, es intuición salvadora y compromiso. Lo vemos en la actitud realista y práctica de Nuestra Señora, la Virgen de la Contemplación, en la angustiosa situación de Caná.

3. Compromiso

La liberación nos lleva al compromiso:

—como donación

—como solidaridad

Por tanto, darnos, comunicarnos. La liberación supone una gran donación, una gran solidaridad. No fría, desencarnada, sino asumir verdaderamente las angustias y esperanzas de los hombres.

4. Cruz

Tenemos que volver a revalorizar el misterio de la cruz en el cristiano como anonadamiento y fecundidad vital. Por la cruz del Señor pasan todas las tensiones y los conflictos. Que el cristiano viva el misterio de la cruz como austeridad, como superación de tensiones y de conflictos.

5. La esperanza cristiana

La liberación tiene que ponernos en dimensión de esperanza:

—como tensión escatológica. Vamos hacia el Señor que viene. Caminamos hacia la liberación definitiva;

—como seguridad y confianza. Ya el Señor nos libertó. Ya Cristo nos salvó. Ya la liberación nos ha sido dada como don;

—como actividad y creación. La esperanza no es pasiva y ociosa, sino compromiso cotidiano con la historia "aguardando la feliz esperanza y manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo" (Tt 2,3). La esperanza está siempre acompañada de constancia. En San Pablo hay siempre esto. Esto se traduce en el esfuerzo creador de la esperanza que va realizando la liberación.

CONCLUSION

Haría falta reubicar a María en la teología de la liberación.

1. María, *la totalmente liberada o redimida*. El misterio de su Concepción Inmaculada. Es lo que dice *Lumen Gentium*, María es como una nueva creatura, "cuasi a Spiritu Sancto plasmata" (LG 56).

2. María, *de la cual nació Cristo*, el Salvador (Mt 1,18). Es decir la maternidad divina. "Madre excelsa del divino Redentor, compañera singularmente generosa y humilde servidora del Señor" (LG 61). María coopera en la salvación, es decir, en la liberación plena de Cristo.

3. María, *síntesis de actitudes espirituales*: la pobreza en María, la contemplación en María, el compromiso de donación en María, la cruz en María, la esperanza en María.

La liberación alcanza su plenitud en la pascua de Nuestra Señora: se da allí la victoria final sobre el último enemigo —la última y angustiosa servidumbre— que es la muerte. Se da allí la máxima configuración con Jesucristo "el Hombre Nuevo" y "el Señor de la historia". María, gloriosamente asumida al cielo en cuerpo y alma, es la imagen de "la nueva creación", figura y principio del hombre definitivamente liberado. Por eso nos precede "como signo de esperanza cierta y de consuelo hasta que llegue el día del Señor" (LG 68).

SEGUNDA PARTE
BASES — DISCREPANCIAS

1.

LAS TEOLOGIAS DE LA LIBERACION EN AMERICA LATINA

Mons. Alfonso López Trujillo

I. INTRODUCCION

La variedad en el tratamiento de la denominada teología de la liberación era, hasta hace muy poco tiempo, de difícil percepción. No se precisaban las fronteras entre las diversas corrientes y las intenciones y matices de algunos autores se nos escapan. No es lo que suele ocurrir con todo intento incipiente de elaboración? Una lectura atenta y reposada, que requiere tiempo y dedicación, se hacía necesaria a los interesados en la materia. Hoy afortunadamente el panorama ha cambiado: se capta nítidamente que no hay una sino varias maneras de "hacer teología" de la liberación.

Una serie de rasgos comunes e inclusive la propensión a una determinada selección temática no ocultan las divergencias, a veces notables, entre los pioneros de esta teología. Se aboga por una "tipología" que suministre al lector desprevenido una visión general y un racimo de criterios para evitar confusiones y calibrar posibles ambigüedades. El reconocimiento de la pluralidad en esta teología representará una de las fuentes más propicias para el diálogo que se anhela instaurar. Las consideraciones que susciten algunas corrientes, las dudas que provoquen, los interrogantes que se levanten, serán tomados entonces como servicio a un trabajo que apenas se encuentra en sus primeras etapas y que por tanto no ha logrado su madurez, —punto reconocido por sus cultores— y

no como una polémica indiscriminada contra la teología de la liberación.

No obstante la simpatía que despierta la teología de la liberación, con cuyos rasgos generales estamos en plena sintonía, hay que confesar que su estudio acarrea algunas dificultades. En un breve espacio de tiempo las publicaciones sobre el tema se han multiplicado notablemente. ¿Cómo seguir tal proliferación de escritos que pueden pasar de tres mil? Es verdad que son pocos los trabajos que alcanzan la categoría de fuentes de inspiración. Otros son apenas variaciones y comentarios, manifiestos y proclamas. Se usan algunos tópicos sintetizados bajo la forma de consignas y "slogans" que no aportan demasiado a una reflexión propiamente teológica, y no son utilizables sino como indicadores sintomáticos de su repercusión pastoral. Comienzan a aparecer artículos de síntesis y crítica constructiva a diferentes enfoques que constituyen un signo de que se está despertando de un sensible letargo.

Muchas disciplinas se mezclan en esta materia. Para el análisis de la realidad social, punto de partida de esta modalidad teológica, las aproximaciones a la sociología, la historia, la antropología, la economía, la politología, la psicología, y la filosofía —para citar solo algunas— son corrientes. ¿Cómo formarse un criterio acerca de las afirmaciones y conclusiones de materias que exigirían una reflexión de carácter interdisciplinario? La parte dedicada a la reflexión teológica sobre la realidad abarca también un conjunto de disciplinas delicadas y exigentes como son la teología dogmática, la teología moral, la exégesis, y, más particularmente la eclesiología, la cristología, etc. Aunque las teologías de la liberación se han concentrado más en el diagnóstico de la realidad socio-económico-política, están sobre el tapete varios temas teológicos que requieren alguna especialización.

Inclusive después de seleccionar las fuentes nos enfrentamos con otro obstáculo: hay que trabajar sobre los textos escritos, los cuales no suelen suministrar mayores explicaciones sobre puntos que parecen oscuros, y que a nivel oral han sido acaso ya obviados o superados. Libros publicados hace dos o tres años que proporcionaban una colección de artículos de ocasión (conferencias en grupos de estudios, ponencias en encuentros, reflexiones en seminarios, etc.), podrán ser abordados hoy por sus autores de manera diferente. El conocimiento de otros puntos de vista y la ponderación de algunas experiencias pastorales habrán obligado a replantear algunas tesis a ideólogos que insisten en que se encuentran en un lícito proceso de búsqueda, sin pretender decir la última palabra. Sin embargo, no tenemos otro recurso reconocido que el de acudir a lo ya escrito, en espera de nuevos aportes que seguramente vendrán.

Es más fácil y agradable hacer el elogio de un intento teológico que penetrar en el terreno, poco simpático, de indicar eventuales

vacíos. Quizás en esto último se ha actuado con timidez y parquedad, por lo menos en lo que mira a estudios serios, ya que las impugnaciones y diatribas no han estado ausentes. La carga emotiva impedía probablemente un diálogo necesario, alimentada por suspicacias, susceptibilidades y consejos. Además, los teólogos en su inmensa mayoría han sido tomados de sorpresa por la amalgama de temas de innegable actualidad que no hacían parte de su inventario y a veces se hallaban lejanos de su preocupación e interés especiales.

El diálogo, que se inicia en América Latina, y que ha de procurarse por diversos medios, se enriquecerá con el abundante y valioso material que, a nivel verbal, circula en numerosas reuniones de índole pastoral. Quizás aquello que es más denso y apreciable y que más ha contribuido positivamente al esbozo de ciertas líneas pastorales es precisamente lo que no se ha escrito, pero es conocido en una tradición oral peculiar de quienes mantienen una prudente distancia del reino de la imprenta. No es el caso de varios pensadores que gozan de legítimo prestigio entre nosotros?

Estas líneas hacen fundamentalmente de un propósito pastoral. Convencido del poderoso aporte que puede representar para América Latina una adecuada elaboración de esta forma teológica e inclusive de la repercusión que comienza a tener en otros continentes, y teniendo presente las repercusiones más bien dispares que se dan en no pocas comunidades, me ha parecido que un esfuerzo incipiente de presentación general, con una especie de balance de posibilidades y riesgos, podría ser útil. No es el preciosismo teológico lo que nos atrae en América Latina sino su conexión con la vida de la Iglesia, vale decir, su influjo pastoral. La inteligencia de la fe de toda la Iglesia (la teología en América Latina no quiere comenzar con autoafirmaciones adolescentes) no ilumina las opciones pastorales, las cuales, a su turno la nutren y le dan base?

Nos hemos de situar forzosamente en el campo de lo general, aún en tópicos de suyo bastante concretos. Limitados además a unas pocas páginas nos ha parecido conveniente no apelar a citas, en las que hemos abundado en otros aportes, en los que suministramos algunas aclaraciones y ampliaciones, muchas de ellas, desde luego, tímidas y provisionales.

II. HACIA UNA DESCRIPCION DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Es corriente entre nosotros hablar de "esta nueva forma de hacer teología". Parecería, entonces, más un método que una perspectiva y un enfoque específicos, a partir del concepto y de la realidad de la liberación.

Entendámonos bien: se asume también un cierto método, una manera que penetrará elementos del contenido. Hacer teología a partir de la realidad! He aquí algo que daría la impresión de novedoso, pero que fue el camino de reflexión en el Concilio, por ejemplo en la *Gaudium et Spes*, y el sendero de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano, reunida en Medellín en 1968. "Medellín", como sin más calificativos se suele ya denominar, sigue las huellas de un pensar teológico arraigado en "los signos de los tiempos". Por su lectura, interpretación y discernimiento, que supone un conocimiento de la realidad, captada en su integralidad y asumida en la fe, se privilegia un método *inductivo* que va de la realidad a la reflexión teológica, a la elaboración de principios, tesis, conclusiones, aportes y a la iluminación de la acción de la Iglesia en la historia. En este sentido, sin negar su permanente validez, no se utiliza directamente aquella modalidad —llamémosla deductiva—, que procedía desde los principios a la realidad concreta. Hay que tener conciencia de que una sólida teología tendrá que apelar siempre a una síntesis entre estas "vías".

Medellín partió de una visión de la realidad. Sus "Conclusiones" fueron precedidas por la lectura de los signos de los tiempos en América Latina. Esta modalidad ha constituido entre nosotros un procedimiento habitual en los últimos años. El Documento de Trabajo que fue presentado en Medellín distinguía claramente tres partes: 1. Visión de la realidad de América Latina. 2. Reflexión teológica. 3. Aspectos pastorales: La teología de la liberación sigue este conocido derrotero.

La materia o el objeto sobre el que trabaja es la *realidad*, entendida tanto como *diagnóstico* socio-económico-político de América Latina, cuanto como *praxis* de la vida de la Iglesia. Cuál es nuestra situación, cuáles los factores comunes a los distintos países, cuáles sus causas y tendencias? He aquí algunas de las cuestiones centrales en este análisis de la realidad, de cuya respuesta arranca esta modalidad teológica. Naturalmente la adopción de diferentes diagnósticos (sobre todo en cuanto a su explicación causal y tendencias) dará cabida a diferentes formas de reflexión y a subrayar la importancia de determinados temas. Ya veremos algunos ejemplos.

La realidad es vista también como *praxis*. No ha de buscarse una impostación marxista del concepto para traducir su significación, aunque en algunos autores su influjo no es extraño. Tendríamos la impresión, más bien, de que se entiende aquí por *praxis* la vida y la acción de las comunidades eclesiales. No faltarán reducciones a campos más exclusivos y limitados. La *praxis*, en el sentido propuesto, tiene que ser un fundamento de toda reflexión teológica que quiera ser fiel a la dimensión histórica de la Iglesia.

La realidad como diagnóstico y como *praxis* resulta todavía muy vasta. De hecho, se abocará sólo una dimensión, lo cual, si

se explica conveniente y oportunamente, podría resultar lícito. constituida por los problemas sociales, económicos y políticos. Es, tal vez la esfera de lo político la que adquiere mayor relieve, por lo menos en cuanto se juzga que es mediación universal del quehacer humano. Esta tendencia es cada vez más evidente en una determinada corriente, en la cual nos detendremos más particularmente.

El diagnóstico arrojará una conclusión de bulto: el hecho de la dominación y la dependencia de los países subdesarrollados en relación con los desarrollados, que impide la realización del hombre latinoamericano y su vocación de protagonista de la historia. La praxis de la Iglesia es considerada, ante todo, como la respuesta que se da o busca dar, desde la fe, a esta nueva servidumbre que condiciona pesadamente nuestro presente y nuestro futuro. Aquí comienza el discurso sobre la liberación, tanto como legítima aspiración de nuestros pueblos, cuanto como esfuerzo y compromisos de superación de todas las esclavitudes. El caudal de anhelos de liberación son a la vez un hecho y un signo, que ha de ser interpretado desde la fe. He aquí el segundo aspecto: lo propiamente teológico.

La teología de la liberación, en todos sus cultores, busca ser una reflexión de fe. De otro modo tampoco sería teología. Si la parte más amplia ha sido dedicada al acercamiento a la realidad, de tal manera que algunos escritos suministran escaso material teológico, lo nuclear está en la interpretación que se hace desde la fe.

Se comprende como una reflexión de fe sobre la vida de las comunidades, sobre el compromiso de caridad de la Iglesia. Ahora, algunos son más explícitos en manifestar que el encuadramiento de esta teología en una perspectiva de evangelización (luego religiosa) es central. Descuidarlo prepararía el terreno para nuevas formas ideológicas, pero no para una seria reflexión teológica. Se concede una gran importancia a la dimensión política, factor que es reconocido en su enorme importancia en las tareas históricas, y, en ese sentido podría inscribirse esta modalidad dentro de la teología política, en su acepción más general; pero, no sería primordialmente política la intención. Habrá que encontrar los matices y las distinciones entre los propósitos y el contenido mismo de los escritos.

La Iglesia ha conocido en diferentes épocas intentos de "teología política", vale decir, intentos de reflexionar en las realidades históricas (en la esfera política) desde el ángulo de la fe. En América Latina cabría destacar las grandes disputas de los misioneros en defensa de los indios, entre las que sobresalen las de Bartolomé de Las Casas. La llamada "doctrina social", o "magisterio social" pueden ser comprendidas como aspectos de una teología política.

Una de las tareas más apremiantes radica en la profundización específicamente teológica en el tema que nos ocupa. Son todavía muy pocos los puntos abordados con suficiente densidad. La mayoría están por explorar. Hállanse elementos, bastante dispersos y no siempre maduramente tratados, de la cristología. A pesar de ser tan central la eclesiología, los rasgos más esenciales y los puntos vertebrales no han sido sometidos a una elaboración conveniente. El mismo diagnóstico de la realidad latinoamericana, tan complejo, condiciona agudamente aspectos de la reflexión teológica.

La simple descripción de esta modalidad teológica nos pone de presente la urgencia de una integración interdisciplinaria.

III. LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En Medellín se encuentran los elementos fundamentales y el conjunto de rasgos comunes a las diversas corrientes que después aparecerían. Allí están sus más profundas raíces. Allí el terreno propicio de valiosas orientaciones.

Distribuidos en "Las Conclusiones", en la "Introducción" y en el "Mensaje a los Pueblos" hállanse reflejos diseminados de una intuición que en el Documento de Trabajo que se presentó en la trascendental asamblea tenía alguna sistematización. Hay que rescatar y recomponer las piezas de esa presentación unitaria.

Un rápido recorrido por los textos de Medellín proporciona los puntos de apoyo de una perspectiva de liberación, injertada en una visión de fe sobre la realidad, nota característica de esas inolvidables jornadas que señalan el comienzo de una nueva era para nuestras Iglesias. Indiquemos los elementos más significativos:

● *Interpretación religiosa* de la situación de América Latina: nuestra realidad, vista a través del espectro del subdesarrollo, con todo el drama de inhumanidad que éste implica, por el fenómeno de la dependencia (económica, política, cultural, etc.), por las desigualdades graves y crecientes, por el drama de las frustraciones, es interpretada por los Pastores como "*situación de pecado*" (Paz, Nº 1). La hordumbre sombría de las injusticias que claman al cielo (*Justicia*, Nº 1) —si bien se reconocen otras causas de la miseria, naturales y difíciles de superar— ofrece la materia de una meditación de entraña religiosa: "Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo" (Paz, Nº 14). El pecado es la raíz de toda servidumbre, penetra los dominios individual y social, vicia las relaciones huma-

nas, oculta la presencia del hermano que es mirado como "cosa", "objeto".

El subdesarrollo no es considerado como una fatalidad, fruto de un destino inexorable frente al cual sólo cabe la resignación, sino como consecuencia del juego de las libertades, del entronque de dominaciones y dependencias, y de vicios hondos, estructurales, que violan los derechos fundamentales del hombre. He aquí lo que Medellín concibe como "violencia institucionalizada" (Paz Nº 16). No se niega que haya factores que escapen a la humana voluntad, pero se subraya aquello que es denunciado como injusticia y que es, por ende, imputable a la responsabilidad del hombre. Su solución no está, pues, distante de su compromiso histórico.

El pecado, las servidumbres de toda índole, son en Medellín una llamada apremiante a la libertad creadora. Soplan vientos de una *utopía* enraizada en el Evangelio —penetrada de la esperanza cristiana, como la que Pablo VI indica en *Octogesima Adveniens*— que es definitivamente alérgica a todos los determinismos.

● *Los clamores de la liberación*: Sube desde el fondo de la servidumbre el clamor, la plegaria y la invitación a la liberación integral. "Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (*Pobreza* Nº 2). Gritos de angustia y esperanza, como los de Israel en Egipto. Allí se transcriben las palabras de Pablo VI a los campesinos: "Nos estáis ahora escuchando en el silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento".

La mirada penetrante de los Obispos encuentra en estos hechos, en estos anhelos y aspiraciones, el *signo de los tiempos*, de la liberación. Detrás de esos clamores está Dios. Su voluntad de salvación se manifiesta también por su medio. El Señor de la historia va empujando los acontecimientos, haciendo calar muy profundamente la conciencia de la dignidad del hombre, imagen de Dios. El susurro del manto de Dios, en la poética y sugestiva expresión de Robinson, es percibido en esos acontecimientos que reflejan legítimos ideales. Es nuevamente una lectura, un discernimiento religioso, de fe (GS Nº 11) lo que se hace patente: "En el umbral de una nueva etapa histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva... No podemos dejar de interpretar ese gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres" (Introducción Nº 4).

● *De la lectura del signo de la liberación al compromiso*: La búsqueda de la superación de la esclavitud y la ubicación decidida en la corriente que nos lleva a "ser más" es ya una manera de presencia de la libertad. Vibran en el hombre que los porta como interpelaciones a su fe y a su responsabilidad.

Por ello son realidades que se asumen en un empeño pastoral. Así lo destaca uno de los documentos: "De acuerdo con esta teología de la revelación, la catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y las esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecer las posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor" (*Catequesis*, N° 6).

El compromiso se inserta en la actitud de Cristo, cuya obra mesiánica es liberadora: "Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberarnos a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tienen sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria, y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano" (*Justicia* N° 3). Este texto ofrece nítidamente las exigencias de una liberación integral, cuya raíz es el pecado.

La liberación cubre y rebasa el horizonte de las esclavitudes. Todo el ser del hombre, el vasto campo de su acción, compleja e incesante. La órbita de sus relaciones familiares, sociales, políticas, puede constituirse en "lugar" de liberación. "Todas las esclavitudes" que agobian al hombre (a "todo el hombre" y a "todos los hombres") se integran en el compromiso liberador. Sin dicotomías ni parcializaciones. No se excluyen las dimensiones políticas, económicas, etc., pero no se agota en ellas, ni se concentra como si de hecho fuesen la única realidad que atrae la atención de la Iglesia. Y, sobre todo, entiende que su presencia en estos campos se hace en total sintonía con la naturaleza y misión de la Iglesia, sin que su identidad se oscurezca o evapore, hasta convertirse en feliz expresión de Metz, en una especie de paráfrasis de corrientes revolucionarias. Es presencia evangélica de Iglesia, en la que ésta no cae en la tentación de insinuarse como una especie de poder paralelo o como tan concentrada en el drama socio-político, cual si fuera, en la expresión manida, una cruz roja internacional.

• *Liberación y desarrollo integral*: Medellín acude con gran frecuencia al Magisterio Pontificio. Su gran plataforma es el Concilio, del cual quiere ser su aplicación a la realidad de transformación de América Latina. Su inspiración más inmediata es la encíclica *Populorum Progressio*. Basta recordar que en el breve documento Paz hay 21 citas. La enseñanza de Pablo VI en el Congreso Eucarístico de Bogotá ejerció igualmente notable influjo, a tono con el espíritu mismo de estas celebraciones tan marcadamente pastorales en su preparación y realización, pese a que no ha faltado quien injustamente las ha tachado de "preconciliares".

Ya en Medellín se utilizan, indistintamente, los términos desarrollo integral (rescatado de la atmósfera económica de que se había revestido el concepto, por la fecunda inspiración del P. Le-

bret) y liberación. Se equivoca Assmann cuando insinúa que los movimientos liberacionistas de los "Frentes" armados han sido la real causa de la suplantación de liberación en vez de desarrollo.

Habría que buscar más seriamente y con menos prejuicios en el contenido de la "Teología del Desarrollo" para encontrar los valores más sustantivos de la teología de la liberación. En la *Populorum Progressio* el desarrollo integral es enfocado como superación de servidumbres, como liberación, en el paso de situaciones menos humanas a más humanas. Los números 20 y 21 de la *Populorum Progressio* han sido verdaderamente decisivos en esos días cargados del Espíritu que dieron nacimiento a "Medellín". El desarrollo integral aparece como síntesis de los deberes y de la vocación del hombre en la historia. Audacia posible precisamente porque es sustentada en una amplia base religiosa. En la *Introducción*, N° 6, es muy clara la unión en el contenido profundo entre desarrollo y liberación.

1. La clave pascual de la liberación

Es, sin lugar a dudas, lo más característico de la reflexión teológica en Medellín. La Pascua es misterio de libertad. La Pascua judía encuentra su plenitud en la Pascua de Cristo: en la resurrección de Cristo tenemos las primicias de nuestra plena libertad. Ya algunos teólogos, aunque en un declive secularizante, como Van Buren, descubrían en el hecho contagioso de la libertad del Señor la esencia del misterio de Pascua. El *Documento Previo* ligaba, con razón, la perspectiva liberadora de la Pascua con el tema, tan básico del "Hombre Imagen de Dios". "Ser más", ser y hacerse imagen, a semejanza de la gran imagen que es Cristo resucitado, es un pilar de esta elaboración.

"Dios ha resucitado a Cristo y, por consiguiente a todos los que creen en él. Cristo activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico, no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor. Así como otrora Israel, el primer pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas..." (*Introducción*, N° 5.6).

En estas líneas, realmente vertebrales, hallanse también la conexión tan cara a Medellín, en su visión de síntesis, entre la conquista histórica y la conciencia de la culminación en la plenitud

de la transhistoria. Desarrollo, liberación y salvación son conceptos muy ligados! En la línea de *Gaudium et Spes*, con su doctrina en que se relaciona progreso humano y crecimiento del Reino, (sin identificaciones), tarea histórica y expectativa de la plenitud escatológica, (sin esquematismos y cómodas simplificaciones), los logros, las adquisiciones, son indicados como signos anticipadores. No es esta la forma como entendieron el Exodo sus hagiógrafos, abiertos a la plentitud esperada pero cuya realidad, cantada en tono de epopeya religiosa, era un signo de lo que estaba por venir y una esperanza de consolación en el dolor de su cautiverio? Lo religioso interpreta "lo político", dándole una significación más amplia y rica.

En el ambiente de la doctrina del Concilio y bajo el influjo de la fe pascual se acoge la *unidad del plan de Dios*, "sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, pueblo de Dios y las comunidades temporales..." (*Catechesis*, N° 4).

La liberación, en este contexto fuertemente religioso, pascual, es mirada como superación de esclavitudes —su vertiente "negativa"— y, *positivamente* como "anhelo impaciente de total redención", cuya meta es Cristo (Ef 4,13). Esta liberación "*en Cristo*", es destacada en un aparte, particularmente precioso, del *Documento de Educación*, lo cual nos pone de presente además que las líneas de una "educación liberadora" han querido ser fundamentalmente evangélicas y que las eventuales desviaciones, ajenas a los propósitos de sus inspiradores, obedecerían al olvido de algo que mereció gran atención:

"Como toda liberación es ya un anticipo de la plena redención de Cristo, la Iglesia de América Latina se siente particularmente solidaria con todo esfuerzo educativo tendiente a liberar a nuestros pueblos. Cristo pascual, "imagen del Dios invisible" es la meta que el designio de Dios establece al desarrollo del hombre, para que "alcancemos todos la estatura del hombre perfecto". Por eso todo "crecimiento en humanidad" nos acerca a "reproducir la imagen del Hijo para que El sea el primogénito entre muchos hermanos" (*Educación*, N° 9).

2. Iglesia y misión liberadora

La comunidad cristiana que se libera por la Palabra, la Eucaristía y el servicio en la pobreza, en el que los hermanos más pequeños son sus beneficiarios privilegiados, es, ante todo, la comunidad que *anuncia*, proclama el Evangelio. El anuncio gozoso de la presencia del Reino del Señor que salva y la *denuncia* de las in-

justicias, con la carga concientizadora que conlleva, son aspectos de su misión profética. Entiende que la aceptación del Evangelio y su maduración en la fe, son bases insustituibles para el reinado de la fraternidad, de la paz, de la justicia.

La Iglesia se dirige al hombre, a su conciencia, a su corazón. Sabe que gravísimas fallas penetran los niveles estructurales y que las reformas de estructuras son urgentes. Los cambios de estructuras han de ser impulsados desde la fe, pero, ella se sitúa clara, definida y deliberadamente en lo esencial de *la llamada a la conversión*. Esto es característico en Medellín. No se minimizan las zonas conflictuales, pero ni se exasperan, ni se apunta a sus soluciones por el manejo de las tensiones, al margen de las exigencias de la *reconciliación*.

Tocamos algo de gran trascendencia y cuya aceptación o no, definirá rígidamente las variantes de las teologías de la liberación.

La insistencia en *la conversión* y *la reconciliación*, categorías profundamente bíblicas hace parte de una lógica religiosa innegable en Medellín, por desgracia harto olvidada. El peso recae en esta llamada desde la fe.

"La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo *sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser libres y responsables*" (*Justicia*, N° 3).

Bien se comprende, entonces, la insistencia en la misión eminentemente *formativa*, de iluminación evangélica de las conciencias. En conclusión Paz ratifica esta opción: "Creemos que el Episcopado Latinoamericano no puede eximirse de asumir responsabilidades bien concretas. Porque crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana. A nosotros pastores de la Iglesia, *nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia destruye la paz*" (*Paz*, N° 20).

La lucha por la justicia no estimula los conflictos de clases —en el sentido marxista— ni exaspera la "dialéctica" de lo conflictual. Es una opción que no le es desconocida, pero que no comparte! Así se expresa el *Documento de Justicia*: "...Todos los sectores de la sociedad... principalmente el sector económico social, *deberán superar por la justicia y la fraternidad los antagonismos, para convertirse en agentes del desarrollo nacional y continental*" (*Justicia*, N° 13). La obtención de la paz, es apoyada en el "cambio de estructuras, transformación de actitudes, *conversión*

de corazones" (Paz, Nº 14B). Medellín, con fuerte lenguaje profético, invita, apela, no excomulga, ni exacerba los grupos.

La asamblea de Medellín no vio tampoco en la *violencia* el remedio de los problemas sociales. A tono con la enseñanza de Pablo VI en Bogotá y por razones evangélicas, manifiesta su desconfianza por aquellos medios que en ella se inspiren. Las líricas apologías a las guerrillas y la exaltación de la personalidad de los alzados en armas en las selvas o las montañas no ha sido su lenguaje: "La violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina. No se puede abandonar a los impulsos de la emoción y de la pasión una decisión de la que depende todo el porvenir de los países del continente... Nadie se sorprenderá si reafirmamos con fuerza nuestra fe en la fecundidad de la paz. Ese es nuestro ideal cristiano. "La violencia no es ni cristiana ni evangélica". El cristiano es pacífico y no se ruboriza por ello. No es simplemente pacifista porque es capaz de combatir. Pero prefiere la paz a la guerra. Sabe que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serían falaces, ineficaces en sí mismos y no conformes ciertamente a la dignidad del pueblo, *la cual reclama que las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia...*" (Paz, Nº 15).

Comprenden los Obispos que, de no solucionarse los problemas que aquejan a nuestras gentes, será difícil detener las oleadas de la desesperación. Sin negar, en casos extremos, la legitimidad de la insurrección revolucionaria, de acuerdo con los planteamientos de la *Populorum Progressio*, que en la asamblea son ampliados a "estructuras evidentemente injustas" (Paz, Nº 19), entienden que son obreros de la Paz, en la conversión: "Si consideramos, pues, el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristiano por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por ilegítima que sea, la dificultad de crear un régimen de justicia y de libertad partiendo de un proceso de violencia, *ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz*" (Paz, Nº 19).

Una "concientización", pero una "concientización cristiana", sin componendas, ni coqueteos, que despunte en auténticos compromisos. He aquí lo que señala Medellín. Cada uno según su función específica en la Iglesia, sin suplantaciones. "La formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales" (*Justicia*, Nº 17), la "atención a los hombres *claves*, o sea a aquellas personas que se encuentran en los niveles de elaboración y de ejecución de decisiones que repercuten en las estructuras básicas de la vida nacional e internacional" (*Justicia*, Nº 18), son designadas como programas

prioritarios, para formar "hombres comprometidos en la construcción de un mundo de paz" (Paz, Nº 24).

Esta es la "Teología de la Liberación" que vibra en las orientaciones de los Obispos. Los compromisos son de *toda la comunidad*. A los pastores corresponden los suyos: "Educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre... denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz" (Paz, Nº 20). El sacerdote tiene su "papel específico e indispensable. El no es meramente un promotor del progreso humano... En el orden económico y social, y principalmente en el orden político, en donde se presentan diversas opciones concretas, *al sacerdote como tal no le incumbe directamente la decisión ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones*" (*Sacerdotes*, Nº 18). Se tiene en cuenta que, frecuentemente, una evangélica presencia de lucha por la justicia es estratégicamente interpretada como participación política y tendencia subversiva: "No es raro comprobar que estos grupos o sectores (dominantes), con excepción de algunas minorías, *califican de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios*" (Paz, Nº 5).

He aquí varios de los extraordinariamente ricos filones de Medellín; surgimiento de una nueva conciencia de la Iglesia; nacimiento de una nueva era de su presencia.

Situación de pecado, anuncio evangélico, llamada a la conversión en el anuncio y en la denuncia, opción por la liberación en el servicio a los pobres, reconciliación, son sus pilares. Todo dentro de la perspectiva *pascual* como misterio de libertad.

Que sea la reconciliación y no el *conflicto* lo que ilumina el espíritu de Medellín, es algo de bulto: "La paz es, finalmente, fruto del amor, expresión de una real fraternidad: fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la paz, *al reconciliar a todos los hombres con el Padre*. La solidaridad humana no puede realizarse verdaderamente sino en Cristo quien da la paz que el mundo no puede dar. El amor es el alma de la justicia" (Paz, Nº 14.C).

Estas deben ser las bases comunes de una adecuada teología de la liberación. Su fuente revela, a la vez, el criterio para apreciar las desviaciones.

IV. EL PROCESO DE DIVERSIFICACION Y LA ORIGINALIDAD LATINOAMERICANA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Los puntos propuestos en Medellín, que inicialmente sirvieron de base común a un grupo de autores representativos y fueron

suscritos sin vacilaciones, debían pasar por la confrontación con la realidad de nuestros pueblos, con sus obvios condicionamientos, y por la influencia de ideas e ideologías importadas de Europa.

En varios países se inició un proceso de afianzamiento y recuperación de la conciencia política, así fuera solamente en sectores reducidos. La importancia del fenómeno político, bastante trascurado anteriormente, le daba a este una significación e intensidad, que lo colocaban en un plano decisivo en el engranaje social. Casi incondicionalmente se hizo el tránsito en algunas élites del reconocimiento de lo político a su exaltación como la realidad fundamental. Nació la *primacía de lo político*. Tal traspolación se hacía inevitable con el manejo de definiciones en exceso amplias y vagas. Se lo hacía coincidir con la globalidad misma de la sociedad. De ahí surgieron una serie de "slogans" que recorrieron precipitadamente por doquiera: *Todo es política. El Evangelio es política. La Iglesia es política*. No corearlos representaba ingresar en las esferas sombrías de los refractarios al cambio. El compromiso político parecía no compadecerse con un mínimo de exigencia de precisiones.

El fenómeno no ha sido solamente latinoamericano. Europa experimentó también este despertar y esta sacudida. Gaston Fessard recoge esta observación de René Remond: "Después de haber largo tiempo, muy largo tiempo, imaginado que la religión podía ignorar la política y aún edificarse por reacción contra ella, muchos cristianos no están hoy lejos de pensar que el anuncio y la realización del Evangelio pasa exclusivamente por la vía política" (*La Théologie de la Libération*, Courrier Hebdomadaire de Pierre Debray).

Las afirmaciones peculiares a la primacía de lo político circulaban como axiomas, apoyados en plumas destacadas, así comenzar a hacer sus primeras incursiones en tan delicada materia. Gustavo Gutiérrez escribe: "La razón humana se ha hecho razón política. Para la conciencia histórica contemporánea, lo político no es ya algo que se atiende en los momentos libres que deja la vida privada y ni siquiera una región bien delimitada de la existencia humana. La construcción —desde sus bases económicas— de la polis, de una sociedad en la que los hombres pueden vivir solidariamente como tales en una dimensión que abarca y condiciona severamente todo el quehacer humano, es el lugar del ejercicio de una libertad crítica, que se conquista a lo largo de la historia. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana. Nada escapa a lo político así entendido. Todo está coloreado políticamente. Las relaciones personales mismas adquieren cada vez más una dimensión política. Los hombres entran en contacto entre ellos a través de la mediación de lo político" (*Teología de la Liberación*, CEP, pp. 66,67).

La aceptación de tales premisas, lo veremos, está preñada de consecuencias. Otros autores como Assmann harían crecer el alud

de este fenómeno que, en un primer momento, tomó inadvertidos e impreparados a muchos teólogos. Se negó sistemáticamente, tanto en la realidad como a la altura de los principios, la apoliticidad de la Iglesia: "Politizar la existencia privada... es concientizarla de su verdadero carácter histórico... los pretendidos apoliticismos de la Iglesia, son normalmente bastante identificables como posición política...". "Toda acción humana, aún la más privada, tiene no sólo de hecho una dimensión social... sino también una dimensión política" (*Desafío, opresión, liberación*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, pp. 15,18,130).

Olvidada prácticamente la distinción entre lo social y lo político y ampliado tan drásticamente el imperio de lo político, no es de extrañar que una corriente de la teología de la liberación convierta el fenómeno político en el ángulo fundamental de todas las interpretaciones. El objeto de la política se confundía con el conjunto de acciones personales y públicas, con la vida misma de los pueblos. Ya no la esencial relación al poder —que de hecho tampoco fue negada y reaparecerá con toda su fuerza en las conclusiones— sino lo social (caprichosamente concebido) se convertía en la raíz de las confusiones.

Hubo otra importante coincidencia: la emergencia de grupos sacerdotales que preocupados e inquietos por el panorama de injusticia creyeron un deber organizarse como fuerzas de presión política al interior de la Iglesia, como tribuna abierta y escenario para la orientación ideológica de los movimientos en gestación. Las variadas denominaciones alimentaban diversos objetivos. Fueron, sin embargo, presentados como un frente unido de la Iglesia en América Latina y la escasa fuerza real de algunos de ellos era compensada por una artificial reactivación en los medios de comunicación.

Nació entonces una simbiosis entre grupos políticos de sacerdotes no propiamente previstos en Medellín, (*Sacerdotes*, N° 18), y la literatura que empezó a proliferar, sobre todo en artículos, manifestos, declaraciones y proclamas. No resultaba antes ni cómo ni fácil determinar su procedencia e intenciones. Se publicaban apenas los primeros ensayos, que después se compilarían en libros de mayor trascendencia. La unidad primera en torno de los grandes fundamentos de Medellín se resquebrajaba; parecía que no se trabajaba ya con los mismos diagnósticos; que el instrumental había cambiado de repente; que las proyecciones pastorales estaban harto desgajadas de lo originario. Hacían su entrada triunfal las teologías de la liberación.

La causa de tal variación provino también de la influencia de algunas corrientes europeas. En el viejo mundo se avanzaba en la elaboración de las teologías política y de la liberación, cuyas primeras traducciones nos invadieron meses después de finalizada la

Conferencia de Medellín. Detrás de los libros se sucedieron las visitas de sus autores. Esto generaría una situación bastante nueva.

Desafortunadamente, varios valores positivos de la *teología política*, en la presentación de Metz y de Moltmann, pasaron desapercibidos en su profunda significación, y ayudaron más bien a aumentar el caudal de entusiasmo del ya crecido río de la politización dentro de sectores de Iglesia. La "desprivatización", bastante necesaria, proclamada por Metz, y la consecuente apertura a las dimensiones sociales o políticas en un sentido amplio, fueron captadas en otro ambiente. La caja de resonancia no era el cuarto de estudio sereno y plácido de un profesor europeo, sino nuestra realidad tormentosa. El Moltmann de "la Teología de la Esperanza", con su abordaje brillante interesó menos que el conferenciante en auditorios universitarios del "Dios y la Revolución". Sus posteriores y densas precisiones no tuvieron eco.

"Usadas" algunas opiniones de estos autores, poco tiempo pasó para que se levantara una especie de vendaval de frustración y protesta. Serían sindicatos de "abstractos", "no comprometidos" o incoherentes. Assmann les echará en cara el haber perdido el "pathos político-revolucionario" y el haber vacilado en la utilización del "análisis dialéctico-estructural", es decir, del análisis marxista. Alejados de la praxis de la liberación, su discurso teológico, les parecía típico del comportamiento europeo. Los reproches tenían el sabor de discípulos en proceso de autoafirmación.

No ocurrió lo mismo con las corrientes de la *teología de la revolución*. El vacío de pensamiento en América Latina sobre la revolución era entonces llenado sobre todo "vía Francia". Algunos aportes más conocidos en Europa de la escuela de Frankfurt chocaron, entre nosotros, con la barrera del idioma. El inicial interés por algunos autores protestantes, a partir de las reflexiones sobre Iglesia y sociedad pasó, por concentrarse en algunos que comenzaban a introducir la utilización del análisis marxista y a asumir la lucha de clases como fundamentales en la praxis de la liberación.

Julio Girardi, recientemente depuesto de su cátedra en el Ateneo Salesiano de Roma, en la Universidad de Deusto, en España, dictó su famosa conferencia: "Cristianismo y Lucha de Clases". Sus tesis venían como anillo al dedo para algunos en América Latina. Muy pronto en ciertas zonas se empezó a hablar un lenguaje girardiano, en nombre de Medellín. Caían las barreras psicológicas frente a ciertos temas. Era el "desbloqueo" de que hablaba Assmann. Cundió el descrédito de "la doctrina social de la Iglesia", ideología al servicio de la opresión, perdida en invitaciones a conciliaciones imposibles entre clases enfrentadas (tesis central de Girardi), y estimó que la asunción del *conflicto*, en toda su extensión, debía incorporarse al compromiso de amor eficaz. El amor coherente, en otras palabras, para el nuevo profesor del Instituto Católico de París, debía pasar por la lucha de clases, drástica, uni-

versal, sin posibles mediaciones. La Iglesia debía redimensionarse con la nueva y única clase: *el proletariado*.

Estas opiniones de Girardi, bastante diferentes de las expresadas en sus escritos precedentes, concentrados en la crítica al humanismo marxista, fueron acogidas como provenientes de una autoridad en la materia... Y con unas páginas se echó por la borda todo el magisterio social. Combin, más cercano en ese momento al proceso europeo, comentará en "Théologie de la Revolution" que el valor de la doctrina social es el de su contenido, es decir, *nada!*

Hacia el año 69 ya se había hecho el trasplante: la conflictividad arrancada del análisis marxista como condición indispensable para el compromiso cristiano y una curiosa interpretación de Medellín. Se insinuaban también, harto aisladas por cierto, las críticas a tan extraña amalgama.

Assmann y Girardi serán después los ideólogos visibles en el encuentro de "Cristianos por el Socialismo", realizado en Santiago en abril de 1972. Allí se encuentran sus tesis básicas.

Algo de gran repercusión había ocurrido entre tanto: la aparición de dos libros, los primeros, sobre teología de la liberación, hacia finales de 1971, nacidos de las conferencias compiladas de Gustavo Gutiérrez y Hugo Assmann.

Se había difundido también el conjunto de escritos de Paul Blaquart, sacerdote que públicamente hacía profesión de marxismo y que sistematizaba aspectos de su posición. Muy peculiar es su esbozo de la *racionalidad científica* y sus relaciones con la fe y la utopía.

Varios capítulos de la importante obra de Gustavo Gutiérrez están totalmente penetrados de la influencia de Girardi y Blaquart. Coinciden precisamente con sus puntualizaciones más discutibles y problemáticas. No pretende ocultarlo. La multiplicación de las citas y el manejo de lo vertebral de los enfoques de estos autores, nos parece, marca una nueva corriente de la teología de la liberación: aquella que corta ciertos vínculos esenciales con Medellín, para abrir paso a una interpretación de tono político muy concentrado, aunque menor que en Assmann, apoyado en lineamientos de las categorías del análisis marxista, sin que, en ningún momento se pueda calificar de marxistas a nuestros pioneros en esta vertiente teológica. Hay que reconocer que todo este explosivo material de procedencia foránea es sometido a una síntesis de rasgos personales, en una marco latinoamericano.

Por dónde pasan las fronteras entre la teología de la *revolución* y la teología de la *liberación*? Cuesta precisarlo. Diría, en principio, que aquella, de cuño europeo, se presenta más como una ideología revolucionaria, justificativa y legitimadora de la praxis revolucionaria. Su objetivo es la revolución, a cuyo servicio se

pone dócilmente la teología. La teología de la liberación, en cambio, con raigambre más nuestra, se concentra en el proceso de liberación, sin que el discurso teológico pierda su identidad, para ser sólo instrumento. Su intencionalidad es pastoral, evangelizadora. Empero, no son estas certidumbres que se sacuden al contacto con los escritos? Las fronteras se tornan imprecisas, borrosas, porque, de hecho, la forma de hacer teología de la liberación en una corriente muy difundida parecería mostrar más una preocupación revolucionaria, en la praxis de liberación, que una rigurosa reflexión de fe. La mezcla furtiva e inconsciente, si se quiere, con rasgos ideológicos no parece del todo ausente. Tal sensación quedará al lector mientras no se modifiquen algunas formulaciones.

Quién podría determinar en concreto si Comblin es primeramente un teólogo de la revolución o de la liberación? Su obra fundamental, todavía no traducida, aunque esgrime deliberadamente tesis familiares a la bibliografía europea, parece apoyarse en experiencias "pastorales" en Iberoamérica. En Brasil y en Chile particularmente. Y, en el nivel de la utilización temática, cuando define la revolución, siguiendo fielmente a Arendt, como *constitutio libertatis* no está haciendo ya teología de la liberación, al menos según las características de un ala más belicosa?

Es original de América Latina la teología de la liberación? Es una convicción muy extendida, y mirada inclusive con simpatía porque aparecería como una primera irrupción del pensamiento vernáculo en sectores del viejo mundo. Hay algo de cierto: precisamente en lo que arranca de Medellín, que nos parece lo más valioso y relativamente original, en la aplicación de una serie de principios teológicos a nuestro convulsionado continente. Lamentablemente no parecen ser estas perspectivas las que atraen la atención en algunas latitudes, sino la inserción de la dimensión político-conflictiva con el recurso al análisis marxista. En tal caso, nos parece que la originalidad es en exceso controvertible y que la real importación que se combinó en una nueva amalgama no es producto vernáculo ni característico de nuestra reflexión teológica.

V. POR UNA TIPOLOGIA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN AMERICA LATINA

Mucho se habla de la necesidad de hacerla. Sobre todo después de que se aceptó la existencia de *maneras distintas* en el discurso sobre la liberación.

Quizás es todavía temprano para acometer tal empresa. A pesar de la voluminosa bibliografía, no ha pasado el tiempo suficiente para que los autores vuelvan sobre sus elaboraciones con sentido

más crítico y tomen posición frente a presentaciones similares. Hasta ahora ha prevalecido un sentido espontáneo de cohesión grupal entre varios, fortalecido en encuentros internacionales de distinta índole, como el de "Cristianos por el Socialismo" en el que se dieron cita los más sobresalientes, no excluido Gustavo Gutiérrez, y el "Encuentro de El Escorial" en el que, pese a la calculada selección de los ponentes, con una o dos excepciones, se insinuaron algunas fisuras y variaciones.

Supuesta la fidelidad básica que todos manifiestan en relación con Medellín, cabría establecer dos corrientes:

Una que se concentra en la ampliación y profundización de la temática de Medellín y que de cara a nuestra situación latinoamericana se emplaza decididamente en la "dialéctica" *pecado-conversión*. Es una exigente llamada a la reconciliación, básica en el orden de los valores para los indispensables cambios estructurales. El acento es puesto deliberadamente en "lo religioso", sin olvido de la dimensión política, pero sin privilegiarla de tal modo que aparezca como la preocupación fundamental. Esta corriente tiene numerosas expresiones en encuentros pastorales, artículos, Documentos de Episcopados, Cartas Pastorales, etc. Ha servido para animar una presencia pastoral nueva y positiva.

No hay, sin embargo, ningún libro que se consagre totalmente a su presentación. Hay artículos dispersos que consideran puntos determinados. Haría falta una mayor sistematización.

La segunda corriente, estructurada socio-teológicamente, con evidente predominio del primer polo (socio-político), sin negar expresamente ciertos puntos de Medellín, desplaza su centro de atención hacia lo *político-conflictual*, pasando por la lectura propia del análisis marxista con sus imperativos. En todo caso se deja en claro la no aceptación de la ideología marxista en su contenido ateo, que juzgan separable de su aporte científico. El diagnóstico que hacen de América Latina es característico, influenciado por la denominada "Teoría de la Dependencia" y su interpretación eclesiológica pasa por replanteamientos en los que entra en juego la "dialéctica" conflicto-unidad.

Nos parece representada por autores como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Joseph Comblin, Juan Luis Segundo. Las vinculaciones ideológicas con la teología de la revolución europea son mayores. Los temas de la teoría de la dependencia, el primado de lo político, la revolución socialista, etc., son compartidos.

Hoy se ven, no en lo temático, sino en el tono y la posible intencionalidad, diferencias sensibles entre Gutiérrez y Assmann. El primero, aunque no aparezca muy claro en su libro, se ubicaría en una definida intencionalidad pastoral que pasa por lo político; el segundo marcaría más en su "*praxiología*" lo estratégico-práctico de lo político, en un lenguaje encendido, belicoso, en que el con-

tenido teológico queda aprisionado. Gutiérrez haría su reflexión enraizado en un compromiso pastoral, dentro de la Iglesia, en el campo universitario, como un servicio de clarificación del compromiso eclesial; Assmann mostraría indicios de un interés reducido o inexistente de proyección pastoral dentro de la Iglesia. Muchos en América Latina estiman que muy pronto se captarán mejor las divergencias.

Por eso, aún dentro de la segunda corriente que venimos señalando, la primera impresión de bloque monolítico y de global comunión en sus presentaciones, merecería matices y correctivos. Juan Luis Segundo no ha ofrecido todavía un aporte completo y sistemático sobre esta materia. Comparte las tesis mencionadas.

La urgencia de diálogo clarificador no está en América Latina entre quienes *aceptan* y quienes *niegan la teología de la liberación*. Presentarlo así es una caricatura, harto en boga por cierto. El diálogo, dentro de las evidentes discrepancias, se establece entre los simpatizantes y cultores de una concepción de liberación, como la que se trazó en Medellín.

Bien se puede reprochar que no está completa la tipología. Entre las dos anteriores hay una gama variada de posiciones teológicas y pastorales. Unos, como reacción contra los planteamientos de la segunda corriente, darán la impresión de poner en duda o rechazar toda *teología de la liberación*, como algo prendido de una moda cambiante, y nutrido en esquemas socio-políticos que poco tendrán que ver con la reflexión de fe. Otros, por el temor de caer en un evangelismo sin historia, sin política, sin arraigo, y por tanto "vacío", minimizarían la portada de la primera corriente y darían indicios de cortar amarras con la reflexión teológica. Ya se habría prestado el servicio de concientización. La nueva tarea se inscribe al nivel de la praxis revolucionaria, con su metodología propia. Entre estas dos posiciones extremas el diálogo será sumamente difícil o imposible.

Conviene advertir que en las páginas sucesivas nos ocuparemos de la *segunda corriente*. Es la más difundida. Nos mueve el deseo de detectar zonas de convergencia y de contraste, que se traducen en actitudes pastorales. Sacarlas a la luz es un servicio para el diálogo. Hemos partido de *lo escrito*. En otros artículos las citas abundantes y el rigor bibliográfico nos parecían indispensables. En esta presentación panorámica y global juzgamos que sobraba. Todo en gracia de síntesis y brevedad.

La teología de la liberación, anotábamos, tiene como dos niveles: el de la realidad diagnosticada y el de la reflexión de fe sobre la misma. Examinemos algunos aportes de esta corriente, con sus aciertos, lagunas, riesgos, tentaciones y errores.

VI. NIVEL DE REALIDAD

1. El diagnóstico socio-económico-político de América Latina, en esta corriente de liberación

Es un mérito Innegable el partir de la realidad. Cuáles son los problemas característicos, cuáles los datos, las tendencias y sobre todo las causas de nuestra situación?

Varios autores indagan en los trabajos de los científicos sociales: Cómo han sido seleccionados? Quizás la actividad en medios estudiantiles y el continuo contacto con grupos al borde de la total radicalización y del abandono de los tenues lazos que los vinculaban con la Iglesia explique una concentración tan fuerte en autores partidarios de la *teoría de la dependencia*, la mayoría de ellos muy ideologizados por el marxismo. Nuestros teólogos no se sustrajeron a tan fuerte influjo. Quizás también por lo escaso de la literatura de cuño "cristiano" en la materia.

La causa del subdesarrollo de América Latina es el desarrollo de los países capitalistas. La dependencia económica, política, social de nuestros pueblos halla su explicación en la explotación de parte de los países dominadores.

En contraste con "la Teoría de la Marginalidad" que explicaría el fenómeno del subdesarrollo por la ausencia de participación activa y pasiva del cuerpo social, ya que el "marginado", ni aporta, ni recibe, la teoría de la dependencia señala cómo todo el cuerpo social está corrompido por el sistema capitalista.

El subdesarrollo no es, entonces, interpretable como un *retroceso* en relación con los indicadores consabidos de los países desarrollados (industrializados), de tal forma que todo se resolvería con el *despegue* por el que se inicia el proceso de ascensión por diferentes grados y etapas hasta llegar a los niveles de los países capitalistas. La cuestión no es sólo *cuantitativa*, sino *cualitativa*. En la dependencia nuestros pueblos no saldrán de su miseria.

Es preciso reconocer que la teoría de la dependencia ha contribuido a descubrir aspectos de nuestra realidad que acaso eran mirados idílica e ingenuamente, ocultando la cuota elevada de responsabilidad que incumbe a los países ricos, habituados a la explotación y regidos por las leyes de la oferta y la demanda, manipuladas a su antojo. En otras palabras, es, hacer entrar la red de relaciones internacionales y facetas acaso ignoradas de la historia en el diagnóstico de nuestros pueblos.

Sin embargo, la dificultad que no superan los teólogos que asumen determinados estudios está en la *unicausalidad*. Inclusive las correcciones y modificaciones de los mismos estudiosos sociales, con pocas excepciones no son reflejadas.

Otros importantes factores del subdesarrollo son trascurados o relegados al olvido. Y con ellos la parte de responsabilidad que corresponde a nuestros vicios estructurales o que encuentra asidero en circunstancias históricas, geográficas, antropológicas, etc. es callada. No pasa la liberación por una adecuada toma de conciencia de nuestros yerros y por la lúcida asunción de responsabilidades que no podemos relegar?

La selección caprichosa de la veta de lo conflictual hace su ingreso con la canonización de la teología de la dependencia. Es lógico que así planteados los términos queda marcado el exclusivo camino de la revolución contra el sistema capitalista.

El lector no familiarizado con tales planteamientos, y poco avezado en temática socio-económica, recibe como un dogma algo que no pasa de un enfoque en el que se confunde el hecho de la dependencia, que es innegable, con la teoría que todo lo circunscribe a la dominación capitalista.

Sociólogos del merecido prestigio de Helio Jaguaribe precisan frente a las hipótesis de Gunder Frank y Theotonio Dos Santos, los centros débiles de la teoría. Cómo entender entonces el subdesarrollo en el interior de los países socialistas?

Esto se entronca con la utilización del análisis marxista.

2. El recurso al análisis marxista

Un adecuado diagnóstico de nuestra realidad, se dice, es imposible, sin la utilización del análisis marxista. Sólo él descubre las causas profundas del subdesarrollo y su proceso conflictual. En el encuentro de "Cristianos por el Socialismo" serán exorcizadas las "ciencias burguesas", vale decir aquellas que no pasan por la metodología marxista.

Se formulan varias distinciones:

—Entre ciencia e ideología marxista. El análisis se inscribe en el marco de la "ciencia", que como tal tiene su valor y autonomía. Los elementos ideológicos son distintos y separables del análisis. Obviamente los únicos elementos ideológicos que ocasionan alguna aprehensión radican en las formulaciones ateas, que no serían esenciales al pensamiento marxista.

—Entre ciencia marxista, ciencia histórica de la realidad social, y fe cristiana. Son dos esferas distintas. Aquella se ubica, siguiendo la línea de Blanquart, como lo hace Gustavo Guitérrez, en la racionalidad científica. Esta tiene un mundo diferente, colindante con la utopía en el sentido positivo. El cristiano no debe abrigar temor de usar el análisis marxista. Todo lo contrario! A ello lo obliga su honestidad intelectual y la opción revolucionaria.

En forma semejante a como inicialmente se miró con tanto recelo y desconfianza el aporte del psicoanálisis, después empleado como instrumento científico válido por los psiquiatras y psicólogos cristianos, las dudas y vacilaciones frente al análisis marxista pasarán. Es algo habitual en el encuentro entre la fe y la ciencia. La teología asumió las categorías aristotélicas, por el genio de Santo Tomás, pese a iniciales incomprensiones. Otro tanto ocurrirá con la metodología marxista. La fe quedará intacta, más aún purificada sin tener que renunciar al empleo de los instrumentos científicos.

He aquí, esquemáticamente, lo nuclear de la presentación de esta corriente. Assmann suele ser mucho más elogioso de los descubrimientos y posibilidades de esta "ciencia".

Pastoralmente el campo de la confusión es bien perceptible: se oscila entre aquellos que, hecha la opción revolucionaria, no tienen mayor conocimiento de las implicaciones reales del análisis marxista, cuyo contenido realmente ignoran e identifican con la denuncia de las injusticias, y los que, mediante un conocimiento suficiente y aun pormenorizado van dejando jirones de su fe y de su identidad cristiana, porque (hay una cierta lógica) lo que contaba en último término era "el compromiso político".

El fenómeno inquietante de "milитantes" que por el paso al marxismo abandonan la fe, proviene sólo de una "falta de acompañamiento" de la Iglesia? No hay una propensión insita, un declive natural, entre la utilización del análisis marxista, con sus altas dosis de immanencia e immanentismo, y con la manera de privilegiar los conflictos antagónicos, y el desajuste doloroso, hasta la bancarrota, del universo de la fe? Es algo que merecería ser tomado más en serio, sin hacer recaer toda la culpa en la falta de mediación de la Iglesia. El tiempo dirá cuántos serán los militantes políticos que por la "suavización" de capellanes y asesores han fortalecido su compromiso de fe. La experiencia parece probar lo contrario, aún con "acompañamientos" de excepción.

Quién negará algunos servicios prestados por el análisis marxista para la comprensión de fallas protuberantes del sistema capitalista? Varios de los planteamientos de Marx hallaban base suficiente en el descalabro de los inicios de la revolución industrial, nacida bajo el signo del liberalismo económico. Algunos conservan su valor. El hecho del marxismo ha servido a que se tome más lúcida conciencia de los niveles de injusticia estructural (aunque el lenguaje de "justicia", "injusticia" no agrade mucho a intérpretes como Althusser).

En lo que realmente hay de científico en el análisis de Marx, tomado básicamente de: *Prólogo a la Economía Política*, pieza reconocida como capital por todos los marxólogos, no estriba la dificultad. Para el cristiano no hay dos verdades! Pero tampoco toma como incontrovertible lo que no son sino verdades a medias. Lo primero que estaría por aclarar es qué se entiende por ciencia

en el marxismo. Su concepción de ciencia es mucho más amplia y fluctuante que aquella rígida y severa a que estamos acostumbrados.

El marxismo es *ciencia histórica*. Sí. Concibe toda la historia, con el criterio de "periodización", marcado por los modos de producción. Es ciencia histórica que todo lo explica partiendo de lo económico, y no en su integralidad, sino en la esfera de las relaciones de producción. No hay ningún porcentaje de falibilidad y de apretada mezcla con la ideología?

Contentémonos con algunos interrogantes que han sido objeto de un tratamiento detallado en otros de nuestros trabajos.

—Los mismos marxistas defienden la *unidad* profunda que existe entre los distintos niveles del marxismo: entre ideología (filosofía) y praxis. El análisis marxista se injerta en ellos. La separabilidad es en extremo difícil o imposible. La misma *distinción* precisa entre análisis e ideología es muy ardua.

—La única dificultad de la ideología para el cristiano no procede de su *ateísmo*, sino que se amplía a toda su concepción del hombre, de la historia, de la sociedad, y a la exaltación de lo conflictual. No es esto lo que está evidentemente presente en el análisis?

—No hay en el análisis marxista un declarado *reduccionismo*? La clave de todo estaría en la economía, realidad desgraciadamente bastante desconocida, pero a la que no hay que concederle la capacidad de explicar globalmente la realidad social. Aun en interpretaciones más recientes en las que se concede mayor importancia al factor *político*, poco elaborado en el famoso *Prólogo* de Marx, chocamos con la sensación de un reduccionismo que explica los fenómenos sociales por factores que se privilegian en exceso, con desmedro de los demás. Todo es considerado en la zona de lo conflictual. De ahí el interés de subrayar los *antagonismos de clases*, reducidas a la *burguesía capitalista* y al *proletariado*. Es conocida la interpretación tan variable que especialistas en la doctrina marxista hacen del concepto de "proletariado", cuyas raíces filosóficas fueron extraídas por Marx del pensamiento hegeliano. Sus "cadenas radicales", su "negación total" no son consecuencia de una previa posición doctrinal de corte dialéctico?

—La cuestión estriba no en el empleo de uno o varios instrumentos del análisis marxista, sino en su *utilización global*. Es lo que suele hacerse en élites politizadas en América Latina, deslumbradas por un "descubrimiento", que, en otras latitudes registra más bien un proceso decadente. Cómo deslindar el uso global de los condicionamientos doctrinales? Las categorías "científicas" del marxismo no son neutras. Pueden, por el contrario manipular la conciencia cristiana. Nada clara es la comparación con las cate-

gorías aristotélicas que no están cerradas a la trascendencia, ni cargadas de immanentismo.

—El análisis marxista conduce necesariamente a *fomentar* los conflictos, a exasperar las situaciones y a explicar todo lo que acontece, sea en la "superestructura", sea en la base —como Marx la denomina—, o en la "infraestructura", por el engranaje económico que genera clases en lucha inevitable. No está de sobra confrontar tal plataforma con las exigencias del Sermón de la Montaña.

Entre nosotros ha representado un servicio apreciable el documento orientador del Episcopado chileno intitulado "Evangelio, Política y Socialismos", que asume la enseñanza de Pablo VI en la *Octogesima Adveniens*.

3. La lucha de clases

Como parte integrante y fundamental del análisis marxista emerge la lucha de clases. Assmann y Gutiérrez son decididamente partidarios, siguiendo los atajos de Girardi, de que se reconozca el hecho, macizo e indiscutible en su opinión, y que ha de empujar a que la Iglesia tome partido, se alinee, naturalmente en las filas del proletariado. En él reside el sentido de la historia.

La división de la sociedad en dos clases, burguesía y proletariado, es simbolizada con términos extraídos del Manifiesto Comunista, y que se repite maquinalmente: explotadores y explotados, opresores y oprimidos. El corte es clásico. Los límites son precisos, como para Mao: sólo hay amigos y enemigos. No dista demasiado de un férreo maniqueísmo social, que si bien tiene algún apoyo en la realidad, nace de simplismos y esquematismos sorprendentes.

Los abanderados de esta corriente de liberación no son partidarios de la lucha de clases en general, sino de la planteada por el marxismo. Gutiérrez cita expresamente la carta de Marx a Meydemeyer, en la que dentro de la estructura dialéctica, se trazan inclusive las etapas por las que ha de pasarse. Todo está salpicado con textos de Althusser.

Naturalmente se caricaturiza la "doctrina social" y se desfigura el sentido de la tesis de la propiedad privada de los medios de producción. Aquella, afirmase, ignoraba el conflicto, lo temía y no ha abandonado su reluctancia crónica. Esta, se deja llevar por la simpatía hacia el capitalismo y reduce las defensas de los oprimidos contra el sistema. Siempre la Iglesia ha sido contrarrevolucionaria. No se puntualizan los términos del problema real: la doctrina social ha nacido precisamente del reconocimiento de un conflicto, al que se pretende aportar criterios de solución. Otra cosa es que no se deje deslizar por la pendiente de que la justicia exige necesariamente que se fomente el conflicto y se lo conduzca a los más elevados grados de exasperación.

Vale la pena establecer la distinción entre *conflicto*, *lucha de clases en general*, *lucha de clases marxista*, y *lucha por la justicia*.

Conflicto: Donde se dé no puede dejar de ser reconocida su existencia. Ocultar los conflictos es agrandarlos. El conflicto puede representar en el engranaje social una función importante. Cultivadores de la "sociología del conflicto" lo muestran. Lewis Coser, para citar alguno, indica cómo el conflicto es la defensa contra la fosilización de la sociedad. Se esquilosan, se detienen, las comunidades cuando las tensiones faltan. El conflicto sirve de alarma, de catalizador; aguijonea la imaginación, en la búsqueda de soluciones.

El conflicto en su último grado se convierte en violencia. Esta muestra graves conflictos no resueltos.

En América Latina muchos conflictos sociales generan violencia, "explosiones de desesperación". Hay que ir a las causas que los engendran.

Recuperar estos aspectos es probablemente un servicio que prestan los teólogos que nos ocupan.

4. Lucha de clases en general

Una de las formas del conflicto social es la lucha de clases. Interviene el juego de los intereses, de las solidaridades de clases. Sin aclarar la distinción entre grupos, clases y sus derivaciones, es evidente que hay tensiones muy agudas, agravadas por la intolerable situación de injusticia.

Hay tensiones y lucha entre campesinos y terratenientes, entre sectores obreros (que están, en general en mejores circunstancias) y empresarios, entre empleadores y empleados. Hay también profundas divisiones en relación con el poder; abismos de separación entre colectividades y partidos, entre militares y civiles, entre quienes detentan el poder y los que han de sufrirlo.

La *lucha por la justicia* implica un legítimo proceso de reivindicaciones. Las presiones, el recurso a medios de coacción no están ausentes. Manifestaciones, huelgas, denuncias, paros, alianzas políticas, etc. tejen un panorama que podría llamarse de lucha de clases. Mientras no se trasciendan ciertos límites, en este sentido amplio, la Iglesia no se opone a tales actividades. Todo lo contrario! Normalmente los privilegios no son cedidos espontáneamente y la Iglesia siente su responsabilidad de defensora de los menos favorecidos. Tiene que ser voz de los que de ella carecen, según la invitación del Sínodo. Busca el reconocimiento de la justicia por una reconciliación real, no aparente, que represente verdaderos remedios a las lamentables situaciones.

Muchas veces la actuación conciliadora de la Iglesia ha podido ser mal interpretada y utilizada como si se inclinara a la defensa

de lo poderoso. Que no se confunda su amor por la paz como la canonización de una falsa pasividad y resignación. Medellín recuerda que la Iglesia tampoco es "pacifista" o cobarde. Quiere ser campo de diálogo y de encuentro para que resplandezca la fraternidad.

La *lucha de clases*, en el sentido marxista, es mucho más que todo esto. Ha de tenerse muy presente. Supone la división en *dos clases*. Las tensiones *antagónicas* son conducidas hasta el extremo de un enfrentamiento que aniquila (normalmente con el recurso de la violencia cruenta). Culmina en la "era revolucionaria", en "la dictadura del proletariado", con el peligro de la entronización de nuevos dominadores. Toda la historia la ve a través del conflicto de clases. No se crea que el cristiano deba renunciar a confrontar esto con las exigencias del Evangelio.

5. La revolución socialista

Los ideólogos de esta corriente de liberación, sin excepción, propugnan por la revolución socialista. Es uno de los puntos más espinosos. No tanto por la dificultad que sería dable hallar en el plano sociológico, político, económico, (cuya discusión queda abierta), sino por la impresión fortísima que dan de que entre esta opción y la fe es tal la coherencia intrínseca que el cristiano que quiera ser auténtico, eficaz en su amor, comprometido y solidario con la miseria de sus hermanos, tiene que dar este paso.

Y no es tan sólo *impresión*. Hay numerosos textos que no parece que puedan soportar otra lectura. Es tan aplaudida esta opción, que se señala como *algo normativo*. Las premisas en que se apoyan son de verdad impresionantes.

Habría que buscar con lupa una definición de lo que entienden por *revolución*. Impera la vaguedad. Para Comblin es la "Institutio libertatis"; para Gutiérrez la revolución introduce lo cualitativamente nuevo, bajo la forma de proyectos históricos —noción en la que la utopía y los postulados del "hombre unidimensional" de Marcuse se dan la mano. Para Assmann, quizás el más cercano a una descripción viable, lo característico de una revolución es el paso de un sistema a otro; *lo transistémico*. En otras palabras, el paso del sistema capitalista al *socialismo*. Y en esto, repetimos, todos están de acuerdo.

Dirán que más importa el hecho que las definiciones. Así Comblin invita a que nos subamos apresuradamente al tren de la próxima revolución, no importa cuál! Toda revolución, por engendrar libertad es buena.

Tampoco hay una descripción completa o suficiente de lo que entienden por *socialismo*. Son más bien pinceladas, insinuaciones, sugerencias las que el lector recoge. Las cosas se susurran, no se dicen. Sin embargo, y todos comparten tal posición, se ha de co-

menzar con la *abolición de la propiedad privada de los medios de producción*. He aquí la condición para sembrar la igualdad, la justicia y los valores comunitarios.

Es algo bien explicable. En América Latina la repulsa al capitalismo es general. Abundan las razones. Se opta entonces por el sistema opuesto, por la ley del péndulo a la que son sensibles los teólogos que ponen por primera vez su pie en estos campos. La disyuntiva es definida e inmodificable: *con el sistema o contra el sistema*. O, lo que es lo mismo, para ellos, *statu quo o revolución socialista*. Todas las reformas son "reformismo", y lo que no sea revolución es, a lo sumo, falaz "desarrollismo", conspiración con los opresores. Llueven las condenaciones a la simple mención de nuevas posibilidades. La "tercera vía", o los "nuevos caminos", son puros engaños que proceden de corazones "herodianos", muchos dentro de la Iglesia, que le hacen el juego a los imperialistas. No se vé cómo compaginar los ataques enconados contra tendencias que no sean socialistas, con el *legítimo pluralismo político* que refrenda el Papa en la "Octogésima Adveniens".

Séanos permitido proponer algunos interrogantes:

—No discutimos la *revolución socialista*, que ojalá se determinara más al nivel de los valores. Cómo no aceptar las bondades de la fraternidad, el espíritu comunitario, la igualdad fundamental, el interés por la participación? Varios de estos valores son, en principio, también defendidos y sustentados por otros sistemas. Históricamente se conoce cómo, en sus ideólogos, el mismo capitalismo estaba repleto de optimistas y espléndidas intenciones. Adam Smith creía firmemente en que la libre competencia era la verdadera solución!

—Los valores deben ser contrastados con elementos de la "racionalidad científica". La dificultad surge cuando esos valores se emplazan en *estructuras concretas*. Si miramos los socialismos, en su sentido más realista, y no los lánguidos de sectores del viejo mundo, (que no son los que ofrecen resistencia), hemos de reconocer que el *equilibrio entre el poder central y la comunidad* es muy complicado.

O la propiedad es *estatal*, y el poder fácilmente se torna en *totalitarismo*, como una realidad que invade todas las esferas de la existencia, de lo cual hay bastantes experiencias; o bien la propiedad es *social*, distribuida o manejada por grupos intermedios, pero sometida necesariamente a la *planificación central*, caso en el cual lo "social" se reduce a un valor simbólico. Se produce el declive hacia la centralización y concentración de todo en el *poder central*. Es, por lo menos, el peligro. Y es este riesgo el que teme, como experta que es en humanidad, la Iglesia! Nunca la Iglesia ha estado contra formas de propiedad comunitaria, sino contra el for-

talecimiento de los tentáculos totalitaristas que acaban por cancelar el mínimo espacio de libertad de los grupos y las personas. Esto sin entrar en el debate de los "capitalismos de estado".

Extraña profundamente el silencio de toda crítica en algunos autores a las experiencias socialistas. Por qué?

Se apela a la imaginación, pero se la encierra en otro sistema que, como el capitalismo, tiene sus fallas, aunque sea, en principio más humano. Es, por otra parte, tan cierto, que América Latina se encamine hacia el *socialismo*? El tipo de "socialismo" del peronismo en Argentina tiene algo que ver con el postulado por nuestros teólogos? Búscase allí la abolición de la propiedad privada de los medios de producción? Y qué decir de Perú? Qué sencillo es alabar esta forma de socialismo para después lanzarla como el remedio integral a los demás pueblos, con circunstancias diferentes. En un país de mayoría indígena como es el Perú, en que éste ha sido sojuzgado y sistemáticamente excluido de la participación política, económica, social, habría más bien que abogar por que se pasara de las primeras nacionalizaciones de empresas extranjeras, etapa siempre fácil y atractiva para las gentes, a las reformas hondas en la estructura social.

6. Consideraciones complementarias

El peso de las opciones políticas ha provocado el diagnóstico de esta corriente, o ha sido la visión de la realidad la que ha determinado el encauzamiento del *proceso liberador solamente por el socialismo*?

Propuesto así el diagnóstico y sus soluciones, en forma tan excluyente, será posible defender después un proceso de *liberación integral*? El primado de lo político, y la penetración del análisis marxista, han causado también que la *praxis eclesial* (en Gustavo Gutiérrez y en Assmann) sea concentrada ya no sólo en el ámbito de lo político, sino en la actividad de algunos grupos sacerdotales empeñados en la instauración de la revolución socialista. Estos *reduccionismos* son bastante familiares cuando se manejan, sin discernimiento, algunas categorías...

La reflexión teológica, de la que ahora nos ocuparemos, no se saldrá de esta misma carrilera. Toda ella estará ambientada, desafortunadamente, por esta visión de la realidad. Los aspectos valiosos que proporcionarán, que son muchos, serán leídos por unos en una clave revolucionaria, y por otros como una irremediable ideologización de la fe. Tal impresión es difícilmente vencida por esporádicas observaciones en que habría, después de muy detenida observación, probablemente mayores matices.

Parece que la reflexión teológica, en algunos, ha evolucionado hacia posturas más críticas y ponderadas. El material sobre el cual

se trabaja todavía no nos permite captar estas modificaciones, ni realmente tiene lugar. En ese caso, las futuras publicaciones serán las únicas que podrán corregir aquello que nos parece una fuente de deficiencias, repletas de penosas consecuencias pastorales.

VII. NIVEL TEOLOGICO

Comblin ha trazado, gráficamente, cuatro etapas de una ideología de la revolución, o de la liberación, que es el contenido real de la revolución. Algunas pertenecen a Moltmann, otras son de su peculiar:

1. Revolución de la Iglesia.
2. Revolución de la teología.
3. Teología de la revolución.
4. Revolución de la sociedad.

Las dos primeras suministran un criterio de síntesis para este rápido recorrido teológico. Rápido también porque es la parte menos elaborada en un esfuerzo incipiente como es el de esta corriente de liberación. Unas pocas páginas de Comblin, poquitas en Assmann, son lo propiamente teológico. A Gutiérrez le cabe el mérito de mostrar un interés más definidamente teológico.

La reflexión de fe se ha concentrado más en puntos relativos al problema eclesiológico. Hay otros tópicos que no han sido siquiera de lejos. O muy pobremente como son los aspectos cristológicos. Todo, naturalmente en relación con la *praxis*, sobre la cual no hay otra precisión en Gutiérrez que la sugiere el centro de gravedad político, dimensión constituida en el eje de la historia. La *praxis* no es sólo base, cantera de acontecimientos, catalizador de la reflexión, sino también criterio. Es todavía más evidente en Assmann quien transforma la "ortopraxis" en praxeología. Con razón comenta Cottier, reconocido especialista en estas materias, refiriéndose precisamente a estos autores: "Todo sucede como si las palabras *praxis* e *historia* ejercieran una tal fascinación que dispensaran al espíritu de buscar su comprensión. Una mezcla de marxismo y de temas de la teología bíblica nos dejan en las mismas".

Mientras "la praxis histórica" no abra sus postigos para que entre aire puro y quede confinada a la bohardilla de grupos sacerdotales más o menos contestatarios, o grupúsculos universitarios generosos, inquietos y desorientados, los intentos de una verdadera teología de la liberación serán sumamente discretos, aunque se dilate su influencia.

La teología puede enfocar más especialmente aspectos de la existencia personal y de la vida de los pueblos, pero tiene su entidad, su sustantividad como para que tenga que estar pendiente de ciertas oleadas de opinión y estar maquillándose y cambiando de traje según el pasajero imperio de determinadas ideologías. El criterio fundamental ha de ser el de la *revelación* y no el de una *praxis recortada*. Parece que Gutiérrez, en su presentación de El Escorial quisiera iniciar un tránsito arduo de liberación de angustias más o menos caprichosas, para salvar a la teología de la tentación de ideologización.

Bien valiera la pena que fuera más tenido en cuenta el Magisterio de la Iglesia, tanto en puntos de carácter doctrinal como en los linderos con la problemática económica y política. Tomada a parches, a retazos esa esperanza, o sometida al inclemente bombardeo de la caricaturización o de las dudas, necesariamente la misma teología sufriría. El Magisterio es pieza fundamental de la praxis eclesial, ampliamente concebida.

La praxis entendida como el proceso que abre la brecha a nuevos proyectos históricos, aun descontando la atmósfera de mesianismo ambiguo de que se reviste en la pluma de varios ideólogos, debiera atender la dimensión de la *cotidianidad* que interesa al cristiano, no empeñado en epopeyas políticas. Cotidianidad tejida de hechos simples, sencillos, irrelevantes, para los cuales la fe es principio de iluminación y animación. Una teología de la liberación menos ambiciosa podría recoger del Evangelio respuestas densas y maravillosas para el cristiano, cuyo rostro es desconocido, su vida más o menos oculta, perdida en el anonimato, pero cuya existencia hace también la historia.

Asombra que esta corriente de liberación no haya dedicado tiempo a la perspectiva filosófica de la libertad. El tono de manifiesto y de proclama no parece armonizarse con medulares inquietudes "ontológicas". Francamente la filosofía es la gran ausente de este discurso! Y harto bien que haría. La pobreza teológica es tributaria también del olvido del pensar filosófico. No es uno de los rasgos del mismo marxismo que rehuye el problema de la muerte, del mal (que concentra arbitrariamente en el enemigo...), de la eternidad? Y una liberación integral, de alcance pascual, no puede desentenderse de interrogantes tan punzantes.

1. "Revolución en la Iglesia" o "la cuestión eclesiológica"

Los problemas teológicos y pastorales pasan hoy necesariamente por la mediación de la Iglesia. Siempre hay, como telón de fondo, una cierta concepción eclesiológica. Cuál es la que alimenta esta corriente?

Advirtamos que cuando Comblin habla de la "revolución en la Iglesia" visualiza ciertos condicionamientos sociológicos y no aquello que es "de institución divina". Se hace revolución cuando las cosas van mal, y para nuestros autores, el hecho es evidente.

El punto de partida suele ser la "constatación" de yerro radical de la Iglesia. Para Comblin "la Iglesia no ha estado jamás tan alejada de los pobres, ni es tan inadmisiblemente como en la hora actual". Por ende "se comprende que un cambio radical en relación con la revolución exige un cambio radical en la misma Iglesia" (*Th. de Rev.*, pp. 269, 283, 63).

En la opinión de Gutiérrez, la Iglesia es "pieza del sistema" y acusa la "falencia moral de una institución que parece bordear la quiebra a cada paso" (*Teología de la Liberación*, pp. 310, 225). "La Iglesia no solo está ligada de mil maneras, consciente o inconscientemente a ese estado de cosas, sino que, en cierto modo, está todavía integrada a él: ella lo legitima, sacralizando situaciones de injusticia y opresión o, en el mejor de los casos, bendiciendo superficiales y a la larga falaces esfuerzos de reforma y modernización" (*Concilium*, N° 68, p. 193). Esta es la Iglesia de América Latina.

Ha sido la Iglesia un obstáculo para la realización del hombre, tanto que, según Comblin, sólo fuera de la Iglesia —por lo menos en los últimos tiempos—, se ha desarrollado una vida personal y libre (*Th. de la Rev.*, p. 59).

En medio de tanta oscuridad debe brillar la luz! No es este el "pathos" de las grandes reformas? La luz vendrá de una *reforma radical*.

2. Revolución y unidad de la Iglesia

Su "nota" más característica, aquella que la constituye en *comunidad (koinonía)*, en "muchedumbre congregada", de *creyentes*, es, de alguna manera, puesta en criba.

La afirmación es categórica: la unidad no existe, porque hay divisiones políticas y económicas que disgregan la comunidad. Tan sombrío diagnóstico es hecho desde la adhesión a la clase *proletaria*, como si coincidiera plenamente con *los pobres*.

La división en la Iglesia no se caracteriza por las oposiciones entre pre y post-conciliares —apunta Assmann—, sino por el hecho de que la lucha de clases ha invadido el corazón de la Iglesia. "Escamotear una realidad difícil y conflictual", "cubrir piadosamente esa escisión social con una unidad ficticia y de etiqueta" es una hipocresía que no conduce a ninguna parte.

Gutiérrez observa: "La unidad de la Iglesia es considerada, con razón, por L. Althusser, como un mito que debe desaparecer si se quiere que la Iglesia se convierta al servicio de todos los trabaja-

dores en la lucha de clases" (*Teología de la Liberación*, p. 346). El dictamen del prestigioso marxólogo francés, Althusser, pareciera que alcanza estatura teológica! Son cada vez más numerosos los cristianos que piensan que la *auténtica unidad de la Iglesia* pasa necesariamente por la opción de los oprimidos y explotados" (p. 347). "El futuro de la Iglesia depende del número y del valor de los cristianos que cada día reconocen la necesidad de la lucha y se unen a las filas del proletariado mundial" (p. 347).

El *proletariado*, nuevo centro de unidad de la Iglesia, ha de ser naturalmente entendido de acuerdo con los lineamientos del análisis marxista. Ni siquiera sería el conglomerado sociológico señalado por Alvez, y caracterizado, según el pensamiento de Marcuse, por el mundo negro de la segregación racial y el insurrecto de los estudiantes. Una de las grandes ambigüedades, de fácil introducción en el comercio de novedades, es la de ligar y confundir *los pobres con el proletariado*.

Proponen también vías para la solución de tan honda división: la diferencia es apenas de matices. A primera vista parecería menos categórico Assmann. "Hay —dice— que reconceptualizar la unidad integrando la disfuncionalidad conflictiva y llenando de realidad sociológica lo que significa el pueblo de Dios" (*Opresión, Liberación*, p. 183). No se puede pensar —agrega— en una unidad sin conflicto, o en el sueño de libertades sin substancia (p. 144). La integración de la funcionalidad sólo es posible si "se abre un espacio libre para las opciones revolucionarias que coexista con la tolerancia para los grupos de derecho". Serán los cristianos de "vanguardia" quienes aclararán la conciencia de la Iglesia en cuanto a su unidad y quienes abran "al espacio profético", representado por un proyecto histórico nuevo, y vinculado al "acto real de fe, como corporificación concreta de una praxis en proceso histórico" (p. 181).

Detrás de expresiones tan complicadas y del recurso aparente a la tolerancia con los de "derecha", que son todos los que en su lenguaje geométrico no están a su lado, bulle la misma tesis de Gutiérrez de la convergencia a la *unidad proletaria*. En efecto, "la disfuncionalidad conflictiva" es la del proletariado en lucha antagónica, y la realidad sociológica que llena el concepto religioso de pueblo de Dios, es de procedencia política; o el proletariado, que para Marx entra en escena cuando se *opone políticamente* se convierte en "pour soi", o "el pueblo" en el lenguaje "populista".

En síntesis, la *auténtica unidad de la Iglesia pasa por la lucha de clases*. Conclusión que no dejará de sorprender al teólogo, y al simple cristiano.

Es claro que el compromiso de caridad ha de incidir en lo social, político, económico. La fraternidad cristiana es motor para la superación de las injusticias. Poner remedio a la miseria que envuelve a nuestros hermanos es una expresión de la caridad. Lo

que no resulta evidente es apoyarse en estas dolorosas realidades para concluir que la unidad de la Iglesia es *un mito*.

3. Unidad y Eucaristía

La cuestión se traslada a la celebración de la Eucaristía. Hay cierta coherencia, ya que la Eucaristía es raíz y quicio de toda comunidad (PO 6). Le sobra razón a Afanasiev cuando expresa: "donde hay Eucaristía hay Iglesia".

La pregunta es candente: existen condiciones eucarísticas en una Iglesia social y políticamente dividida? Puede celebrarse la Eucaristía entre explotadores y explotados? La cuestión que tiene hoy más relieve pastoral fue propuesta explícitamente por Camilo Torres: *primero* la unidad social y *luego* la celebración eucarística. Su renuncia al ejercicio del ministerio sacerdotal tuvo tal motivación. Su primer deber era luchar por la justicia para conformar la verdadera comunidad. Una vez obtenida esta etapa estudiaría su reincorporación. Gustavo Gutiérrez cita complacido, sin ocultar su adhesión, estos planteamientos.

El problema es serio y delicado. Ofrece la ventaja de poner a la luz del día dudas torturantes que acosan a los pastores: cómo poner a salvo la autenticidad de la Eucaristía sin apagar con ello "la mecha humeante"?

El asunto no es del todo nuevo. El reproche vigoroso de San Pablo a la comunidad de Corinto (1 Co 11,17-19) tiene como objeto preservar la unidad real de la comunidad, negada y burlada por el comportamiento egoísta y desdeñoso de quienes en los ágapes comían apresuradamente sus manjares, sin compartirlo con quienes pasaban hambre. Ponerse en paz con el hermano, reconciliarse con él, para presentar la ofrenda, es en Mateo un pasaje que ha de leerse en un contexto eucarístico (Mt 5,23-25). La Eucaristía ha de expresarse en actitudes de caridad fraterna. La caridad era indicada en la escolástica como la "Res Sacramenti".

Congar, comentando los ingredientes esenciales de la comunidad primitiva (Hch 2,42-47) señala estos niveles estrechamente vinculados: la unidad en la fe, la unidad en la caridad y su expresión en la caridad social. Divorciar estas realidades ha sido un riesgo permanente de cristianos que entendían sus compromisos en forma "intimista" como si la relación del amor a Dios no implicara la actitud solidaria con el hermano. Qué necesario es que resuene con toda su fuerza la palabra profética de Santiago: "vosotros habéis privado al pobre de su dignidad" (St 2,6).

Frente a personas o a grupos conscientemente explotadores, la Iglesia no puede callar. Su denuncia está injertada a su fidelidad al Evangelio. No inquietar las conciencias de los responsables de las injusticias, en un apelo exigente a la conversión, puede tener

el sabor de una conspiración o de una cobardía. Sin agresividad ni demagogia, pero con firmeza y claridad, la Iglesia ha de prestar este servicio de liberación por la Palabra. Quizás ha sido endeble, en materia de justicia social, la exigencia de justicia en nuestros confesionarios. Quizás la carga evangelizadora de la Eucaristía hubiera podido ser menos tímida.

Pero hace falta demostrar que esa tan marcada división entre explotados y explotadores se detecta con evidencia. El pensamiento marxista es paradójicamente más benigno que ciertos cristianos demasiado celosos: indica cómo la inmensa mayoría son portadores y víctimas de un sistema que los condiciona y les impone rígidamente su disciplina. Y es un sistema con articulaciones universales, imposibles de sacudir por un grupo, o personas individuales. El profesional, el técnico, el comerciante medio, etc., la inmensa clase media, y grupos que sin ser capitalistas tienen recursos suficientes para vivir, podrían pasar a los ojos de algunos como explotadores, sin serlo. No se cometería una injusticia? Y la liberación de la injusticia, cristianamente no puede hacerse al precio de nuevas injusticias.

El maniqueísmo social y el maniqueísmo teológico se dan la mano. El análisis marxista constituye su caldo de cultivo. Y cuando apresuradamente se niega la celebración entre grupos opuestos, hay que definir si la motivación es de verdad de carácter religioso o si más bien es un recurso estratégico impuesto por el absoluto de la política.

La Eucaristía es celebración de peregrinos, de pecadores. Esperar a que llegue la plena unidad social es también olvidar que la Eucaristía no es sólo *signo de unidad*, sino *causa*. Como sacramento es *signo eficaz*. Su celebración exige un sincero deseo de conversión.

Alimentar las oposiciones hasta la negación de la celebración Eucarística entre adversarios, es una nueva invasión de la conflictividad táctica arrancada del análisis marxista.

Es oportuna la observación de Rahner: "El cristiano conoce, incluso en su escatología, una agudización continua de estos antagonismos intramundanos de la lucha entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal, fe y descreimiento. Esta lucha jamás se decidirá de manera que los combates humanos a ambos lados de estos frentes pudiesen identificarse adecuadamente, o fuese lícito identificarlos con el bien o mal absolutos...".

4. Unidad y universalidad

Es conocida la posición marxista: el proletariado es portador del sentido de la historia. Por tanto, los proyectos históricos, más aún, la inauguración de la verdadera historia, tiene como sujeto

protagonista a la clase que sepultará a sus sepultureros: los capitalistas.

El proletariado lleva en sus manos las arras de la redención social. El mundo todo se reconciliará —en una dimensión de alcance cósmico— por medio de la lucha, en una especie de síntesis paradisíaca.

Estas ideas aceptadas por Girardi e incorporadas en los principios teológicos por algunos de nuestros teólogos, conllevan una reinterpretación de la universalidad de la Iglesia. Esta radica en la universalidad del proletariado. La salvación pasa por la redención del proletariado. Aquí se dan cita los grandes pilares de la historia. En vano se intentaría detener semejante marejada. La orientación de la historia es irreversible.

Muy seguramente estos planteamientos sufrirán indispensables correcciones, cuando, con mayor calma, se encuentre el tiempo para ponderar su gravedad. La teología había entendido más bien que la "catolicidad" derivaba precisamente de la unidad de la fe; de una fe anunciada a todos los pueblos, y enraizada en el testimonio de las comunidades (Rm 1,9). La universalidad en la unidad de la fe y de la caridad trasciende las divisiones profundas o artificiales entre los hombres, en una reconciliación sellada en la cruz, precisamente para cancelar el conflicto y el odio entre los hombres, solo posible por el amor a Dios.

"Doy gracias a Dios por haber nacido griego y no bárbaro, hombre y no mujer, libre y no esclavo", es una afirmación que, parece, se atribuye a Platón. En todo caso, es clásica de una mentalidad y señal de una honda división. El "hombre nuevo" —no el imaginado por la revolución socialista— nacido en Cristo, y renovado constantemente a la imagen de su Creador, es el de la unidad: "No hay ni griego ni judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo, libre, sino Cristo: es todo en todos" (Cl 3,11). "El es, en efecto, nuestra paz: de lo que estaba dividido ha hecho una unidad. En su carne ha destruido el muro de separación: el odio... ha querido así, a partir del judío y del pagano, crear en él un sólo hombre nuevo, estableciendo la paz, y reconciliarlos con Dios, los dos en un solo cuerpo, por medio de la cruz. Allí ha matado el odio" (Ef 2,14-18).

He aquí la raíz de la nueva universalidad. Reemplazarla es ceder a una de las "tentaciones" de esta corriente teológica: transmutar lo religioso en lo político. Es la pendiente secularizante.

5. Revolución de la teología

Es la segunda etapa propuesta por Comblin.

En momentos en que se vive bajo el signo del cambio, la teología no se exime de su impacto.

A la base de esta "revolución" está la concepción misma de la función teológica. Resumamos algunas pinceladas:

La teología ha estado hasta ahora sometida a la ideologización: ha sido instrumento "contrarrevolucionario". Assmann aboga por un cambio radical de orientación: ha de ser en adelante un instrumento estratégico-táctico que funcione como un caballo de Troya dentro del sistema, por "una praxis agitational que pone en peligro el monstruo entero" (*Opresión, Liberación*, pp. 59,167,60). Todo al servicio de la revolución! La praxis revolucionaria "disloca el eje de la acción liberadora dentro de la conflictividad del mundo, en sentido fuertemente político". (Véase, con un nuevo ejemplo, cuán difícil es distinguir de hecho esta teología de la liberación de la teología de la revolución).

No tomar esta ruta es, para Assmann, confinarse en una acción "intraeclesial de reformismo postconciliar". Y caen una lluvia de epítetos que se difunden por los centros de enlace y comunicación, de tan escasa solvencia moral como "Noticias Aliadas". Se busca compensar la indigencia teológica con la combatividad revolucionaria.

Toda teología es clasista: es una idea fija en esta vertiente de la liberación. Quien insiste más es Comblin (*Th. de la Rev.* p. 283). Un teólogo no "comprometido" —en el sentido que otorgan al término— hará un trabajo sin valor y estéril. Su reflexión está corrompida en la fuente: es aliada del sistema. Para toda la Iglesia, como para el teólogo, tiene vigencia, en la mente de Comblin, su tajante opinión: "todos se sitúan en relación a la revolución actual. No se puede huir de esta situación. Hay que elegir entre contribuir al mantenimiento del statu quo o contribuir a destruirlo o reemplazarlo por otra cosa. La conciencia cristiana no siente la necesidad de elegir... ella está obligada a entrar en el proceso de las revoluciones" (O.c. p. 258-259).

Se trata de cambiar del presunto "clasismo" teológico de rechas, a un nuevo clasismo revolucionario. Fiel a este imperativo, un teólogo chileno, Ronaldo Muñoz establece que la eticidad de la acción humana proviene de su convergencia o nó con la revolución proletaria. Tema novedoso para un teólogo, pero viejo y gastado en la "moral" marxista.

Gutiérrez oscila en sus escritos entre el empleo de la teología como motor impulsador de la opción revolucionaria, y el rechazo, como por reflejos condicionados de la vieja teología, de la función legitimadora. Ya Blanquart pensaba que la revolución no tiene motivos para pedirle permiso a la teología. El prestigioso ideólogo peruano escribe: "Este compromiso con la liberación de un pueblo secularmente oprimido, alienado y despojado, comienza a ser el criterio fundamental que permite discernir una auténtica y actualizada fidelidad al Evangelio". Aquí, como en numerosos textos de su obra central, aparece una teología, "in actu", de semblante

ideologizante y normativo de una pastoral enrumbada por la revolución? Es la impresión corriente. Porque ese "compromiso por la liberación, es, en su mente, la revolución proletaria. En la cálida atmósfera de El Escorial, quizás para señalar su diferencia con Assmann, que por su rudeza y extrema radicalización ve reducir la causa de sus admiradores, Gutiérrez presenta una posición más crítica. Allí Juan Carlos Scannone, profesor argentino, apuntó la necesidad de liberar a la teología de la liberación del reduccionismo que la encerraba en moldes marxistas.

Otro punto interesante de esta "revolución de la teología" es su relación entre *Teología y Biblia*:

—Es grande la inclinación a ir a descubrir en los acontecimientos la voluntad de Dios —actitud indispensable—, con desmedro del acceso a la Revelación, en su sentido fuerte. Se olvida frecuentemente que la Revelación es *norma normans*, y que difícilmente es dable captar, desde la fe, los signos de los tiempos, si no se parte de un descubrimiento de la Palabra de Dios en la Escritura.

—La primera inquietud que aparece en el grupo de marras es la de la *reinterpretación y relectura de la Escritura*. No es sólo el conocido problema hermenéutico: Qué nos quiere enseñar la Biblia y cómo interpretarlo adecuadamente en nuestro lenguaje actual? La relectura va mucho más allá: cómo leer la Biblia desde nuestra situación y opción políticas. Nuevamente retorna la primacía de lo político. Cómo descubrir en ella la conflictividad, que por vía marxista, ha sido introducida en el patrimonio teológico? La intención, dentro de ciertos límites, es explicable. Cada tiempo enfoca aspectos de la Biblia, para extraer de ella una respuesta, una iluminación para su comportamiento. No se borra, sin embargo, el peligro de que hagamos decir a la Biblia lo que nos insinúan o determinan nuestras opciones.

Las primeras formas de utilización bíblica sobre la liberación hicieron mella en ciertos grupos. No procedían fundamentalmente de los grandes autores. Los "slogans" proporcionaron las síntesis cristológicas: Cristo fue un revolucionario. Una víctima de la política, por su compromiso político. El "sub Pontio Pilato", alcanza una importancia desmesurada, de tono provocativo. Se mostró como un patriota que luchaba contra la dominación romana. Empleó la violencia en el templo. Criticó a las autoridades, y con su actuación, les quitó piso. Invitó a la violencia como medio para conquistar el Reino. Denunció a los poderosos de este mundo. Despreció a Herodes y a los Herodianos. Vivió para el pueblo. Quiso liberar al pueblo. Vivía con el pueblo. Era casi la traducción a América Latina del hermoso San Mateo de Pasolini, pero más ardiente y revolucionario. El mesianismo político, con el que Cristo no transigió, estaba de retorno!

De esta "Cristología" parcializada se pasó a la exaltación del Cristo que resplandecía en los rostros de los guerrilleros de América Latina. Por ello proliferaron las alabanzas al Che, a Camilo. Las recomendaciones de Castro a los revolucionarios cristianos de Chile eran objeto de piadosa meditación. Assmann no escatima sus elogios. Gutiérrez recoge los textos con complacencia, al lado de otras declaraciones. Allí aparece implícita la "Cristología" de algunos grupos. Cottier observa: "Desgraciadamente (Gutiérrez) no nos da ningún análisis concreto de la naturaleza y la acción de esos grupos. Se aprende solo que, en una situación radicalizada, descubrieron la exigencia de la eficacia, que encontraron los problemas suscritos por una pluma de tanta autoridad como la de Cullmann, de la violencia, que numerosos sacerdotes y religiosos se sintieron más y más solidarios de los explotados. En su apoyo, se cita una serie de declaraciones episcopales y de textos que emanan de distintos grupos, cuyo valor y representatividad son evidentemente desiguales".

A esta altura, sólo la aparición de un pequeño libro, "*Jesús y los revolucionarios de su tiempo*", logró frenar tamaño desbarajuste. Su argumentación era impecable. De él nos servimos en un artículo que publicamos hace tres años intitulado "*La Liberación y las Liberaciones*". El panorama que teníamos ante nuestros ojos no podía ser más desolador. No habían aparecido todavía las obras fundamentales de Assmann y Gutiérrez. Ciertas desorientaciones apenas se vislumbraban en artículos de ocasión.

Ahora nos encontramos con un serio vacío cristológico. La teología de la liberación tiene una gran tarea. No caigamos en la ingenuidad de pensar que la simpatía por el Cristo revolucionario es suficiente o válida para mantener inquebrantable la fidelidad de la fe. Los pioneros de esta modalidad teológica incurrieron tan sólo en una omisión: no saber orientar a sus lectores acerca de los errores que bullían por todas partes.

El libro más socorrido en esta literatura fue naturalmente el *Exodo*. Era obvio. Se encuentra accesible la epopeya vivida por un pueblo esclavo, llamado a la libertad. No siempre se pasó de su mensaje a la indispensable complementación en la Pascua de Cristo. Es una triste laguna.

Las alusiones son más bien de carácter fragmentario. Siempre en la tónica de "relectura". El centro de gravedad: lo político. Gutiérrez escribe: "La liberación de Egipto es ante todo un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación del nuevo orden. Los primeros capítulos del Exodo nos describen la situación en que vivía el pueblo judío en Egipto, en esa casa de servidumbre (13,3; 20,2; Dt 5,6); represión (1,10,11), trabajo alienado (5,6-14), humillaciones

(1,13-14), política antinatalista (1,15-22)... (Teología de la Liberación, p. 194).

Es la reinterpretación a partir del análisis marxista. El lector juzgará si existe o no lo acomodaticio. Antes, se entendía el Exodo con la epopeya narrada y ya interpretada en un contexto de alianza, como una historia y un *mensaje ante todo religioso*. Lo "político" era el punto de encarnación. Todo constituía un signo de la plena realidad Pascual, en Cristo. Los polos han sido invertidos. Antes se atendía más a la respuesta de Yahvé a los clamores de Israel, en quien no se veía el símbolo del proletariado actual (represión, trabajo alienado); frente a la postración de Israel se hace resaltar la fuerza, el poder de Dios que rescata y libera. Se manifiesta así *el don*, la gratuidad de esa libertad, que pone en marcha al pueblo hacia nuevas tierras, a pesar de que parecen añorar la esclavitud, las ollas de Egipto. Se lo arrancaba de una situación política, el dominio del Faraón (que no simboliza al "imperialismo"), a una situación *no política* (por lo menos en primer término), sino *religiosa*: la pertenencia a Yahvé. No es la "construcción de una sociedad justa y fraterna" (léase "socialismo") lo que se inicia fundamentalmente, sino una nueva forma de relación con Dios en la historia.

Queda abierta, desde luego, la posibilidad de *actualizar* ese mensaje en las dimensiones personales y comunitarias, sin que el pecado quede sólo concentrado a la esfera de lo político.

La praxis pastoral nos dirá cuál es la mejor lectura.

No hay tiempo ya para indicar la manera cómo Comblin interpreta una serie de categorías bíblicas. El punto de enfoque es la revolución. La *novedad* es revolucionaria, porque como la revolución, consiste en querer aquello que uno puede demostrar que es posible. La *esperanza* es revolucionaria porque como la revolución política, radica en creer en lo aparentemente imposible. Y así sucesivamente... (Th. de la Rev. pp. 271-222).

No es tan lejana la tentación de interpretarlo todo en categorías secularizadas, que, en vez de la relación existente entre fe y política, o Iglesia y política, vacía lo religioso. Hacemos de la Biblia una enseñanza a la medida de nuestras opciones y apetencias y creamos un Cristo a nuestra imagen y semejanza, conflictivo y violento, agitador y revolucionario.

Muy pertinentes son las observaciones de Héctor Borrat quien protesta contra semejante hermenéutica (Vispera, Febrero de 1973).

OTRAS CUESTIONES

Quedan sin tratar muchos puntos. Algunos han sido abordados en otros ensayos.

Sólo quiero dar una idea muy general.

No se ve con claridad la relación tan íntima que se establece entre *Historia política* e *Historia de la Salvación*. La ambigüedad de los hechos políticos, contingentes, cambiantes, a veces caprichosos no se enlaza necesariamente con lo que en teología se llama "Historia de la salvación".

Gutiérrez escribe: "Situarse en la perspectiva del Reino es participar en la lucha por la liberación de los oprimidos por otros hombres. Esto es lo que han comenzado a vivir muchos cristianos al comprometerse con el proceso revolucionario latinoamericano. (Teología de la Liberación, pp. 228,253). El reconocimiento de la existencia de *una sola historia* no debiera, de ninguna manera, desembocar en tales identificaciones. Entonces, no comprometerse en "el proceso revolucionario", con todas sus escaramuzas y exasperación de lo conflictual, es no estar en la perspectiva del Reino? Se está pulsando un teclado muy distinto a las puntualizaciones de *Gaudium et Spes* (Nos. 36-39), y de Medellín.

Es juiciosa la anotación de un teólogo: "Se corre el riesgo de que otros cristianos sinceros rechacen la noción misma de liberación, al verla unida a formas políticas muy discutibles... son muchos los cristianos sinceros que ansiosos de una lucha liberadora, pueden pensar que los caminos de realizarla son otros".

Podría objetarse que "estas formas políticas discutibles" están apoyadas no en la utopía cristiana sino en la "racionalidad científica". Los autores tienen la más firme convicción de que sólo traducen exigencias científicas. Cottier señala: "El epíteto científico designa (en esta teología) de hecho la aceptación de la lectura marxista de la realidad social. Esta aceptación pesa sobre el conjunto del discurso en la fuerza de un *a priori*. En ninguna parte el autor (Gutiérrez) parece haberse interrogado *críticamente* sobre lo bien fundado de esta lectura y la pretensión de ser "científica".

En otra oportunidad, que esperamos llegue pronto, destacaremos los aspectos válidos y útiles de esta corriente.

Estos escritos han prestado un servicio innegable: han recogido muchas inquietudes y formulaciones dispersas. Su éxito nos sugiere también que no pocas personas quieren oír un lenguaje más cercano a su problemática. Una ráfaga de nacionalismos, abiertos a la gran patria latinoamericana, reflejada en autores tan eminentes, servirá para repensar un tema tan viejo y tan actual: la relación de la fe con el compromiso histórico. Y abrirá posibilidades de una nueva etapa de diálogo, que no oculte los problemas, ni las zonas en discusión, sino que las saque a flote para intercambiar puntos de vista entre hermanos.

2.

PRAXIS DE LIBERACION, TEOLOGIA Y EVANGELIZACION

P. Gustavo Gutiérrez

La teología es una inteligencia de la fe. Es una relectura de la palabra tal y como es vivida en la comunidad cristiana. Pero se trata de una reflexión orientada hacia la comunicación de la fe, hacia el anuncio de la Buena Nueva del amor del Padre por todos los hombres. Evangelizar es dar testimonio de ese amor y decir que él nos es revelado y se hace carne en Cristo.

El discurso sobre la fe se sitúa entre esa experiencia y esta comunicación. El quehacer teológico echa sus raíces en nuestro ser hombre y ser cristiano, y se hace en función del anuncio de la Buena Nueva. Es por eso que la tarea teológica es permanente y cambiante al mismo tiempo. Se es cristiano en el seno de una historia que transforma continuamente las condiciones de la vida humana. El Evangelio debe ser anunciado a hombres que se realizan a medida que forjan su propio destino. El discurso teológico se hace sobre una verdad que es camino, sobre una Palabra que ha puesto su tienda en medio de la historia. Tarea de siempre, la teología reviste formas diversas en función de la experiencia cristiana y del anuncio del Evangelio a los hombres en un momento dado del devenir histórico.

Los últimos años de América Latina se caracterizan por el descubrimiento real y exigente del mundo del otro: el pobre, el marginado, la clase explotada. En un orden social hecho económica, política e ideológicamente por unos pocos y para beneficio de ellos mismos, el "otro" de esta sociedad —las clases populares explotadas, las culturas oprimidas, las razas discriminadas— comienza a hacer oír su propia voz. Empieza a hablar cada vez menos por intermediarios, y a decir directamente su palabra, a redescubrirse a sí misma y a hacer que el sistema perciba su presencia inquietante. Comienza a ser cada vez menos objeto de manipulación demagógica, o de asistencia social, más o menos disfrazada, para convertirse poco a poco en sujeto de su propia historia, y forjar una sociedad radicalmente distinta.

Pero ese descubrimiento sólo se hace desde la inserción en la praxis histórica de liberación que busca la construcción de una sociedad de veras igualdad, fraterna, justa y libre.

Desde hace un cierto tiempo un creciente número de cristianos participa en ese proceso de liberación y a través de él en el descubrimiento del mundo de los explotados y marginados del continente. Este compromiso da lugar a una nueva manera de ser hombre y creyente, de vivir y pensar la fe, de convocar en "ecclesia".

Esta participación de los cristianos en el proceso de liberación tiene grados de radicalidad variable, se expresa con lenguajes en búsqueda que avanza "por ensayo y por error". A veces se empana en recodos en el camino, en otras aprieta el paso gracias a tal o cual acontecimiento. Pero se va haciendo un camino cuya novedad para una reflexión teológica, y para la celebración en comunidad de la fe se está revelando paulatinamente.

En las páginas que siguen quisiéramos hacer algunas consideraciones sobre una tarea teológica que parte de una praxis histórica de liberación a través de la cual los pobres y oprimidos de este mundo están intentando construir un orden social diferente y una nueva manera de ser hombres. Reflexión teológica movida por el deseo de decir, desde esa solidaridad, la Palabra del Señor a todos los hombres.

I. DESDE LA PRAXIS DE LIBERACION

La irrupción del otro, del pobre en nuestras vidas lleva a una solidaridad activa con sus intereses y sus luchas. Ese compromiso se traduce a un empeño por transformar un orden social que libera marginados y oprimidos. La participación en la praxis histórica de liberación es en última instancia una praxis de amor. De amor a Cristo en el prójimo, de encuentro con el Señor en medio de una historia conflictual.

—Quién fue el prójimo de éste?

Redescubrir al otro es entrar en su propio mundo y supone una ruptura con el nuestro. El mundo del repliegue sobre sí mismo, mundo del "hombre viejo", no es sólo interior, está marcado por condicionamientos sociales y culturales. Entrar en forma concreta y exigente en el mundo del otro, del pobre, es comenzar a ser "hombre nuevo". Es un proceso de conversión.

El amor al prójimo es un componente esencial de la existencia cristiana. Pero mientras yo considere como prójimo al "cercano", aquel que yo encuentro en mi camino, al que viene a mí solicitando ayuda ("quién es mi prójimo?") mi mundo pertenece al mismo. Todo asistencialismo individual, toda reforma superficial de la sociedad es un amor que no sale del patio de su casa: "si aman a los que los aman qué recompensa van a tener?". Si por el con-

trario considero como mi prójimo a aquel en cuyo camino yo me pongo, al "lejano", al que me aproximo ("quién de estos tres fue prójimo de éste?"), sí me hago prójimo de aquel a quien salgo a buscar por calles y plazas, por fábricas y barrios marginales, por campos y minas, mi mundo cambia. Eso es lo que ocurre cuando se hace una auténtica y efectiva "opción por el pobre" porque el pobre es para el Evangelio el prójimo por excelencia. Esta opción constituye por eso el eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser hombre y de ser cristiano en América Latina¹. Pero el "pobre" no existe como un hecho fatal, su exigencia no es neutra políticamente, ni éticamente inocente. El pobre es el superproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables. Es el marginado de nuestro mundo social y cultural. Es más pobre el oprimido, el explotado, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser de hombre. Es por ello que la pobreza del hombre, del pobre no es un llamado a una acción generosa que la alivie, sino exigencia de construcción de un orden social distinto.

Es necesario sin embargo dar un paso más. Optar por el pobre y por el oprimido a través de un compromiso liberador hizo percibir que no es posible aislarlo del conjunto social al que pertenece, de otro modo no saldríamos de un "compadecernos de su situación". El pobre, el oprimido, es miembro de una cultura no respetada, de una raza discriminada, de una clase social explotada —sutil o abiertamente— por otra clase social. Optar por el pobre es optar por el marginado y explotado contra los grupos dominantes, tomar conciencia del conflicto social y tomar partido por los desposeídos. Optar por el pobre es entrar en el mundo de la raza, la cultura y la clase social oprimida, en el universo de sus valores, de sus categorías culturales. Es hacerse solidario con sus intereses y con sus luchas. El pobre es, pues, alguien que cuestiona el orden social imperante. Solidarizarse con el pobre es tomar conciencia de la injusticia sobre la que esta orden está construida y de los múltiples medios que emplea para consolidarse. Es también comprender que no se está con el pobre y oprimido si no se está contra la explotación del hombre por el hombre. Pero por lo mismo esa solidaridad no se entiende en un no al actual estado de cosas, sino que es un esfuerzo por forjar una sociedad en la que el trabajador no esté supeditado al propietario de los medios de producción, una sociedad en la que a la apropiación social de la gestión política se sume la apropiación social de la libertad real, y emerja así una nueva conciencia social.

1. Cf. los textos de diferentes sectores de la Iglesia Latinoamericana en *Signos de renovación*, Lima, 1969 y *Signos de Liberación*, Lima, 1973. Ver un análisis de estos textos en MUÑOZ RONALDO, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Santiago de Chile, 1973.

La solidaridad con el pobre implica la transformación del actual orden social. Implica una praxis histórica liberadora, es decir, una actividad transformadora orientada a la creación de una sociedad justa y libre.

Transformación de la historia y amor liberador

Desde hace dos siglos el hombre ha comenzado a experimentar que es capaz de transformar acelerada y controladamente el mundo en que vive. Esa experiencia ha cambiado el curso de la historia y marca definitivamente nuestra época. Se han abierto así posibilidades insospechadas para la vida del hombre en la tierra, pero su captación en provecho de una minoría de la humanidad ha provocado la frustración y la exasperación de las masas desposeídas.

Lo que se ha llamado la revolución industrial significó el comienzo de una etapa de producción rápida y amplia de bienes de consumo para el hombre, basada en una capacidad de transformación de la naturaleza ignorada hasta entonces². El surgimiento de la ciencia experimental había iniciado ya el dominio de la naturaleza, pero este señorío no se hará plenamente consciente y maduro sino cuando el conocimiento científico se traduce en técnica de manipulación del mundo material y en posibilidad de satisfacer en gran escala necesidades vitales del hombre³. Las fuerzas productivas del hombre se ven así acrecentadas más allá de límites previsibles y cambian revolucionariamente la actividad económica de la sociedad. Ese proceso ha continuado y avanza en espiral y estamos hoy en lo que se denomina una segunda revolución industrial. Todo esto ha dado al hombre contemporáneo la conciencia de que es capaz de modificar radicalmente sus condiciones de vida y ha constituido una afirmación clara y estimulante de su libertad frente a la naturaleza. Pero ha producido también entre los pueblos de la tierra las más abismales diferencias que la historia haya jamás conocido.

En efecto, una de las más incontroladas consecuencias de la revolución industrial fue el progresivo reemplazo del hombre por la máquina. Esto creó un excedente social marginal al circuito de producción de la riqueza: el así llamado "ejército industrial de reserva", constituido por una masa creciente de marginados no reabsorbidos por el sistema. De este costo social del acelerado ritmo de industrialización y del correspondiente "boom" tecnoló-

2. Cf. la obra clásica de HOBBSBAWN, E., *The age of Revolution. Europe 1789-1848*, Londres, 1962.

3. En un primer momento la revolución industrial recibirá un impulso de la obra inventiva de artesanos. Pero muy poco después será dinamizada por los avances científicos.

gico no se tomó conciencia en el siglo XIX, sino tardíamente. Es más, a medida que el progreso técnico se fue haciendo más y más refinado y el nivel de vida de los países desarrollados más alto, este proceso se acompañó de una división internacional del trabajo que produjo las enormes diferencias entre países a que aludimos más arriba.

Por ello, si bien es cierto que la revolución industrial ha dado al hombre contemporáneo una situación y un poder único para transformar la naturaleza, no es menos cierto que agudizó las contradicciones de la sociedad hasta llegar a una situación de crisis internacional que las medidas de fuerza no logran ya ocultar.

Estas consecuencias de la revolución industrial permiten comprender mejor los alcances de otro proceso histórico, cuyos orígenes se sitúan en los mismos años y que hacen percibir otra dimensión de la acción transformadora del hombre. Nos referimos a la dimensión política. La revolución francesa representó la experiencia de la posibilidad de una transformación profunda del orden social existente. En ella se proclama el derecho de todo hombre a participar en la conducción de la sociedad a la que pertenece. No interesan acá los avatares inmediatos de esa revolución política, ni siquiera el carácter en buena parte declarativo de esa proclamación. Lo que importa es que con todas sus ambigüedades este hecho pone fin a un tipo de sociedad y suscita en adelante la aspiración de todo el pueblo a participar efectivamente en el poder político y asumir activamente su papel en la historia, en suma, la aspiración a una sociedad de veras democrática. Como en el caso anterior estamos ante una nueva afirmación de la libertad del hombre, ésta vez en relación con la organización social. Pero esta estructura democrática de la sociedad, para que sea real, supone condiciones económicas justas, que al no darse ni hacia el interior de los países subdesarrollados ni en la relación exterior de éstos con los países desarrollados, crean tensiones agudas y explosivas tanto a nivel nacional como en el contexto internacional.

Los contemporáneos de los comienzos de estos hechos tienen una conciencia aguda de estar en el umbral de una nueva etapa histórica marcada por la razón crítica y la libertad transformadora del hombre⁴. Todo esto dará lugar, para ellos, a un hombre distinto más dueño de sí mismo y de su destino en la historia. De una historia que en adelante no podrá ser percibida si deligan naturaleza y sociedad. La revolución industrial y la revolución política

aparecerán, en efecto, cada vez más claramente no como dos procesos ocasionalmente contemporáneos o convergentes, sino como dos movimientos dependientes el uno del otro. A medida que ambos avanzaban se hacía más nítida su implicancia mutua. Transformar la historia supondrá pues, necesariamente transformar simultáneamente la naturaleza y la sociedad. En esta praxis transformadora hay más que una conciencia del significado de la actividad económica o de la acción política, hay una nueva manera de ser hombre en la historia. Pero hablar de una transformación de la historia desde los pueblos dominados y los hombres marginados, desde los pobres de este mundo, nos lleva a verla como una praxis liberadora. Es decir a ver en ella algo que escapa tal vez cuando se la considera desde esa minoría de la humanidad que dispone mayoritariamente de los medios científicos y técnicos, así como del poder político en el mundo de hoy. Es por eso que esa praxis liberadora adquiere una perspectiva subversiva. Subversiva de un orden social en el que el pobre, el otro de esta sociedad apenas comienza a hacerse escuchar⁵.

Lo que está realmente en juego no es pues una mayor reactividad de la actividad económica, o una mejor organización social, sino a través de ellos una cuestión de justicia y de amor. Los términos son clásicos y tal vez poco empleados en un lenguaje estrechamente político, pero ellos nos recuerdan toda la densidad humana que está comprometida en el asunto. Ellos nos traen a la memoria que estamos hablando de hombres, de pueblos enteros que sufren miseria y expoliación, que no pueden hacer uso de los más elementales derechos humanos, que apenas saben que son hombres. Es por ello que la praxis liberadora en la medida en que parte de una auténtica solidaridad con el pobre y oprimido es en definitiva una praxis de amor. De amor real, eficaz, histórico, por hombres concretos. De amor al prójimo y en él, de amor a Cristo que se identifica con el más pequeño de nuestros hermanos los hombres. Todo intento de separar amor a Dios y amor al prójimo da lugar a actitudes empobrecedoras en un sentido u otro. Es fácil así oponer una "praxis del cielo" a una "praxis de la tierra" y viceversa. Fácil, pero no fiel al Evangelio del Dios hecho hombre. Más auténtico y hondo nos parece, por eso, hablar de una praxis de amor que echa sus raíces en el amor gratuito y libre del Padre, y que se hace historia en la solidaridad con los pobres y desposeídos y a través de ellos en la solidaridad con todos los hombres.

4. Cf. Las reflexiones sobre la Ilustración de Kant en su *Filosofía de la historia*, y de Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia*. Sobre esta temática cf. la obra clásica de E. CASSIRER, *La philosophie des lumières*, (edición alemana de 1932) París, 1970 y el trabajo más reciente de OELMULLER, W., *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt, 1969; en una perspectiva teológica consultar J. B. METZ J. MOLTSMANN, W. OELMULLER, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Mainz, 1970.

5. Para las opciones políticas concretas que toma actualmente en América Latina esta praxis liberadora consultar nuestro trabajo: *Teología de la Liberación*, Salamanca, 1972, Cap. VI-VII.

II. CREER PARA COMPRENDER

El compromiso en el proceso de liberación, con todas sus exigencias políticas, significa asumir real y efectivamente el mundo del pobre y del oprimido. Esto lleva a una nueva exigencia espiritual en el seno mismo de la praxis liberadora. Esa es la matriz de una nueva reflexión teológica, de una inteligencia de la palabra, don gratuito de Dios, que irrumpe en la existencia humana y la transforma.

1. Pobreza y vida en el Espíritu

La praxis de liberación debe llevar a hacerse pobre con los pobres. Para el cristiano comprometido en ella esto será una manera de identificarse con Cristo que vino al mundo para anunciar el Evangelio a los pobres y liberar a los oprimidos. La pobreza evangélica comenzó a ser vivida como un acto de liberación y de amor hacia los pobres de este mundo, como solidaridad con ellos y protesta contra la pobreza en que viven, como identificación con los intereses de las clases oprimidas y como recusación de la explotación y alienación del hombre es el egoísmo, la razón profunda de la pobreza voluntaria es el amor al prójimo. La pobreza —resultado de la injusticia social que tiene en el pecado su raíz más honda— es asumida no para hacer de ella un ideal de vida, sino para testimoniar del mal que representa. Así como la condición pecadora y sus consecuencias fueron asumidas por Cristo, no para idealizarlas ciertamente, sino por amor y solidaridad con los hombres y para redimirlos del pecado. Para luchar contra el egoísmo humano y abolir toda injusticia y división entre los hombres. Por consiguiente el testimonio de pobreza vivido con una auténtica imitación de Cristo, en lugar de alejarnos del mundo nos coloca en el corazón mismo de la situación de despojo y opresión y desde allí anuncia la liberación y la comunión plena con el Señor. Desde allí anuncia y vive la pobreza espiritual como total disponibilidad a Dios, como infancia espiritual⁶.

Todo esto significa entrar en un mundo distinto y configura una experiencia cristiana inédita llena de posibilidades y promesas, pero también de impases y recodos en el camino; no hay vía ni cómoda ni triunfal para la vida de la fe. No faltan quienes absorbidos por las exigencias políticas del compromiso liberador, viven las tensiones de hacerse solidario con los explotados perteneciendo a una Iglesia en la que muchos están ligados al orden social imperante, ven perder dinamismo a su fe y sufren angustiosamente una dicotomía entre su ser cristiano y su acción política. Lo que es

más cruel es el caso de aquellos que ven desaparecer el amor a Dios en beneficio de lo que él mismo suscita y alimenta: el amor al hombre. Un amor entonces, que no sabiendo mantener la unidad exigida por el Evangelio, ignora toda la plenitud que él encierra en sí mismo.

Estos casos existen. La honestidad más elemental lleva a reconocerlo. Estar presente en estas zonas fronterizas de la comunidad cristiana en las que se da con mayor intensidad el compromiso revolucionario, no es estar en aguas tranquilas. La dificultad es pues real. Pero las pistas de solución sólo pueden surgir del corazón mismo del problema. Las medidas protectoras velan la realidad y atrasan una respuesta fecunda. Ellas manifestarían además un olvido de la urgencia y seriedad de las razones que llevan a un compromiso con los hombres explotados por un sistema cruel e impersonal; y en definitiva es no creer en la fuerza del Evangelio y de la fe. De ahí que donde el anuncio evangélico parezca sumergirse en lo puramente histórico, debe nacer la reflexión teológica, la espiritualidad y la nueva predicación de un mensaje cristiano encarnado —no disuelto— en nuestro aquí y ahora. Evangelizar, escribía Chenu, es encarnar el Evangelio en el tiempo. Ese tiempo hoy es confuso y tenebroso sólo para quien, carente de esperanza, no sabe, o vacila en creer que el Señor está presente en él.

Y de hecho, el compromiso liberador está significando para muchos cristianos una auténtica *experiencia espiritual*, en el sentido original y bíblico del término: un vivir en el Espíritu que nos hace reconocernos libres y creativamente hijos del Padre y hermanos de los hombres ("Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: Abba, Padre"). En Cristo nos hacemos simultánea e inseparablemente hijos y hermanos ("el que me ve a mí ve al Padre", "el que hace la voluntad de mi Padre, ese es mi hermano"). Sólo mediante gestos concretos de amor y solidaridad será efectivo nuestro encuentro con el pobre, con el pobre explotado, y en él nuestro encuentro con Cristo ("a mí me lo diste"). Nuestra negativa de amor y solidaridad será un rechazo de Cristo ("a mí me lo negaste"). El pobre, el otro, surge como un revelador del totalmente otro. De eso se trata, de una vida en presencia del Señor en el interior mismo de una actividad que de un modo u otro dice relación con el mundo político; mundo de enfrentamientos de intereses y de conflictos y que exige, además, un nivel de racionalidad científica para comprenderlo en su complejidad. Se trata de ser, parafraseando una expresión célebre, "contemplativos en la acción política". Estamos poco acostumbrados a esto. Una experiencia espiritual nos parece algo que debe darse al margen de las realidades humanas tan poco puras como las políticas. Las formas concretas de nuestra inserción en esas realidades políticas dependen de nuestra ubicación en la sociedad y en la comunidad eclesial. Sin embargo, hacia eso estamos yendo, hacia un encuentro con el Señor no en el pobre "aislado y bueno", sino en el oprimido

6. El tema de la pobreza evangélica está tratado más ampliamente en *ibid.* Cap. XIII.

que lucha ardientemente por sus más elementales derechos y por la construcción de una sociedad en la que se pueda vivir como hombres. La historia es el lugar en que Dios revela el misterio de su persona. Su palabra llega a nosotros en la medida de nuestra inserción en el devenir histórico.

Optar por el pobre, identificarse con su suerte, compartir su destino, es querer hacer de esa historia una historia de fraternidad auténtica para todos los hombres. Eso es acoger el don gratuito de la filiación. Es optar por la Cruz de Cristo, en la esperanza y la alegría de su Resurrección.

En estas condiciones concretas se da el proceso de conversión evangélica punto nodal de toda espiritualidad. La conversión es una salida de uno mismo y una apertura a Dios y a los demás, ella implica ruptura pero sobre todo significa emprender una nueva senda⁷. Y por eso mismo no es una actitud intimista y privada, sino un proceso que se da en el medio socio-económico, político y cultural en el que se vive y que debe ser transformado. El encuentro con Cristo en el pobre constituye una auténtica experiencia espiritual. Un vivir, en el Espíritu, lazo de amor entre el Padre y el Hijo, entre Dios y el hombre, entre hombre y hombre. Los cristianos comprometidos en una praxis histórica de liberación, intentan vivir en ella esta comunión profunda; el amor a Cristo en el encuentro solidario con los pobres, la fe en nuestra situación de hijos del Padre forjando una sociedad de hermanos, y la esperanza en la salvación de Cristo en el compromiso por la liberación de los oprimidos.

Se trata de una experiencia unificante que con frecuencia se empobrece cuando busca expresarse. Tal vez debido al manejo de teologías que tienden a separar y hasta oponer los elementos de esta exigencia, o a la actitud defensiva adoptada frente a sectores cristianos que ven en el compromiso por la liberación un cuestionamiento a sus privilegios en el actual orden social. Se trata de una experiencia cristiana que no está exenta del peligro de identificaciones simplistas y de reducciones distorsionadoras, pero que intenta con audacia y hondura, vivir en Cristo asumiendo la historia de sufrimiento y de injusticia de los pobres de este continente. En la medida en que esta experiencia ha logrado expresarse con autenticidad, y liberarse de un lenguaje mediatizado, su aporte ha comenzado a ser fecundo para toda la comunidad eclesial.

2. Comprender la fe

En la raíz de toda teología está el acto de fe. Pero no como simple adhesión intelectual al mensaje, sino como acogida vital al

don de la Palabra escuchada en la comunidad eclesial, como encuentro con el Señor, como amor al hermano. Se trata de la existencia cristiana tomada en su totalidad.

Acoger la Palabra, hacerla vida, gesto concreto, es el punto de partida de la inteligencia de la fe. Ese es el sentido del "credo ut intelligam" de San Anselmo, tal como lo ha expresado en su texto célebre: "Yo no intento, Señor, penetrar en tu profundidad, porque mi inteligencia no podría de ningún modo agotarla; pero deseo comprender en cierta medida, que cree y ama mi corazón. No busco comprender para creer, sino que creo para comprender. Puesto que estoy seguro de que si yo no creyese, yo no comprendería" (*Proslogion*, final del primer capítulo).

El primado de Dios y la gracia de la fe dan razón de ser al trabajo teológico. A partir de ahí puede entenderse apropiadamente que si el cristiano busca comprender su fe es, finalmente en función de la "imitación de Cristo", vale decir para sentir, pensar y actuar como él. Una auténtica teología es siempre una teología espiritual, tal como la entendían los Padres. La vida de fe no es pues sólo el punto de partida, es también el punto de llegada del quehacer teológico. Creer y comprender se hallan en una relación circular.

La teología pone siempre en juego una cierta racionalidad aunque no se identifique con ella. Esta racionalidad corresponde al universo del creyente. Toda teología se pregunta por la significación de la Palabra de Dios para nosotros en el presente de la historia y los intentos de respuesta se hacen en función de nuestra cultura, de los problemas que se plantean a los hombres de nuestro tiempo, desde ese universo cultural reformulamos el mensaje del Evangelio y de la Iglesia para nuestros contemporáneos y para nosotros mismos.

Eso fue lo que intentó, por ejemplo, la teología tomista sirviéndose audazmente de la filosofía aristotélica y de toda la visión del mundo a la que ella estaba ligada. Se dió así un paso de capital importancia en la comprensión de la fe. Hoy asistimos a una crisis de la racionalidad empleada clásicamente en teología. El asunto ha sido estudiado ampliamente y sus causas señaladas con precisión, no interesa por eso aquí entrar en detalles al respecto. Esto ha dado lugar al eclecticismo filosófico que es uno de los rasgos de una cierta teología contemporánea. Ha dado lugar también a búsquedas no tanto para reconstruir un imposible sistema teológico unitario, sino para encontrar nuevas sendas en la reformulación de la Palabra⁸. De una manera tal vez más radical, ha provocado

8. Para una visión de conjunto sobre estas cuestiones y sobre los caminos que busca la teología contemporánea consultar las ricas reflexiones de GIFFRE, C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, 1972. V. también BOUILLARD, H., *Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode en Exégèse et herméneutique*, Paris,

7. SCHNACKENBURG, R., *L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, I, Paris, 1971, pg. 35.

cuestionamientos en materia de teoría del conocimiento⁹. Asunto tal vez no suficientemente presentado en el pensamiento teológico, pero sobre el que urge interrogarse. Cuáles son los supuestos en el acercamiento de la teología a la realidad histórica?Cuál es el peso de la ubicación de la institución eclesial en la sociedad actual sobre nuestra reflexión teológica? O para decirlo con una expresión hoy muy usada, desde dónde habla el teólogo? Para qué y para quién habla? Estos planteamientos han llevado a una cuestión capital que surge siempre en momentos en que se cierra una etapa y se abre otra: qué es hacer teología?

En estos replanteamientos el surgimiento del conocimiento científico juega un papel importante. En particular cuando incursiona en el campo de la historia y de la psicología. Las ciencias son expresiones de la razón humana que nos descubren aspectos de la naturaleza y del hombre que escapan a otras formas de acercamientos a esas realidades, y por lo tanto no pueden ser descuidadas por la teología. La reflexión filosófica conserva, aunque ruturando nuevos caminos, toda su vigencia y se enriquece en permanente diálogo con las ciencias. Ella responde a cuestiones que no son del dominio de las ciencias y da su aporte propio al conocimiento de la historia y al papel de la acción libre y creadora del hombre. Esta complejidad y multidimensionalidad del conocimiento humano es puesta en juego en la praxis histórica de liberación y contribuye a hacerla más eficaz. Y está presente también en el discurso sobre la fe que intenta hacerse desde la solidaridad con los pobres y los marginados.

En efecto, una buena parte de la teología contemporánea parece haber partido del desafío lanzado por el *no creyente*. El no creyente cuestiona nuestro *mundo religioso* y le exige una purificación y una renovación profundas. Bonhoeffer asumía ese reto y formulaba incisivamente la pregunta que está en el origen de muchos esfuerzos teológicos de nuestros días: cómo anunciar a Dios en un mundo que se ha hecho adulto (*munding*)? Pero en un continente como América Latina el reto no viene en primer lugar del no creyente sino del *no hombre*, es decir de aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal: el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su ser de hombre, el que apenas sabe que es un hombre. El no hombre cuestiona ante todo, no nuestro mundo religioso, sino nuestro *mundo económico, social, político, cultural*; y por eso es un llamado a la transformación revolucionaria de las bases mismas de una sociedad deshumanizante. La pregunta no será por lo tanto cómo hablar de

Dios en un mundo adulto, sino más bien cómo anunciarlo como Padre en un mundo no humano? Qué implica decirle al no hombre que es hijo de Dios? Estas fueron ya, en cierto modo, las cuestiones que se plantearon en el siglo XVI a un Bartolomé de las Casas, y a muchos otros, a partir del encuentro con el indígena americano. El descubrimiento del otro, del explotado, llevó a una reflexión sobre las exigencias de la fe que contrastaba con la de quienes estaban del lado del dominador, un Ginés de Sepúlveda por ejemplo.

Al presente el marco histórico es distinto, el análisis social es otro. Pero asistimos a un redescubrimiento del pobre en América Latina. Solidarizarse con él es entrar conscientemente en la conflictiva histórica, en los enfrentamientos entre países, entre clases sociales. Es entrar por el lado del dominado y del oprimido. No obstante no se cuestiona de veras el sistema social que crea y justifica esa situación sino se participa en esfuerzos por transformarlo radicalmente y forjar un orden distinto. Insertarse en la praxis de liberación significa asumir lo que poco antes llamábamos la complejidad y multidimensionalidad del conocimiento humano, significa en definitiva entrar en un mundo cultural diferente.

Desde ese mundo cultural, en el que nos hallamos por nuestra propia ubicación, en el proceso histórico latinoamericano, intentamos reformular el mensaje evangélico. En esta perspectiva el discurso sobre la fe tomará necesariamente un camino distinto al que se le presenta a partir de los desafíos del no creyente. La teología será una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica de liberación en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Será una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora. Intelligencia de la fe que se hace desde una opción reflexión que arranca de un compromiso por crear una sociedad, justa y fraterna y que debe contribuir a que ese compromiso sea más radical y más pleno. Discurso teológico que se hace verdad, se *verifica* en la inserción real y fecunda en el proceso de liberación.

Reflexionar sobre la fe como praxis liberadora es reflexionar sobre una verdad que se hace y que no sólo se afirma¹⁰, es partir de una promesa que se cumple a lo largo de la historia al mismo tiempo que la abre hacia más allá de ella misma. En última instancia la exégesis de la Palabra, a la que la teología quiere contribuir, se da en los hechos, esto y no simples afirmaciones sacará a la Intelligencia de la fe de toda forma de idealismo.

1971; los finos análisis de OSSUA, J. P., *Ensemblement du discours chrétien en Christus*, juin 1973, pp. 345-354.

9. Cf. el intento de GUICHARD J. por poner en relieve estas cuestiones: *Foi chrétienne et théorie de la connaissance*, en *Lumière et Vie*, junio-agosto, pp. 61-84.

10. En esta perspectiva habría tal vez que recuperar las reflexiones de Duns Escoto sobre la praxis y sobre la teología en cuanto a la ciencia práctica. Cf. también la obra de Frans v. d. OUDENRIJN, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie*, München-Mainz, 1972.

III. EVANGELIZACION Y CONVOCACION EN "ECCLESIA"

La inserción en el proceso liberador constituye una profunda y decisiva experiencia espiritual en el corazón mismo del compromiso histórico con sus necesarias implicaciones políticas. Esa es, lo hemos recordado ya, el solar nutricional de una manera de hacer teología que abre nuevas perspectivas.

No estamos ante nuevos campos de aplicación de viejas nociones teológicas, sino ante la provocación y la necesidad de vivir y pensar la fe en categorías socio-culturales distintas. Esto ha ocurrido otras veces en la historia de la comunidad cristiana. Siempre produjo temores e inquietudes. Pero en esa búsqueda estamos impedidos por la urgencia de decir en nuestra palabra de todos los días la Palabra del Señor.

Porque de eso se trata: de una relectura del mensaje evangélico desde la praxis liberadora. El discurso teológico opera ahí como mediador entre una nueva manera de vivir la fe y su comunicación. En efecto, si la teología es una relectura del Evangelio, ella se hace en vistas al anuncio del mensaje¹¹.

1. Una experiencia eclesial de filiación y fraternidad

Saber que el Señor nos ama, acoger el don gratuito de su amor es la fuente profunda de su alegría de aquel que vive de la Palabra. Comunicar esa alegría es evangelizar. Es comunicar la Buena Nueva del amor de Dios que ha cambiado nuestra vida. Anuncio en cierto modo gratuito como gratuito es el amor que lo origina. En el punto de partida de la tarea evangelizadora hay, pues, siempre una experiencia del Señor: vivencia del amor del Padre que nos hace hijos y nos transforma haciéndonos más plenamente hombres y hermanos de los hombres.

Anunciar el Evangelio es anunciar el misterio de la filiación y de la fraternidad, misterio escondido desde todos los tiempos y revelado ahora en Cristo¹². Es por ello que proclamar el Evangelio es convocar en *ecclesia*, es reunir en asamblea. Solo en comunidad puede ser celebrada y profundizada, sólo en comunidad puede ser vivida en un único gesto como fidelidad al Señor y solidaridad con todos los hombres. Aceptar la Palabra es convertirse al otro en los otros, en los demás. Con ellos vivimos esa Palabra. La fe no puede

ser vivida en su plano privado e intimista, la fe es la negación del repliegue sobre uno mismo. En el dinamismo mismo de la Buena Nueva que nos revela como hijos del Padre y hermanos entre nosotros está la creación de una comunidad, de la Iglesia, que sea signo visible ante los hombres de la liberación en Cristo. Este anuncio del Evangelio que nos convoca en *ecclesia* es hecho desde una opción de solidaridad real y activa con los intereses y las luchas del pobre, de las clases explotadas. Intentar situarse en este "lugar" significa una ruptura profunda con la manera de vivir, de pensar y de comunicar la fe en la Iglesia de hoy. Todo esto exige una conversión a otro mundo, una inteligencia de la fe de nuevo cuño, y lleva a una reformulación del mensaje¹³.

En esa reformulación, lo que se ha dado en llamar la dimensión política del Evangelio surge con un nuevo rostro. Porque se percibe con mayor claridad que antes, que no se trata de algo añadido desde fuera al Evangelio cediendo a discutibles presiones de la época, sino que estamos en presencia de un rasgo que se desprende necesariamente de él, y porque esa dimensión es asumida francamente y sin tapujos. Queda por precisar su exacto alcance y evitar todo enfoque simplista, pero un pretendido apoliticismo no puede ya encubrir una realidad evidente y debilitar una convicción cada vez más acendrada. El don de la filiación se vive en la historia. Haciendo hermanos a los hombres acogemos ese don, no de palabra sino de obra ("No todo el que me diga: Señor, Señor entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre"). Luchar contra toda injusticia, despojo y explotación, comprometerse en la creación de una sociedad más fraterna y humana es vivir el amor del Padre y testimoniarlo. El anuncio de un Dios que ama por igual a todos los hombres debe tomar cuerpo en la historia, debe hacerse historia. Proclamar ese amor en una sociedad profundamente desigual marcada por la injusticia y la explotación de unos pueblos por otros, de una clase social por otra clase social, convertirá ese "hacerse historia" en algo interpelante y conflictual. Es por eso que decíamos que la dimensión política está en el dinamismo mismo de una Palabra que busca encarnarse en la historia.

Las exigencias evangélicas son incompatibles con la situación social que se vive en América Latina, con las formas en las que se dan las relaciones entre los hombres, con las estructuras en que se dan esas relaciones. Pero no se trata del rechazo de tal o cual injusticia individual, nos hallamos ante la exigencia de un orden

11. "La hermenéutica bíblica será diferente según que se considere al Dios de la Biblia como un totalmente distinto, sin nada en común con el universo en el que el hombre está tan profundamente integrado, o simplemente como el otro "cuyos caminos no son nuestros caminos" (Is. 55,8), ni sus pensamientos, nuestros pensamientos, pero "del mismo linaje que nosotros" (Hch 17, 28)" (CAZELLES, *Ecriture, Parole et Esprit*, París, 1970, p. 76).

11. El P. CONGAR, teólogo de un profundo sentido eclesial y pastoral ha subrayado muchas veces este lazo entre teología y anuncio vgr. *Situations et tâches de la théologie*, Cerf, París, 1967.

12. "La filialidad es el rasgo distinto del Reino de Dios, el único y el verdadero" (J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, I. La prédication de Jésus, Cerf, París, 1973, p. 227).

social distinto. Sólo un cierto grado de madurez política permitirá una verdadera comprensión política del Evangelio e impedirá su reducción a un asistencialismo por sofisticado que sea, a una simple tarea de "promoción humana". Evitará también, una reducción de la tarea evangelizadora a una acción política que tiene sus leyes y exigencias propias. El anuncio auténtico del amor de Dios, de la fraternidad y de la igualdad radical de todos los hombres, al hombre explotado de nuestro continente, le hará percibir que su situación es contraria al Evangelio, y esto le ayudará a tomar conciencia de la profunda injusticia de ese estado de cosas. Los sectores oprimidos no adquirirán una clara conciencia política sino en la participación directa en las luchas populares; pero en la globalidad y complejidad del proceso político que debe romper con un orden social opresor y conducir a una sociedad fraterna, la lucha ideológica tiene un lugar importante.

Ahora bien, en América Latina, se hace jugar a "lo Cristiano" un papel dentro de la ideología dominante que cohesiona y afirma a una sociedad dividida en clases antagónicas. Es frecuente, en efecto, que los sectores conservadores apelen a nociones cristianas para justificar el orden social que sirve a sus intereses y mantiene sus privilegios. Es por ello que la comunicación del mensaje releído desde ese mundo del otro, del pobre, del oprimido tendrá una función desenmascaradora de todo intento de ideologizar el Evangelio y justificar una situación contraria a las más elementales exigencias evangélicas.

2. Evangelización liberadora

Estamos ante un reducimiento político del Evangelio? Que-riendo escapar de un uso ideológico del cristianismo no estamos cayendo en otro? El peligro existe, negarlo sería ingenuo o desho-nesto. Es necesario estar atento a él. La relectura del Evangelio desde la solidaridad con el pobre y con los oprimidos nos permite denunciar el cautiverio a que los poderosos someten el Evangelio para ponerlo al servicio de sus intereses. Pero esto no será reali-zado a cabalidad si no somos conscientes del carácter permanente-mente creador y crítico del mensaje liberador del Evangelio. Men-saje que no se identifica con ninguna forma social por justa que pueda parecernos en el momento. La palabra del Señor interpela toda realización histórica y la coloca en la ancha perspectiva de la liberación radical y total de Cristo, Señor de la historia. La recaída en ideología justificadora de una situación social determinada es inevitable cuando el Evangelio no es vivido como Palabra de un Padre que nos ama libre y gratuitamente. Con un amor que renueva la faz de la tierra y que nos llama constantemente a una vida nueva en su Hijo.

La liberación de Cristo no se reduce a un plano religioso tan-gencial al mundo concreto de los hombres como lo pretenden quie-nes quieren domesticar el Evangelio. La salvación de Cristo, en efecto, es tan plena que nada escapa a ella. La Evangelización es liberadora porque es anuncio de una liberación total que incluye necesariamente una exigencia de transformación de las condiciones históricas y políticas en que viven los hombres. Pero esto sólo se comprende en toda su profundidad cuando se sabe que esa libera-ción conduce esta misma historia más allá de ella misma, a una plenitud que está fuera del alcance de toda previsión y de todo quehacer humano.

Pero si los hombres a los que es anunciado el Evangelio no son seres abstractos y apolíticos sino miembros de una sociedad marcada por la injusticia y la explotación de unos hombres por otros, la comunidad cristiana desde la que se proclama el mensaje y a la que de un modo u otro pertenece el grueso de esos hom-bres, no es tampoco una realidad ahistórica. Su pasado y su pre-sente la ligan estrechamente a la historia del pueblo latinoameri-cano y desde su cuna. Sin una perspectiva histórica no es posible comprender lo que puede ser evangelizar hoy a un pueblo al que el mensaje ha sido ya anunciado y forma parte de una manera u otra de su vida. De otro lado, sin tener en cuenta la situación de una Iglesia mayoritariamente ligada al orden social que se vive en América Latina, no puede percibirse lo que implica el carácter li-berador de esa evangelización. Esos condicionamientos históricos y políticos deben ser analizados y detallados para hacer más con-creto el enfoque de un anuncio del mensaje en la situación latino-americana.

3. Solidaridad con el pobre y el pueblo de Dios

El anuncio del Evangelio hecho desde la identificación con el pobre, convoca a una Iglesia solidaria con las clases populares del continente, solidaria con sus aspiraciones y sus luchas por estar presente en la historia latinoamericana. A una Iglesia que contri-buya a partir de su tarea propia, el anuncio del Evangelio, a la abolición de una sociedad construida por y para unos pocos, y a la edificación de un orden social distinto, más justo y humano para todos.

Eso nos lleva a rupturas y reorientaciones profundas en la Iglesia de hoy. Pero ellas no serán fecundas si sólo expresan an-gustias personales, crisis de identidad, reacciones emocionales, impaciencias, por legítimo que esto sea. Por ese camino no se encuentra sino actitudes defensivas, medidas autoritarias, gestos inspirados por el temor o por búsquedas de seguridad, y se entra en una interminable espiral de luchas intra eclesiales. Si las ruptu-

ras y las reorientaciones deben ser radicales, deben ir a la raíz, y la raíz, en este asunto, se extiende más allá del ámbito estrechamente eclesiástico. Esta es la manera de ser hombre y de ser cristiano en el presente de la realidad latinoamericana; esa manera se da hoy en la identificación con las clases oprimidas de este continente de injusticia y despojo, pero también de anhelo de liberación y de esperanza que es América Latina.

Esto supone nuevas experiencias en la tarea evangelizadora y en la convocación en *ecclesia*¹⁴. Modos diferentes de estar presentes en el mundo popular más allá de toda rigidez institucional. Saber escuchar una voz distinta a la que estamos acostumbrados a oír en la Iglesia. Percepción crítica de las categorías sociales y culturales que aprisionan nuestro modo de vivir y anunciar el Evangelio y lo hacen extraño al mundo de los pueblos dominados, de las razas marginadas, de las clases explotadas e incluso contrario a sus aspiraciones profundas a la liberación. Supone también una búsqueda auténtica del Señor en ese encuentro con el pobre, así como una explicación lúcida de lo que esa experiencia espiritual significa.

Se trata, en esa perspectiva, de la creación de comunidades cristianas en las que los propietarios privados de los bienes de este mundo dejen de ser los dueños del Evangelio. Comunidades en las que los desposeídos puedan realizar una apropiación social del Evangelio. Grupos que anuncian proféticamente una Iglesia por entero al servicio, siempre creador y crítico puesto que enraizado en el Evangelio, de los hombres que pugnan por ser hombres. Por ser hombres de un modo difícil de comprender desde el viejo mundo en el que la Palabra ha sido —y es todavía— vivida, pensada y anunciada. Sólo echando raíces en los hombres marginados y explotados, más aún surgiendo desde ellos mismos, desde sus aspiraciones, sus intereses, sus luchas, sus categorías culturales, se forjará un pueblo de Dios que sea una Iglesia del Pueblo, que haga escuchar el mensaje evangélico a todos los hombres y sea signo de la liberación del Señor en la historia.

Nada de esto tendría sentido, ni podría vislumbrarse siquiera si no estuviera esbozado ya, aunque no sea sino tímidamente, en ensayos que tenemos ante los ojos en diversos lugares del continente. Esos intentos tienen sus puntos de partida en la inserción de un número creciente de sectores de cristianos —obreros profesionales, campesinos, obispos, estudiantes, sacerdotes— en el proceso de liberación de América Latina. Inserción inicial, llamada a profundizarse y a experimentar muchas clarificaciones y decantaciones; llamada a situarse libre y críticamente al interior de todo

proceso político simplificador que no tenga en cuenta todas las dimensiones del hombre. Llamada también a crecer de modo que la voz de los sectores populares cristianos se deje oír en sus propios términos. Inserción difícil que avanza a veces por terrenos arenosos y encuentra resistencia y hostilidad en culenes, cristianos o no, están ligados al viejo orden de cosas. Pero compromiso real y que empieza a revelar su fecundidad para la opción liberadora, para una inteligencia de la fe y para un anuncio del Evangelio. Los tiempos que se viven en América Latina no permiten actitudes eufóricas. La espiritualidad del Exodo no es menos importante que la del Exilio. La alegría de la resurrección exige, y de maneras muy diversas, la muerte en la Cruz. Pero la esperanza es de todo momento. La situación que hoy se vive en el continente nos hace tal vez vivir y entender en forma renovada lo que Pablo llamaba "esperar contra toda esperanza".

14. Cf. las perspicaces y valientes observaciones de RAHNER, K. sobre cómo pensar una Iglesia del futuro en *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freiburg i. B., 1972.

2. DIALOGO

Preguntas a los ponentes:

P. Gustavo Gutiérrez y Mons. Alfonso López Trujillo.

1. MONS SAMUEL RUIZ:

a) Dado que ha variado la interpretación del fenómeno global de la sociedad —desde la interpretación sectorial de problemas, la teoría del desarrollo y la teoría de la dependencia—, es posible haya otra teoría interpretativa en lo futuro. Cambiaría esto sustancialmente los actuales enfoques de las diferentes formas actuales de la teología de la liberación?

b) Es la lucha de clases un hecho dentro del cual se vive el compromiso de la fe, o un medio que la teología de la liberación juzga necesario para vivir la fe en el momento histórico de América Latina?

2. MONS. ANTONIO QUARRACINO:

a) Qué significa "cristiano comprometido"?

—Parece que lo reduces al plano político; y entonces, qué significa política? No es necesario y urgente distinguir los diversos elementos o niveles de esa palabra compleja? (a Gutiérrez).

b) Estableces la distinción entre teología y fe. La primera supone una "racionalidad".Cuál sería la "estructura objetiva" de esa racionalidad? (a Gutiérrez).

c) Quisiera ver más claramente el alcance y sentido de la "lucha de clases", sobre todo frente a la teología (a Mons. Alfonso López).

3. Dr. FRANCISCO GUIDO:

—Supuesta la noción de que la teología de la liberación es una reflexión y concientización de los cristianos para transmitir el amor y la solidaridad con el pobre (el marginado, el despojado).

a) Por qué la "teología de la liberación" no puede asumir la "teología del desarrollo" y sólo la "teología de la revolución"?

b) Ello, no estaría demostrando que, en realidad la teología de la liberación es sólo una mejor sistematización o profundización de la teología de la revolución?

4. P. PIERRE BIGO

a) Cuáles son los criterios que permiten discernir que la teología de la liberación es sólo una mejor sistematización o profundización de la teología de la revolución?

b) Hugo Assmann se aparta tan claramente del marxismo como Dussel y Comblin? (a Mons. Alfonso López).

Respuestas a las preguntas anteriores.

1. P. GUSTAVO GUTIERREZ

a) A la pregunta sobre distinción entre teología de la liberación y teología de la revolución. He aquí las diferencias:

—La teología de la liberación pretende no tanto justificar un compromiso sino hacer una reflexión sobre la fe, vivida por un cristiano comprometido. Por lo tanto, intentando esa reflexión teológica, juega un papel crítico al interior de ese compromiso.

La teología de la liberación intenta ser una visión teológica, que viene después de una cierta densidad de compromiso.

—La teología de la liberación se ha preocupado por plantear el problema del quehacer teológico: Qué es hacer teología? En la teología de la revolución no es así, ella parte de principios y los aplica al campo político. Lo que intenta la teología de la liberación —que lo logre o no, podemos discutirlo— es el orden inverso, parte de la fe vivida en el compromiso y reflexiona sobre ella. Por eso plantea una cuestión de metodología teológica: cómo hacer teología.

—Otra diferencia fundamental —lo que acabo de decir es también capital— es que la teología de la liberación intenta ser una teología de la salvación en las circunstancias históricas y concretas, que se viven en América Latina. Por eso insiste en la relación entre los tres diferentes niveles, aspectos o dimensiones del proceso de liberación.

Hay también puntos de contacto. Ellos vienen de la problemática fe-política. Ciertamente hay todo un clima que ha hecho que la teología de la liberación sea leída a la luz de la teología de la revolución. Es verdad y, en cierto modo, es inevitable. Siempre vemos las cosas desde lo que tenemos anteriormente en mente. Me parece normal.

Hay un intento, sin embargo de rompimiento en puntos importantes. No quiero decir que no tenga nada que ver con la teología de la revolución. Pero la teología de la liberación ha dado lugar a trabajos teológicos más sistemáticos, que comprenden muchos puntos teológicos y que no están centrados únicamente en el tema de la "revolución".

b) A la pregunta sobre "la distinción entre teología y fe".

—Hay una cuestión clásica en teología: el uso de una cierta racionalidad forma parte de su carácter de inteligencia de la fe en un momento dado. Sin embargo, la teología, es, ante todo, una reflexión sobre los grandes temas de la Palabra del Señor. Las maneras cómo los hombres viven esos temas, la jerarquía que establecen en sus contenidos evangélicos, pueden depender de la situación que están viviendo y no tanto del esquema de interpretación. Si yo creo que el esquema que estoy usando me describe correctamente una determinada situación, se establece un vínculo.

Lo fundamental para una teología de la liberación es el hecho: la existencia de un pobre y de un oprimido en América Latina, la aspiración a la liberación de clases sociales, razas, culturas. Naturalmente que todo eso estará acompañado por los análisis más concretos que hagamos. Pero si otros análisis deben mejorar el que ahora estamos empleando, me parece que se enriquecerá mi comprensión de la realidad: una realidad de miseria, de injusticia, de opresión. Allí es donde está la reflexión de tipo teológico. La teología no se identifica con un método de análisis de la sociedad, o con una reflexión filosófica sobre el hombre, depende de ellos en tanto que se sirve de ellos.

Es normal que haya modificaciones en mi esfuerzo teológico y en la racionalidad que yo empleo en él. Pero modificaciones, no quiere decir que si yo tengo reparos de orden científico o filosófico a tal o cual punto del análisis racional todo lo que sea reflexión sobre la fe ya no tenga sentido. Creo que sería decir, por ejemplo, que no hay nada absolutamente válido, en la teología de Tomás de

Aquino, porque hay esfuerzos filosóficos que lo han reemplazado. Sería eso tan poco serio como decir que los ensayos teológicos posteriores al tomismo y que usan un tipo de racionalidad distintos no han cambiado cosas en esa perspectiva teológica.

Hay una cierta dependencia respecto de la racionalidad empleada, pero no una identificación. Y habrá que jugar con eso durante un tiempo, mientras un tipo de racionalidad vaya mejorando, modificándose, etc. Es allí donde está lo transitorio de la teología. Una vez que los métodos de conocimiento del mundo humano tanto filosófico, como ciencias humanas, que yo había empleado, no parezcan tener validez para un momento dado, estaremos en otro tipo de teología. Y esto ha sucedido varias veces a lo largo de la historia de la Iglesia. Y la teología de la liberación no pretende ser la última inteligencia de la fe. Pasará como tantas otras; quizás mucho más rápido, porque ha tomado un tema muy álgido y muy movible. La reflexión sobre la unidad del proceso salvífico, la Iglesia como Sacramento de Salvación, lo que significa el pobre, el encuentro de Cristo en el prójimo, etc., cada uno de esos puntos no depende de tal o cual autor de la dependencia. Son cuestiones teológicas que están ligadas a un análisis de la realidad, gracias al cual alcanzan una cierta concreción, al mismo tiempo, mantienen una independencia como la mantiene toda la reflexión teológica. La teología no usa nunca una racionalidad sin, en cierto modo, modificarla. Es lo propio de la teología y lo prueba toda la historia de la teología.

c) A la pregunta sobre "el alcance y sentido de la *lucha de clases*, sobre todo frente a la teología".

—Sobre la "lucha de clases". Si se utiliza en teología un cierto análisis de la realidad en la cual está presente el conflicto de la historia, se llega a la comprobación a través de esos esquemas de que existe la "lucha de clases", como un hecho sin que eso signifique que no haya otros conflictos en la historia, es decir que hay un enfrentamiento de intereses de clase. El problema de la teología no es dirimir si hay o no enfrentamiento de clases sociales. Este es un terreno fundamentalmente científico, que la teología tendrá que seguir atentamente si quiere estar al corriente de ese esfuerzo por conocer las dimensiones sociales del hombre.

Por eso la pregunta teológica es: si hay lucha de clases —como una de las formas de conflicto de la historia, no como la única—, cómo ser cristiano, dado ese enfrentamiento. La pregunta teológica es siempre la pregunta que viene del contenido de la fe. Es decir, el amor. Porque un hecho social es vivido por un hombre según la totalidad de su manera de ver la historia. No es posible que un cristiano se limite a decir: "hay lucha de clases, luego marchemos alegremente". Lo que tiene que preguntarse es cómo vive su fe, su esperanza, su amor, dentro de ese conflicto que

tiene carácter de lucha de clases. Si por hipótesis un día el análisis, nos dijera: "la lucha de clases no es tan importante como usted lo pensaba"; como teólogos, seguiremos diciendo que el amor en el conflicto, conforme me lo presente el análisis social, siempre es importante. Si quiero ser fiel al Evangelio no puedo escamotear la realidad, por dura y conflictiva que ella sea. Y lo es América Latina.

Hay, por lo tanto, un punto de contacto —y es un ejemplo de lo anterior— y, al mismo tiempo, una cierta dependencia.

d) A la pregunta: "qué significa cristiano comprometido"?

—Cuando hablo yo de un cristiano comprometido, me refiero fundamentalmente a un compromiso por el pobre y oprimido, por las clases explotadas, las culturas marginadas del continente, y a un compromiso por su liberación.

Aunque este nivel es fundamental, es cierto que mantenerse en esto no es suficiente; incluso es jugar a una cierta inocencia. Porque, solidarizarme con el pobre, con el oprimido, con el marginado, me va llevando por aproximación, a una serie de opciones de orden político, de opciones concretas en el ambiente en que yo estoy; y, al final, el compromiso va a significar todo ese conjunto: esta solidaridad primera fundamental y las sucesivas exigencias de la solidaridad en un momento dado. Pero conforme los pisos se van construyendo sobre la base, se va perdiendo en firmeza, en seguridad y las opciones se hacen más variables también. Habrá diferentes maneras de solidarizarse; habrá ya no sólo razones de orden teológico sino también político para analizar —diciendo que tal opción es mejor que tal otra—; habrá circunstancias históricas, ambientes nacionales, etc. En fin, las cosas que yo voy necesariamente añadiendo a este compromiso van a ser mucho más lábiles normalmente, y, sin embargo, necesarias para concretarlo. Si yo digo simplemente que estoy por la defensa de la dignidad de la persona humana en América Latina, es ciertamente algo muy importante, pero, al mismo tiempo, es muy poco; porque debería decir que estoy de acuerdo en defender la dignidad de la persona humana en tal hecho concreto, en la situación de injusticia y explotación que se vive en América Latina. Allí me puedo equivocar, porque mi información sobre ese hecho concreto puede ser deficiente; sin embargo, no puedo quedarme en lo primero y básico; tengo que descender a esas conclusiones, donde se abrirá un abanico de posibilidades, de análisis y de fuentes de equívoco o de compromisos válidos para un momento determinado.

e) A la pregunta: "qué significa política"?

—Política es un término complejo. Hay muchas distinciones. Sin entrar en complicaciones pueden distinguirse como dos grandes

niveles o acepciones de lo político, reconociendo que, en circunstancias determinadas, la frontera entre ambos no es muy clara.

Hay un sentido amplio general, es el campo de la realización humana, de la participación en la conducción de la sociedad a la que se pertenece. Esto significa algo importante: no siempre se ha pensado que todo hombre necesita participar en la conducción de la sociedad a la cual pertenece. Creo que es un sentido amplio válido. Amplio no quiere decir abstracto.

Hay un sentido mucho más concreto que es el de una cierta orientación a la toma del poder político, es el campo de la política partidaria, más programática, más precisa, en un momento dado.

Digo que es muy difícil señalar la frontera entre ambas, porque muchas veces, queriendo quedar en el primer nivel, tomamos opción concreta que otros la consideran partidaria. Creo, sin embargo, que a nivel conceptual, es posible hacer la distinción e intentar mantenerme en esa distinción.

La Iglesia intenta mantenerse en ese primer campo general fundamental donde, además, se cruzan cuestiones de moral, social, por ejemplo; y, sin embargo, han sido consideradas partidarias. Y, muchas veces, lo han sido en la historia.

Creo que hay un intento de colocarse en esos niveles; lo cual hace que se distingan funciones al interior de la Iglesia. Pero habrá que aceptar la complejidad de las situaciones que no obedecen siempre a una predefinición conceptual.

f) A la pregunta "sobre la racionalidad en teología y la estructura objetiva de esa racionalidad".

—Cuando se habla en teología de racionalidad lo que está en cuestión es lo siguiente: el hombre es un ser inteligente y su fe la vive como ser inteligente. Esa inteligencia-razón que va a conocer particularidades a lo largo de la historia, le da un cierto conocimiento del mundo natural, del mundo social en el que está, de él mismo. Esto, dicho en forma muy general, lo tiene todo hombre; pero la razón se va estructurando en conocimientos más rigurosos. Eso es lo que ocurrió en el siglo XII y en el XIII, cuando se operó el encuentro de la fe con una razón sistemática estructurada que se hacía preguntas fundamentales sobre el universo, el ser, el hombre; y se dio un encuentro, entonces, entre fe y razón filosófica.

La razón, hoy, me parece que tiene muchas otras facetas, además de esta. A ese conjunto es a lo que podemos llamar racionalidad.

Una teología empleará, por lo tanto, una cierta racionalidad para ser la inteligencia de la fe. Eso es lo que yo llamaría una cierta estructura objetiva. En una época, quizás, fue mucho más simple. En los siglos de la teología tomista teníamos una racio-

nalidad fundamentalmente aristotélica. Pero, se produjo una ruptura y se abren búsquedas en la teología. De allí, por ejemplo, los eclecticismos teológicos desde hace siglos, y mucho en la teología contemporánea.

Quizás no sea posible volver a tener una unidad al respecto, esto se discute mucho entre teólogos; pero, no hay teología que no use una racionalidad para hacer su reflexión.

Yo decía que la pregunta teológica era la de vivir el amor, el Evangelio en una situación determinada. Yo reconozco que la pregunta fundamental es pastoral. Para mí —y preciso mi pensamiento— la teología es la que debe intentar dar una respuesta. No que el hombre, el cristiano, espontáneamente no la busque. La teología lo que hace, en cierto modo, es elucidar la pregunta y elucidar también la respuesta y hacerla más coherente. Hay allí, por lo tanto, una cercanía muy grande entre la pregunta llamada de vida cristiana y la Palabra. Lo fundamental es ese anuncio de la Palabra. La teología, para mí, está en función de eso. Si es una pregunta que yo me hago como cristiano, es una pregunta teológica; es una pregunta que se dirige a la teología y que ella debe intentar contestarla. No creo, sin embargo que sea de su propiedad privada, puesto que el cristiano ya intenta contestar con su teología elemental primera e intuitiva y con la presencia del Espíritu Santo en él.

2. MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

A la pregunta: "quisiera ver claramente el alcance y sentido de la lucha de clases, sobre todo frente a la teología".

—Los modernos sociólogos de la sociología del conflicto, como es el caso de Lewis Coser, nos han puesto de presente la función que en el engranaje social cumple el conflicto. Coser insiste en que el conflicto es esencial para la dinámica social. De otra manera, la sociedad se estancaría y anquilosaría. El conflicto ayuda a evitar un proceso de fosilización. Ingrediente de la dinámica social es el conflicto: hay corrientes, opiniones, tensiones, partidos políticos, posiciones divergentes, etc. En este sentido, el conflicto, es visualizado en su generalidad.

Hay diferentes formas y grados de conflicto. La violencia, constituye el último grado del conflicto. Revela a la vez males no resueltos. Una de las formas del conflicto social, es la lucha de clases. El agrupamiento en torno de determinadas situaciones, y de los distintos intereses, y la oposición general entre las clases ha dado en llamarse lucha de clases. En realidad, me parece, que la "lucha de clases", debería designar no simplemente el juego de las solidaridades e intereses, y su esencial tensión, sino un proceso más o menos avanzado de hostilidad, enfrentamiento u oposición. Sé que puede haber otros matices, y los respeto.

Conflicto y lucha de clases, aunque a primera vista pareciera tener la misma significación, no se identifican. La lucha de clases es una forma de conflicto. Hay muchas otras modalidades de conflicto en la sociedad que no se pueden tipificar como lucha de clases. Hay luchas entre los partidos políticos, y puede bien ocurrir, como suele acaecer en América Latina, que esos partidos políticos no sean propiamente personeros de clases. En el mismo partido político puede haber miembros de diferentes clases sociales. Una cosa es reconocer la existencia, y la eventual función positiva del conflicto en la sociedad, y otra reconocer, asumir, potenciar y orientar las luchas de clases. Me parece que hay una diferencia entre reconocer el hecho objetivo, cuando se dé, de la lucha de clases, y el proceso intencional y estratégico de *fomentar* la lucha de clases. Puede bien ocurrir, que solamente en un cierto nivel de lucha entre clases, en el sentido de legítimas reivindicaciones, se pueda adquirir una serie de derechos inherentes a la dignidad de la persona humana. Las reivindicaciones sindicales, digamos las "luchas" sindicales, para algunos se pueden insertar en la temática global de la lucha de clases. Otros las verían como una forma de relacionamiento, en el compromiso social, que no alcanzaría el grado elevado de lo que podría llamarse en sentido fuerte una lucha de clases.

Pero, conviene también hacer la diferenciación entre la lucha de clases, en general, y el tipo concreto de lucha de clases, en el sentido marxista. Me explico: supuesto que el concepto de clases es a veces flexible, algunos podrían hablar de lucha de clases con un enfoque amplio: tensiones entre empleadores y empleados, entre profesores y estudiantes, entre los que ostentan el poder y los que de él carecen, entre los que pertenecen a un medio.

La sociología nos muestra hoy la ampliación de las clases. Se habla por ejemplo de la tecnocracia. La clase media, como catalogación, se revela como insuficiente. Así se introducen nuevos elementos de diferenciación: clase media alta, clase media media, clase media baja. Esta gama de luchas puede suponer situaciones de lucha entre ellas. La lucha de clases, en el sentido marxista, supone la existencia de sólo dos clases. La burguesía capitalista y el proletariado. Este es un tema que tendrá su oportuno tratamiento en la ponencia del P. Bigó. Cuando se habla de la urgencia de reconocer la lucha de clases, se quiere significar que tenemos que aceptar la división de la sociedad exclusivamente en las dos clases en que Marx las separa? Los sociólogos pueden prestar una valiosa colaboración para aclarar esto. Hay que tener cuidado en no reconocer apresuradamente esto porque este tipo de lectura del fenómeno social lleva mucho más lejos de lo que se cree. Téngase en cuenta que también para algunos estudiosos del marxismo representa una dificultad interpretar actualmente el concepto de proletariado. El proletariado de Marx que es constituido por los obreros de la so-

ciudad industrial capitalista, no parece ser el mismo entendido por Marcuse para quien el proletariado está representado, más bien, por los estudiantes, los negros y los países del tercer mundo. Para un revolucionario como Franz Fanon el proletariado es, concretamente, el conglomerado campesino de Argelia. Podríamos también discutir en qué sentido cabe hablar de proletariado en América Latina. Marx señala también la distinción entre el proletariado y el lumpen-proletariado.

Tengo la impresión de que una corriente de la teología de la liberación, a la que me he referido, y que estaría representada en América Latina por personas como: Assmann, Comblin, Gutiérrez, a pesar de los matices y diferencias que en varios puntos se da, estarían inclinados no solamente a reconocer el hecho de la lucha de clases, en general, sino a interpretarla en la clave de dos clases, como en el análisis marxista. Varios no se limitarían a su simple constatación, sino que, les parece importante fomentarla. Denotan una simpatía especial por el conflicto. Las tesis son enfocadas, por lo menos en algunos de los autores, en la tonalidad característica de Girardi. Como no hay sino dos clases, el problema, estaría en saber en qué clase alinearse. Hay que tomar partido. Se ofrecen esquematismos como estos: hay que optar por el pobre. Esto exige adherir a una clase social contra otra. Y se hace expresa alusión al análisis marxista.

En un plano teológico, me parece que la llamada fundamental a un encuentro fraterno, que no tapa piadosamente los problemas, sino que invita a un abrazo en la esperanza. Es un encuentro en la reconciliación y la reconciliación es la auténtica liberación que va al fondo de las cosas. No entiendo la liberación integral cristiana sino como aquella que pasa por la reconciliación, con Dios, y nuestros hermanos. Es una reconciliación en una unidad exigente. Y que no se interprete esto, que es de extracción evangélica, como si fuera un espaldarazo a la continuidad del statu quo. Este es otro problema.

La forma como entienda a la sociedad y al hombre el teólogo no es propiamente la misma como la capta el político. E inclusive, es distinta la forma de ver las cosas un político de inspiración cristiana, y un político de corte marxista. La corriente a que me he referido de la teología de la liberación, sin ser marxista, (decirlo sería una injusta exageración), me parece que en el punto de la lucha de clases en el análisis marxista, concede más de la cuenta.

3. P. GUSTAVO GUTIERREZ

Responde a la misma pregunta anterior.

—El asunto se mueve a nivel de un hecho y, por lo tanto, discutible al nivel del análisis de realidad.

Ahora bien, cuando se dice que algo se mueve a nivel del hecho, puedo simplemente mirar el hecho y seguir de largo...? Un hecho es un llamado a tomar una actitud, a tomar una posición frente al hecho. No puedo limitarme a comprobar su existencia.

He aquí un hecho evidente: hace unos 30 años dos grandes países con población cristiana en ambos lados, Francia y Alemania, se encontraron frente a un hecho: la guerra. El cristiano francés o el cristiano alemán podría decir: "esto es un hecho, yo no opto". Podrían, como cristianos, matarse sin reflexionar y tomar una opción? No. Lo único que podrían hacer era preguntarse si la causa por la que ellos militaban era justa. Tenían que tomar algún partido. En la toma de partido hay errores posibles y análisis político e, incluso, análisis moral y teológico. Y muchos católicos franceses mataron a católicos alemanes. Y, de seguro, lo hicieron pensando que moralmente no podían hacer otra cosa. Como cristianos tuvieron, supongo, que sufrir inmensamente. Sin embargo, lo hicieron. Hay autoridades eclesásticas en Francia que volaron trenes durante la resistencia. Ellos pensaron que su país estaba agredido injustamente y tomaron partido frente al hecho. Son casos límites.

Aquí, lo que importa, es que sea serio el análisis empleado por el cristiano, y que trate de vivir como cristiano en un hecho duro conflictivo. Pero no puedo eludir la opción.

4. MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

Responde a la pregunta: "En qué se distingue la teología de la liberación de la teología de la revolución?"

—Hay, en principio, una distinción teórica. La teología de la revolución privilegiaría la revolución como único camino, como salida exclusiva de los oprimidos, y justificaría, desde la teología, esa opción. Sería, entonces, eminentemente justificadora e ideologizante. En cambio, la teología de la liberación, en la corriente a que me vengo refiriendo no caminaría por esa senda. Es decir, no serviría de apoyo y justificación, desde la fe, para la opción revolucionaria. No diría: porque eres cristiano, debes hacer la revolución.

Sin embargo, en la práctica, de hecho, partiendo de la lectura cuidadosa de los textos de varios autores, cabe observar que las fronteras entre la teología de la revolución y la teología de la liberación están muy borrosas. Casi no existen. Es muy difícil vencer, cuando no imposible, la dificultad de no ver en el tratamiento de alguna teología de la liberación una invitación constante y apremiante a la opción revolucionaria. La revolución socialista se convierte en una norma, extraída del compromiso de la fe. En Assmann cumple una función estratégico-táctica para la revolución. Libertad y revolución se vuelven contenidos similares o idénticos. Es el caso de Comblin para quien la revolución es la "constitutio libertatis".

Es decir, se va a la libertad por la vía de la revolución. Todo fundamentado en el compromiso de la fe.

No es lo mismo hacer una reflexión de fe sobre la revolución, o sobre un continente o un país que pasa por situaciones revolucionarias, y hacer una teología de la revolución que no solo reconoce la lucha sino que la exalta, no solo indica un estado de guerra sino que lo legitima. Esa legitimación puede ser abierta o velada. Puede hacerse a priori, o a posteriori. Ciertas formas de teología de la liberación incurren en estas distintas modalidades. Cuando el veredicto se da a posteriori o cuando no se oculta la simpatía por el proceso revolucionario, se está invitando tácitamente a otros. La reflexión teológica aquí adquiere la modalidad de una norma para otros. Se dice que la teología de la liberación, en la concepción de algunos, es un acompañamiento crítico a cristianos comprometidos en el proceso revolucionario. Ojalá ese acompañamiento fuera más crítico. Quien quiere de verdad acompañar lo hace iluminando, ayudando a que la conciencia madure; proporcionando principios y ayudando a confrontar determinadas actitudes con el Evangelio. Pero hay formas discutibles de "acompañar", que son condicionantes. En tal caso, se acompaña empujando. En varias formas de reflexión teológica se tiene la impresión de que se susurra, se invita, se establece como norma, el compromiso de la revolución socialista. En tal caso los límites entre la teología de la liberación y de la revolución son imperceptibles o inexistentes.

Dos palabras más sobre la relación teología de la liberación y teología del desarrollo. Para mí todo lo válido de la teología de la liberación, en su interpretación más amplia, y más fiel a las líneas de Medellín, recoge su valor de lo más representativo de la teología del desarrollo. La superación de las servidumbres, el proceso de superación del hombre que quiere ser más, el acceso a las situaciones más humanas, en consonancia con la presentación de la encíclica *Populorum Progressio*, y el relacionamiento de todo esto con el "crecimiento del Reino" según los pilares de la *Gaudium et Spes*, caracteriza lo más válido de la teología de la liberación. Me parece también más expresivo el término liberación. Pareciera que la teología del desarrollo se situara más en el plano de los principios y que la teología de la liberación buscara interpretar, el contexto de la corriente pascual, esos principios con una mayor cercanía hacia la realidad, inclusive hacia opciones fundamentales, como las que tomó Medellín. Siempre y cuando el término de liberación no se recorte, o por una cargada acentuación política quede excesivamente limitada.

5. P. GUSTAVO GUTIERREZ

Responde a la misma pregunta anterior.

—Parto de lo último de Alfonso.

La diferencia de perspectivas teológicas —que no quiere decir oposición— no está tanto en las salidas políticas, sino en el método teológico, en la manera de trabajar.

El asunto no está en que la teología de la liberación hable de revolución y que la teología de la revolución también hable de ella, sino en cómo hacen teología cada una de ellas. Los que hoy trabajan teología bajo esos títulos lo hacen en forma distinta. La diferencia no está tanto a nivel político sino a nivel teológico. En teología de la liberación hay un intento de función crítica al interior de una opción y no de ideología justificatoria. Además la teología de la liberación ha puesto sobre el tapete en teología la cuestión del método teológico. En la teología de la revolución esto estuvo demasiado implícito...? Puede ser. Lo que yo sé es que lo que existe como teología de la liberación lo planteó claramente.

Lo más importante: el asunto no es salidas políticas: desarrollo, liberación o revolución. Liberación no se reduce al nivel de la revolución. Liberación es un proceso global que engloba necesariamente una liberación política. Es por eso que la teología de la liberación es una teología de la salvación.

6. P. SEGUNDO GALILEA

—Una inquietud más a la ponencia de Alfonso.

Se dice que hay muchas teologías de la liberación, pero Alfonso se refirió a las más representativas. Mi cuestionamiento es el alcance de esta crítica. Hasta qué punto son representativos de una teología de la liberación las personas que se citaron?

Hay que distinguir en América Latina entre escritos, reflexiones cristianas sobre liberación y teólogos de la liberación, que no son tantos en América Latina.

La crítica de Alfonso se dirige en buena parte a cristianos que no hacen teología. Esta distinción hay que hacerla porque si no, desprestigiamos la teología de la liberación.

Viniendo ya a los teólogos, me parece que Dussel no es teólogo de la liberación. Cierto, habla de liberación, pero como historiador y filósofo. No utiliza una temática teológica.

Me pregunto hasta qué punto Comblin es un teólogo de la liberación. El ha escrito sobre teología de la revolución, que él mismo dice que no es teología de la liberación. En su libro utiliza un método histórico que no es propio de la teología de la liberación y toma la revolución en un sentido muy amplio: "constitutio libertatis". Se puede poner en interrogación si es representativo de la teología.

El mismo Assmann me parece que tiene una teología ideologizada. Sus libros no son libros de teología. Su libro *Opresión-Liberación* es hecho simplemente por un cristiano.

Gustavo Gutiérrez sí es un teólogo de la liberación. Por tanto colocar a los cuatro en el mismo vagón... Allí hay cuatro corrientes. No todos son teólogos de la liberación.

El único que usa el análisis marxista en forma global es Assmann; los demás lo utilizan en los elementos que se hallan integrados en la sociología.

En cuanto al socialismo, no me parece que los teólogos de la liberación lo tomen como una opción justificante: cristianos ergo socialistas.

La lucha de clases marxista, que supone la dictadura del proletariado, no sé hasta qué punto se utiliza por los teólogos de la liberación, etc.

En la parte teológica hay un poco de interpretación.

El problema de la unidad en la Iglesia: se puede cuestionar una cierta forma de unidad ya ideologizada, conformista. Sobre la unidad en la Iglesia, en el sentido teológico, no sé si hay estudios serios en la teología de la liberación.

La referencia que hizo a la Eucaristía. Los que plantean el problema de la celebración de la Eucaristía, no son teólogos de la liberación.

7. Responde MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

—Cierto hay que precisar no solo posibles escuelas sino también puntualizar las distinciones entre los autores. Los autores a que me he referido, entre quienes hay diferencias de matices, de intencionalidad, que son a veces sensibles, presentan una coincidencia básica en cuanto a varios puntos. En ellos es clara su abierta simpatía por la utilización global del análisis marxista y de la lucha de clases. La opción por la revolución socialista es común a todos ellos, sin ninguna excepción.

Estoy de acuerdo con Segundo en que no se puede dar el espaldarazo de teología de la liberación a algunos panfletos, por cierto muy abundantes. Esto ha hecho mal a una reflexión que necesita gran seriedad. Hay a veces grupos, díjase entusiastas por la teología de la liberación, y que citan a sus más connotados pioneros, que están prestando un flaco servicio a la reflexión teológica.

Sabemos también, ya lo he expresado anteriormente, que quizás lo mejor de la teología de la liberación es lo que todavía no se ha publicado. Pienso que Gutiérrez y Lucio tienen varias conferencias sin publicar.

No estoy muy de acuerdo con Segundo en la afirmación de que Comblin no es un teólogo de la liberación. No sé qué tan aceptable sea esta opinión. La teología de la liberación ha trabajado mucho más a nivel del objeto, es decir, sobre el diagnóstico social. Esto

hace que el material teológico en el libro de Comblin sea, proporcionalmente a lo que dedica a sus incursiones sociológicas, realmente mínimo. Quizás Gutiérrez es quien más páginas dedica a la temática teológica. Somos conscientes de que hay enormes vacíos y lagunas en la teología de la liberación. No hay siquiera esbozos de una cristología seria. No se está ni siquiera en los prolegómenos de una teología natural. La misma soteriología, que parece más elaborada, necesita profundización. La mariología es inexistente. La crítica proviene de un laico, Héctor Borrat. Se trabaja con una eclesiología implícita, pero pienso que una de las fallas en algunas elaboraciones, está precisamente en su enfoque eclesiológico. Hay también observaciones, intuiciones y aproximaciones muy útiles e interesantes. No en vano, la teología de la liberación en sus distintas vertientes, ha servido de incentivo al trabajo teológico y pastoral de nuestro continente.

Algunos puntos de los mencionados por Segundo merecerían una confrontación en los mismos escritos de los autores. En mi largo trabajo, de más de 100 páginas, que tendré que resumir, hay abundante material en el que se podrá encontrar la base de mi afirmación. Sería muy bueno que se relejera todo lo que sobre la unidad de la Iglesia y el tema eucarístico dicen algunos autores. Hay, me parece, todo un capítulo de Gutiérrez sobre esta temática. Allí precisamente asume la cuestión de la celebración eucarística. Se podrá estudiar, en detalle, el problema de la unidad de la Iglesia. Por eso insisto en que el problema es principalmente eclesiológico; se le ha confiado a Lucio su presentación en este Encuentro.

Todos estos teólogos tienen que irse explicando a lo largo del proceso. El diálogo se establece así. Tenemos que estudiar los temas y su tratamiento en concreto.

8. P. LUCIO GERA

—Si fuera posible, hay que señalar ciertas delimitaciones del campo cuando se habla en términos tan generales sobre teología de la liberación.

a) Lo primero es ponernos de acuerdo si vamos a hablar de autores extralatinamericanos, por ejemplo, Schull, Girardi, Blanchard... y así otros quince más. Si es así, el problema va a ser muy dificultoso, porque hay una notable diferencia de inspiración, aunque no sea temática. Yo creo que la diferencia entre teología de la liberación y teología de la revolución es de inspiración, lo que no es constatable en temas.

b) Lo segundo, es muy difícil hablar aquí sobre Assmann y Comblin cuando ellos no están presentes. Por un gesto de amistad

con ellos —aún cuando uno no participe de muchísimas ideas— no hay que expresar una crítica cuando ellos no están y no pueden explicar su pensamiento. Que cuando se hable se haga una distinción entre Assmann y Gustavo Gutiérrez, porque pienso que Gustavo no se siente identificado con todo lo que expresa Assmann.

9. P. AFONSO GREGORY

—Todos estos planteamientos que están siendo tomados en cuenta, sobre la legitimación en la Iglesia y en la teología de una clase burguesa y una clase proletaria, pueden llevar también a una diversidad de moral: una moral para una clase y una moral para otra.

Toda la riqueza de la teología de la liberación, que justamente crea cuerpo al interior de las realidades vivas, de los grupos humanos diversificados, lleva a diferentes teologías de la liberación; lo que no quiere decir que no tengan también una base común.

Ahora bien, mi pregunta es: qué sucedería en el caso que diferentes teologías de la liberación llegasen a legitimar cosas opuestas, situaciones opuestas? Partiendo de una misma situación, incorporándose en las realidades diversificadas, el sociólogo llega a la constatación de que en la teología de la liberación hay cosas opuestas.

TERCERA PARTE

ASPECTOS PASTORALES

LIBERACION - CONSIDERACIONES PASTORALES

P. José Marins

I. PERSPECTIVAS

1. Tarea alentadora y desalentadora

Es muy alentador reflexionar sobre las consecuencias pastorales de la liberación en América Latina:

- por el valor que el tema tiene en sí mismo, como algo central en la misma Revelación,
- por la actualidad del tema,
- por la esperanza que despierta (posible respuesta a algo esperado desde hace tiempo),
- por la intuición evangélica y pastoral que encierra este asunto.

Al mismo tiempo, liberación aquí y ahora, es algo *desalentador*:

- por estar llevando a una complejidad de expresiones e interpretaciones que confunden a muchos,
- por ambigüedades no pequeñas que ya existen,
- por múltiples aplicaciones que se dan, con fundamentos válidos, discutibles o nulos, según los casos,
- por radicalizaciones asumidas grupalmente con gran carga emocional casi sin posibilidades de diálogo.

2. Tema actual

Es evidente que tratamos un tema de extrema actualidad en América Latina. La liberación es una palabra y un contenido que se ha divulgado casi con la simultaneidad electrónica, y han sido acogidos con euforia por los autores y sectores más comprometidos y cuestionadores de la pastoral. Además, el tema despierta la simpatía de una respuesta ardientemente esperada. Toca a todos nosotros conseguir que sea una respuesta adecuada.

Un artículo, un libro, una conferencia, un curso, un retiro espiritual, una reunión, etc. que no mencionen los términos consagrados —liberación, dominación, revolución, concientización, proceso, etc.— pierden un elemento seguro de interés entre el clero joven, entre muchas religiosas y laicos, principalmente si son universitarios e intelectuales. Pero si se pronuncian las palabras "rituales", se acogen con gran simpatía aún trabajos mediocres... corriendo, en algunos casos, el riesgo de que no sean palabras "legítimas", sino también "legitimadoras".

Sucede, pues, que la actualidad e interés por el asunto, es ya un factor que no se puede subvalorar en ninguna acción pastoral realista. Tampoco puede dejar de observarse, como lo haremos en otra parte de este trabajo, el riesgo evidente del culto a la terminología, no siempre portador de un serio contenido por parte de muchos divulgadores.

3. Necesidad de explicitaciones

Es fácil observar que en AL* el tema de la liberación cubre un extenso campo y se presta a una gama de muy diversas interpretaciones. Por consiguiente, es decisivo para la pastoral, hacer una crítica necesaria con el fin de precisar lo que realmente se pretende explicitar con cada vocablo (que en AL de un mes a otro asume nuevo colorido e incluye campos anteriormente no considerados). Esto evitaría diálogos entre sordos y oposiciones entre personas que intentan decir la misma cosa... o, por el contrario, evitaría ambigüedades o querer encubrir con palabras idénticas, posiciones diametralmente opuestas.

Con la TL está sucediendo a nivel de divulgación (y tal vez sea inevitable) que se dejan muchas cosas sin explicación. Esto es peligroso en la pastoral, porque comienzan a flotar verdaderas minas explosivas, precisamente en los caminos donde se intensifica el tráfico pastoral del continente... Entonces, tarde o temprano las minas explotan congestionando o anulando preciosas energías pastorales... que estarían mejor aplicadas a la acción auténtica-

* SIGLAS: TL Teología de la Liberación. - AL América Latina - RP Religiosidad Popular - CEG Comunidad Eclesial de Base.

mente liberadora pero que constantemente se desgastan en explicar, profundizar, aclarar, unir y asumir expresiones ya muy usadas... Y cuántos encuentros se convocan, se realizan y se concluyen bajo esos dolorosos o por lo menos peligrosos equívocos pastorales? Cuántas críticas negativas a la teología de la liberación que no tienen siquiera sentido? Cuántas publicaciones totalmente inútiles? No se escribirá demasiado sobre la TL sin tocar siquiera los temas básicos del problema, porque se continúa en torno a términos equívocos?

4. Tema emocional

La liberación en AL por su misma importancia temática y por la agudeza de nuestra situación de subdesarrollo, está marcada por una gran carga emocional. Nadie trata esta materia como si discutiera sobre los vicios capitales, el número de los carismas en la Iglesia de Corinto, o la generación del Verbo... Es difícil una serenidad equidistante del problema, cuando se está vivencialmente introducido en él, pues está claro que una idea aceptada en la TL significará consecuencia inmediata para:

- a) la vida pastoral de la Iglesia en AL,
- b) sus expresiones comunitarias,
- c) las formas históricas eclesiales,

d) las actitudes de denuncia o de apoyo a los proyectos socio-políticos del país y del continente... y esto sin mencionar las consecuencias que acarrea el asunto para la seguridad personal de cada uno.

Así pues, se ve siempre con mayor claridad que se juega un lance bastante decisivo para el rumbo de la Iglesia en AL y para su expresión social-histórica en el mundo. De cada posición que se tome se abre un abanico de consecuencias nuevas para la pastoral, para la realidad eclesial institucional. En último análisis, se trata de aceptar o dejar un modo de vivir del Evangelio, o don de la salvación, la vocación eclesial. No se gasta tiempo y energía en dilematismos teológicos, sino en la línea de opciones vitales-comunitarias. No se ve el tema de la TL como algo opcional, sino como un renovarse del "sí-sí" "no-no" del Evangelio en la línea de un compromiso íntimo, personal, intransferible de cada creyente, y de cada comunidad de los creyentes, con la realidad total de los hombres y de cada hombre totalmente, hasta que cada uno llegue a la plenitud de la edad de Cristo.

5. Posiciones diferentes

Existen varias líneas de TL, pero coinciden en la temática común. Buscan que el compromiso con el proceso liberador haga que

los cristianos entren en un mundo cultural distinto y vivan una realidad diversa, a partir de la cual comiencen a colocar su fe en categorías diferentes. Se trata de repensar su fe a partir del mundo (de la realidad) con la cual el cristiano se comprometió "revolucionariamente" y no de modo "desarrollista" (es decir, que se comprometió a mudar y no solamente a mejorar las cosas). Esto supone conversión de mentalidad, de compromisos, de estructuras eclesiales, para que puedan asumirse misiones realmente nuevas.

Por otra parte, el clima polémico con la sociedad, con otros grupos revolucionarios y con otros sectores de la misma Iglesia, revela siempre más las diferentes posiciones tomadas por los grupos en torno a la misma teología liberadora (o valiéndose de sus términos o de sus oportunidades publicitarias).

Sin juzgar el aspecto objetivo de cada posición, se notan:

a) Actitudes de *manipulación* de la fe, en el sentido de que se asume la Teología de la Liberación como algo muy oportuno para justificar y divulgar proyectos socio-políticos asumidos ya de antemano. Se quiere elaborar una teología a partir de la cual se deduzcan acciones políticas determinadas. Es una ideologización de la fe. Esta codificación de la teología se transforma para algunos, en la única forma de ser auténtico y se exige que todos los demás, para ser auténticos, hagan la misma adhesión radical, en los mismos términos.

b) Actitudes de *ingenuidad* histórica, sumando para los argumentos liberadores todo lo positivo, sin sospechas de la ambigüedad del pecado. Siendo de la TL es siempre bueno!

c) La posición más revolucionaria y violenta parte de la realidad del acontecimiento revolucionario político y busca en la Biblia y en la reflexión teológica cómo justificar el compromiso revolucionario de los cristianos. Toman del contexto bíblico algunos temas referentes a la situación negativa del mundo, a la acción violentamente transformadora... pero sin cuestionar esta lectura e interpretación bíblica y la consiguiente teología que se estableció a partir de esa exégesis.

d) La posición llamada de teología política procura ver las implicaciones políticas del mensaje evangélico. Es una visión importada de la teología política europea coloreada de TL. No se pretende justificar el compromiso político del cristiano, sino indicar las implicaciones políticas del anuncio de la palabra y de la función de la Iglesia en el mundo.

e) Tampoco faltan los que minimizan la TL tomándola solamente como una mística que se da a la sociología y a la acción política.

f) Existe una posición auténtica y profunda, cuestionándose constantemente, que es la que tomaremos fundamentalmente en cuenta en este trabajo.

6. Limitaciones de este trabajo

Limitación imposible de solucionarse en el momento actual, es la inherente a esta misma reunión del CELAM. Creo que cada uno de nosotros, antes de escribir su propio trabajo, sentía la necesidad de haber leído y profundizado los escritos de los demás colegas. Evidentemente, esto fue imposible porque la metodología del presente encuentro va por caminos diferentes. Nos toca, entonces, correr el riesgo de repeticiones, de encontrar lagunas que ninguno pudo llenar. Esperamos que una técnica objetiva de trabajo pueda completar o por lo menos aminorar las posibles fallas.

7. Opción de nuestro trabajo

La mayor dificultad para una auténtica búsqueda pastoral en torno al tema de la liberación, es que aún no existe una publicación típicamente pastoral de la TL, lo cual facilitaría una crítica más determinada con la posibilidad de poder indicar el autor, la obra, la página, etc.

Otro obstáculo, y no pequeño, es la misma diversidad de posiciones a propósito del tema, que hace muy compleja cualquier crítica pastoral, ya que cualquier indicación podrá ser descartada inmediatamente con las reservas:

—esto es lo que dicen los que no entienden el asunto o lo exageran...

—esa afirmación debe enmendarse, porque en la realidad no era eso lo que se pretendía...

—tal punto no toca la temática de la liberación. Corre por cuenta exclusiva de quien lo propone, etc.

Me parece, por lo tanto, que el ángulo desde el cual podría enfrentarse críticamente el tema, para una *reflexión pastoral*, sería el de una relación crítica de la cual, *grupos cristianos comprometidos en nombre de la TL están anunciando, proponiendo, emprendiendo y viviendo en AL*.

Aunque se trate de explicaciones, tareas y posiciones de grupos eclesiales (principalmente sacerdotes e intelectuales jóvenes) tomadas a corto plazo, después de una rápida mentalización hecha en AL, pero en línea de divulgación de temas básicos, son suficientes para detectar (partiendo justamente de aquellos que intentan componer la pastoral de la liberación), como la misma TL se está captando y transformando en compromiso. Es así una comprobación de la realidad de la TL en la base, como lugar teológico-pastoral.

Lo más importante de todo esto, según mi parecer, no sería identificar culpables y anticipar retractaciones exigidas oportuna-

mente, sino por el contrario, ayudar a que la gran intuición pastoral liberadora no se anquile o deteriore por imprecisiones, perturbaciones o manipulaciones, sino que se refuerce enriqueciéndose con otros elementos interdisciplinarios, para que adelante la realización pastoral y llegue a ser un auténtico proceso educador de la fe y de la comunión eclesial en AL.

Esta sería una tarea muy valiosa de nuestra reunión:

- a) discernir valores para aprovecharlos y potenciarlos,
- b) purificar el esfuerzo de la TL de sus fallas e imprecisiones,
- c) marcar una línea pastoral que ayude a la Iglesia a estar, no al margen, sino dentro de la historia de AL, para, desde adentro, salvar (liberar) el inmenso caudal liberador que se acrecienta en el continente.

8. Programación del presente escrito

Después de exponer en la *primera parte* el abanico de las perspectivas y coyunturas del tema, en la *segunda parte* indicaremos desde el ángulo pastoral, lo *positivo* que se ve en AL a través del tema de la TL, lo que a nuestro modo de ver, es mayor que —*tercera parte*— las inevitables limitaciones, como el riesgo de desvíos y manipulaciones. En la *cuarta parte*, indicaremos algunas líneas pastorales: Caminos de complementación para TL.

II. INTUICIONES Y VALORES DE LA TL

1. Reubicación de temas centrales de la fe en mayor unidad dinámica con la realidad y en la línea del compromiso histórico

La TL quiere ser una expresión teológica fundamental. No sólo una parte de la teología sino su espina dorsal, en el sentido de que convierte la ciencia-experiencia de la fe en una respuesta y desafío a la realidad global del hombre de todo tiempo (hombre en situación y proceso hacia la comunión plena con Dios y con los demás, hasta la "utopía" del Reino).

Esto implica una teología pensada y vivida no sólo por los "meros profesionales" sino fundamentalmente por todos. Así la fe es una actitud política (en el sentido amplio de la palabra política). No es un sistema de ideas abstractas sino una inteligencia de la fe desde la praxis liberadora. La historia se toma como proceso personalizante, que forja una nueva manera de ser hombre y cons-

truye una sociedad distinta. La función crítica de la teología es conseguir que la fe comunitaria se haga proceso transformador de la historia. Al mismo tiempo que el cristiano hace la historia, debe quedar bajo la incitación de lo trascendente, porque la salvación es don de Dios y realidad que se hará plena en la Parusía. Esta utopía no está desconectada del presente, ni por lo tanto agotada.

Captar, entonces, la realidad en la línea del compromiso liberador, es el gran punto de partida y el específico testimonio de caridad de los creyentes. La fe no ilumina desde fuera el proceso, sino desde adentro. Partiendo de la experiencia del compromiso, como proceso de liberación y de la Revelación respondida (fe), no como dos momentos separados, sino como dos aspectos de la misma realidad, es como el creyente busca explicitar, vivir, la realidad histórica de las categorías salvíficas. Superando así la visión de la Iglesia como misión meramente cultural o documental se intenta integrar fe y vida. De este modo, en todo acontecimiento debe mirarse, además de lo inmediato, de lo cronológico, la manifestación de un Dios que continúa hoy vivo y actuante. Así la palabra revelada y la Revelación-acontecimiento, se aclaran recíprocamente.

Este proceso liberador tiene como impedimento la gran dominación del pecado. En efecto, la realidad completa del hombre siendo vocación al amor, supone libertad y elección, lo que implica opción y negativamente incluye la necesidad de dejar lo que impide la comunión activa con el don de Dios.

Así el dinamismo del hombre para su utopía tiene el desafío de la dialéctica del pecado como realidad individual, comunitaria y estructural. Estas dos últimas más peligrosas porque no siempre plenamente conscientes en el individuo, son por tanto más impersonales, menos humanas, más universales y persistentes.

2. Caridad y compromiso con los más necesitados, partiendo de un profundo análisis social que cuestiona las estructuras

Partiendo de la realidad de todo el cuerpo de AL, la TL ayuda al desarrollo de una mayor sensibilidad en detectar las injusticias sociales. Intenta un diagnóstico global de esos factores, buscando no tanto sus causas inmediatas, individuales, sino las más profundas, de orden estructural, económico, político... Tal evaluación termina por denunciar:

a) La insuficiencia de las medidas adoptadas hasta ahora para hacer frente a la problemática.

b) La indiferencia de algunas comunidades cristianas en conjunto, ante esas realidades angustiosas. Por lo general, los cris-

tianos están ocupados en otros programas y actividades, generalmente intra-eclesiales.

c) El silencio y aún la connivencia de muchos responsables de las comunidades cristianas, que se callan por omisión o cobardía o cuando hablan algo lo hacen con tal displicencia que su resultado es inocuo e insulso.

La coherencia con los postulados de la TL lleva a mirar una liberación radical de situaciones de injusticia que, al mismo tiempo, colabore en el desarrollo integral del hombre. En efecto, la TL concibe la historia como un proceso de liberación del hombre, en el cual éste va asumiendo su propio destino. Existe relación entre crecimiento auténticamente humano y crecimiento del Reino. El verdadero crecimiento del hombre tiene que medirse con criterios eclesiales que son indicados por la fe. Sólo existe una historia. La de la salvación es dimensión especial de la profundidad de la historia total. La revela y la esclarece. Cosas que solamente Dios puede hacer.

En esta misión liberadora, los cristianos descubren un nuevo desafío que lleva a:

a. Una participación efectiva en la historia. La Iglesia se siente servidora de los hombres, especialmente de los más necesitados, e intenta destruir la imagen de una fe ligada a un orden social injusto. El riesgo evidente será el de convertirse en una ideología cristiana revolucionaria. La fe no se reduce a movimientos liberadores, aunque no se aleje de ellos para poder indicar sus limitaciones y darles una visión más conjunta.

b. Un compromiso efectivo de la acción, aunque no tenga una solución cristiana de "modelar", prefabricada, para organizar una nueva sociedad (controlada por la Iglesia, evidentemente). Hay un alerta especial en este sentido, para evitar el uso ideológico y sutil de la fe en favor de sistemas concretos injustos. La Iglesia puede apoyar un proyecto histórico pero no hasta el punto de esclavizarse con él. Tiene que conservar libre su voz para las denuncias necesarias proféticas, cuando "nuevas despersonalizaciones e injusticias" toman el lugar de las antiguas.

Precisamente toda esta tarea de la TL es pastoralmente muy importante para AL en la actualidad, revelando la gran intuición pastoral de la misma TL, que capta el drama actual de nuestro continente, en el que se notan contrastes, desequilibrios, frustraciones, miseria, injusticias en diversas formas, mutación de la esperanza, impaciencia, amargura por el retraso de las soluciones, búsqueda de nuevos caminos más radicales...

—que la persona humana es manejada por izquierdas y derechas;

—que todo ello causa un mayor impacto en los que viven más de cerca con el pueblo y sienten deseo de mayor compromiso social, partiendo del mismo compromiso de la fe (sacerdotes, religiosos, laicos comprometidos, otros cristianos no católicos);

—existe un carácter altamente conflictivo en la sociedad actual; inútil será considerarlo únicamente como falta de buena voluntad, y querer solucionarlo con consejos genéricos moralizantes, que recurren a la "unión", "caridad", "comprensión", "orden", "paz", bastante indefinidas y que dejadas en su flúida formulación pueden prestarse a manejos de los dominadores.

3. *La Iglesia debe auto-cuestionarse para encontrar mejor su identidad y su misión específica hoy en AL*

Sería injusto no reconocer que las comunidades eclesiales de AL presentan características muy positivas. De modo específico pueden anotarse:

a) Su dinamismo y sus múltiples servicios a comunidades de AL.

b) Búsqueda de simplicidad de vida y su inequívoco compromiso de caridad.

c) Tentativa de profundizar el diagnóstico de la situación política-económico-cultural, en mayor diálogo con hombres concretos, experimentando una acción pastoral "con" y no sólo "para".

d) Relatividad de ciertos problemas intra-eclesiales que constituyeron la mayor preocupación pastoral de otras generaciones de apóstoles. En efecto, la actitud eclesial de los militantes más lúcidos y comprometidos, pasa de la preocupación de *sobrevivir*, a la de *servir*... y precisamente entonces hay mayor entusiasmo, esperando el sentido de la acción de Dios... Entonces se siente que se vive útilmente...

e) Actitudes concretas que revelan gran amor a la justicia: anuncios nuevos del Mensaje; denuncias valerosas y aceptación de las consecuencias que tales pasos implican.

f) Esfuerzos en formar personas individual e interlamente libres, estabilizadas en el Señor, en el amor al hombre concreto, especialmente a los más necesitados. Se da el paso de una pobreza sufrida como esclavitud, a una pobreza conquistada como libertad de integrarse al Reino de Dios, al servicio de la realización de todos los hombres (como hermanos, no como dominadores y dominados).

g) Dedicación al servicio del hombre concreto, que va abriendo contactos profundos de comprensión, sintonía con otras expresio-

nes de fe, o también con los que piensan que no tienen fe. A partir de esto, el problema ecuménico se coloca en otras dimensiones, pues lo que realmente sucede es que:

—se unen los que descubren el compromiso con el hombre como expresión de caridad y amor. Partiendo de este contexto, las palabras, los encuentros, las oraciones, la unidad son expresión y fruto de comunión de los hombres con Dios y entre sí.

—Se alejan siempre más de esta comunión los que se encierran en sus expresiones institucionales, en sus conquistas metodológicas o didácticas de la fe (formulaciones, experiencias, expresiones verbales o estructurales que antes dinamizaban la vida eclesial y que hoy anquilosan la fe y el amor).

* * *

Resumiendo lo dicho podemos nuevamente tomar la espina dorsal de nuestra reflexión, anotando los pasos positivos que la TL ha suscitado:

- a) amor a la justicia,
- b) interés por llevar la comunidad eclesial a aproximarse a la realidad global (principalmente estructural) de AL con el objeto de: conocerla objetivamente en su línea de causalidad cuestionarla transformarla.

De esta manera el compromiso "revolucionario" socio-político aparece como exigencia de la propia fe. Ahora bien: esta nueva conciencia, la urgencia, importancia y amplitud de dichas tareas, revelan agudamente la necesidad de una revisión de la Iglesia. En realidad, los verdaderos cambios eclesiales vienen de una efectiva toma de contacto con el mundo en que se vive y de una verdadera línea de compromiso con él. Cuando se mira solamente la problemática intra-eclesial, sin otros puntos de referencia que ella misma, los cuestionamientos son poco menos que insignificantes...

Sucede, además, que Cristo fundó una comunidad que es Sacramento del proceso liberador integral. Esa Iglesia debe concientizar sin imponer, ayudar sin ser paternalista, comprometerse sin buscar la formación de un Imperio Sagrado (de derecha o izquierda, de Constantino o de Marx...), en la cual será la única Reina. Por otra parte, debe conservarse siempre libre de adorar los ídolos e ideólogos del momento... sometiendo al poder que está en turno (ni César o papismo ni papi-cesarismo).

Si en efecto la Iglesia y su acción constituyen en la humanidad concreta un lugar teológico por excelencia, es señal de que

esa misma realidad, en sus hechos y expresiones más significativos, deben ser iluminados (transformados, cuestionados, complementados, integrados) por la fe y asumidos por el servicio de la Comunidad eclesial, que coloca aquí y ahora su servicio evangélico de:

a) identificar la presencia de Dios en las realizaciones, aspiraciones y sufrimientos concretos de los hombres.

b) corregir, denunciar la presencia del pecado (especialmente estructural, porque se capta menos en lo general),

c) completar y renovar el anuncio de la Revelación, por medio de palabras y actitudes inteligibles en la actualidad.

A través de todo esto aparece una Iglesia no uniforme, sino única. Pluralista, según sus diferentes niveles de descubrimiento del alcance del Mensaje Evangélico y de la efectividad de su compromiso con los hombres (aún el nivel socio-político). De aquí ha surgido una actitud muy honesta de auto-cuestionamiento progresivo de la misma Iglesia:

—Qué estamos haciendo? Cómo ocupamos nuestro tiempo, nuestros militantes, los talentos que Dios nos envía?

—Qué nos dicen las voces proféticas de la actualidad?

—Por qué mantenemos esta o aquella manera de ser, actuar y pensar?

—Las estructuras eclesiales son (hoy, aquí) mediadoras del misterio de salvación universal en Cristo? Cuándo? Para quién? A qué precio?

Estas preguntas y otras semejantes que cada vez se multiplican más entre los militantes generosos y lúcidos, suscitan hipótesis como la siguiente:

La experiencia cristiana y sus expresiones históricas de fe, no estarán condicionadas y aún deformadas por ser fruto de una sociedad determinada y estar condicionada por ella? No estará esto influyendo en nuestra percepción y análisis de la realidad?

Los constantes y exigentes auto-análisis eclesiales están dando sus frutos.

La Iglesia, a través de su auto-revisión, busca siempre definir dentro de la realidad de AL, tarea en que necesita ser asesorada para no renunciar a valores auténticos y:

a) no aceptar identificarse con una denominación política. No hacerse solidaria con ciertas alianzas ambiguas con los poderosos evitando respaldar con su prestigio dominaciones y estructuras que con el nombre de "cristiano" esclavizan al hombre;

b) prepararse para pagar el precio de sus compromisos con los oprimidos, lo cual significa:

Ante el mundo

—humildad para reconocer si no sus errores, al menos sus equívocos históricos;

—perder prestigio ante muchos y renunciar a antiguos privilegios;

—pasar de una pobreza alabada y pregonada, a una pobreza realizada en forma visible hoy en sus expresiones e instituciones históricas.

Ante sí misma

—aceptación de perder muchos de sus miembros no identificados con sus nuevos pasos;

—tener en cuenta que existirán momentos de duda, confusión, escándalo, choque;

—aceptar nuevamente la situación de diáspora sociológica e ideológica;

—creer siempre más en la eficiencia de los medios evangélicos y en el valor de la autenticidad;

—superar el servilismo, el miedo, la adulación;

—entender que habrá crisis y tensiones entre una base que busca ser fiel a los llamados del compromiso histórico y otros sectores eclesiales que se opondrán a esto en nombre de la fe.

En síntesis:

—se trata de liberación integral de todos los hombres y del hombre todo;

—liberación que es don gratuito de Dios que compromete al hombre en su ser y actuar históricos;

—liberación en Cristo y en el Espíritu. Liberación del pecado personal, comunitario, estructural;

—liberación que tiene incidencias en lo socio-económico-cultural-político, pero que no se agota en esos campos, porque asume su significado pleno en la pascua de Cristo;

—liberación que pide a la Iglesia, hoy, en AL, una revisión de su modo de ser y actuar.

III. LIMITACIONES

1. Nivel teológico

La TL ha tenido hasta ahora como mérito, marcar pistas, abrir brechas. No pretendo dar como exhaustivos los temas anunciados.

ni la reflexión sobre la problemática enfrentada. Debe ser ayudada para que supere sus limitaciones y corrija sus fallas. Toda crítica, además, para ser útil, debe colocarse dentro de la perspectiva de la TL. Que no sea solamente un proyectar de nuestros propios métodos, categorías y objetivos. Ni tampoco atribuir a la TL intenciones subyacentes que jamás ha tenido.

Por otra parte, una entusiasta y rápida divulgación de los temas de la TL, ha sido la responsable de gran número de equívocos, porque la "propaganda" teológica:

—da conclusiones sin explicitar las premisas,

—exige como consecuencia de una fe auténtica actitudes pre-fijadas según una opción socio-política determinada. En general se habla "de fe" sin explicar qué es lo que se entiende con dicho término. Y en vez de proponer alguno en nombre propio, propone "en nombre de la fe" y "de la Iglesia" sin consultarla.

a) En la cristología

Muchos grupos que públicamente se identifican con la TL insisten en que la originalidad del cristianismo es la fraternidad de los hombres, pero casi nada se dice de la filiación divina, del don de la gracia. Se acepta, entonces, una fraternidad sin padre... es decir, sin base.

El proceso cristológico es *únicamente* inductivo. Se analizan dinamismos immanentes de la estructura humana y se presenta a Cristo como respuesta a las preguntas últimas del hombre y a sus inmediatas aspiraciones. El método es legítimo, pero no se toma en cuenta suficientemente sus limitaciones donde se quiere situar a Cristo como mera prolongación immanente y directa de los deseos del hombre.

Se corre entonces el riesgo de tener un Dios que es simple proyección humana. Esta perspectiva latente y unívoca, no se consigue encubrir con las citas de muchos textos bíblicos, que confirman lo que el hombre dice de Dios y no lo que Dios dice de Sí mismo y del hombre. Para los cristianos la trascendencia del hombre corre por caminos seguros, porque en la historia Cristo le dio un nombre: Padre. Y a partir de su comunión substancial con El, nos habla de El y de los hombres. Cristo debería ser una especie de espejo en el cual, mirando el hombre vería reflejada críticamente la imagen de sí mismo, tal como Dios desearía que fuera, por medio de Cristo. Además, muchas veces se identifica a Cristo con los pobres y de ahí el riesgo de confundirlo con uno más entre ellos. Su figura se diluye. Se insiste tanto en que Cristo es liberador que parece sólo un guerrillero más...; en la insistencia de *estar con el pueblo*, se va olvidando el *estar con Dios*. Estas dos cosas no siempre coinciden históricamente. Dios se revela no en

el hombre en general, sino en un hombre muy concreto, en determinado tiempo y lugar. Dios se revela totalmente en Cristo. La Revelación en su autenticidad y transmisión para llegar hasta nosotros, depende de la mediación eclesial. Lo que no deja de producir crisis (cruces) y dificultades para su aceptación, ya que la Iglesia está compuesta de hombres que históricamente se revelan infieles y pecadores...

b) En la presentación de la gracia

La Redención, la liberación, no aparece en primer lugar en muchos pastoralistas de la TL como gracia de Dios, sino únicamente como conquista del hombre que Dios aprueba, porque ya en la partida El estaba de acuerdo y hasta le dio un buen ejemplo en el Exodo... Se busca entonces salvar al hombre unilateralmente, partiendo de él mismo, por la ciencia, por el método científico, por la eficiencia de un partido, a través de determinada forma política de la sociedad. Este empobrecimiento de la gracia, identificada con "pertenecer a la clase oprimida..." con "descubrir el estado de dominación y dependencia...", con la "conciencia de la necesidad comprometida de transformar revolucionariamente las estructuras" amanece en una pascua idealizada sin la cruz ni la muerte. De hecho, no se cuenta con la cruz o se la identifica sencillamente con la mala fe de la oposición, las calumnias y maniobras de los adversarios, etc. En fin, se acentúa unilateralmente el lado humano. Se pregunta qué tiene que hacer el hombre, y no lo que tiene que ser el hombre según el criterio de Dios. La cruz así no es cristiana, porque encara el "liberar" no como expiación, con criterios evangélicos de misericordia, intercesión, de sufrir... sino con criterios pelagianos de conquista, realización de la eficiencia humana que automáticamente y por su misma fuerza conquista una realidad liberada. La cruz pierde su aspecto cuestionador y de conversión de situaciones humanas concretas.

Con demasiada facilidad se tiende a identificar el carácter conflictivo y revolucionario del cristianismo con los conflictos y revoluciones de tipo meramente social. Poco se habla del poder transformador del cristianismo en el corazón y en la mente de cada hombre sea opresor, sea oprimido. Por esta permanente división de los hombres entre opresores y oprimidos, en algunos momentos surgen posiciones de colorido maniqueísta, aunque esta acusación no se justifica a propósito de la TL... como el marxismo, no es raro caminar hacia una excesiva idealización de los oprimidos (no como proletarios) y a un análisis poco matizado de la naturaleza conflictiva de la sociedad actual y de las causas que la explican. Parece que la purificación de la fe solamente se puede realizar cuando se acepta el análisis marxista de la realidad y el compromiso y la praxis revolucionarios. Quizás no se tiene en cuenta el

dinamismo intrínseco de purificación que posee la misma fe, en sí misma y en el seno de la comunidad eclesial. Es cierto que la fe actúa y se desarrolla en un contexto histórico y cultural concretos. Esto, además, no significa que la fe tenga que pedir prestado a una ideología determinada, los "instrumentos" para su propia purificación. Para el cristiano, lo que revela el pecado en toda su extensión es la pasión y muerte de Cristo. La gracia sana la naturaleza y la razón humanas, heridas pero no destruidas por el pecado, y permiten al hombre descubrir y apreciar plenamente el pecado en sí mismo y en todas sus consecuencias tanto individuales, como sociales y estructurales. Así mismo, que la liberación de Cristo tenga que darse siempre en acontecimientos históricos liberadores, no puede reducirse solamente a tales frutos... ella supera cualquier acto liberador indicando sus límites. Así pues, en el citado Exodo se lo debe tomar en la línea del Exodo de Egipto, de Babilonia y de la Pascua de Cristo y en su contexto primordialmente religioso leído a la luz de la Pascua. La conflictividad del relato bíblico no es de "clases" (ni es imperativa para una revolución actual determinada) sino enfrentamiento en tono de epopeya entre Yavé y Faraón. Israel pasa de un soberano político, el faraón, a otro no político, pero plenamente liberador: Yavé. A partir de ese momento, se abren perspectivas de una nación reedificada y con una misión nueva para todos. La acción de Dios en la política, en sentido estricto fue más para relativizarla que para consagrarla.

c) En la eclesiología

1. *En cuanto a la identidad eclesial.* En la práctica se ve, en muchos militantes motivados a nivel de liberación, un complejo de inferioridad o de culpa ante el marxismo y de superioridad ante los hermanos en la fe. Todo lo que se tiene en la familia eclesial es cuestionable. Lo que proponen los próceres de la revolución es por sí mismo incuestionable, punto de partida indiscutible y criterio de juicio universal, irreversible.

No faltan los que se presentan a proponer posiciones nuevas, radicales, en nombre de la fe y de la Iglesia, mostrándose al mismo tiempo amargados y psicológicamente fuera de la expresión global de la Iglesia, en su forma histórica (finalmente la única que hoy puede tener). Si la Iglesia es un testimonio comunitario y no sólo individual, si la salvación incluye el adherirse a esa comunidad histórica a nivel de sacramento (LG 9), esos anuncios personales y aislados no son ningún kerigma, ni voz profética. Valen cuanto vale el que habla.

De esta misma perspectiva surgen entonces anuncios parciales, insistencias sobre puntos muy periféricos de la fe, que pueden tener, a pesar de todo, actualidad local. Es entonces poner un ladrillo más en la construcción, desconociendo el plano completo de

la obra... En el horizonte se perfila la amenaza de otra Babel pastoral.

Subsiste muchas veces la impresión de que la teología pierde su misión y modo de ser revelación vivida e interpretada "en" la Iglesia y "por" ella. Si la teología solamente han sido especulaciones abstractas y no históricas, si debe basarse solamente en la reflexión sobre la realidad histórica interpretada a la luz del análisis dialéctico y la praxis revolucionaria, entonces la tarea principal tal vez sería preguntarse nuevamente: qué es la Iglesia? Tal vez de aquí se emprenda el surgimiento de una línea eclesial muy subjetiva. Es el siguiente punto de estudio:

2. *En cuanto al subjetivismo eclesial.* Cada cual idealiza una Iglesia según sus medidas o sus tensiones (personales o sociales) inmediatas. Iglesia de coyunturas con textos tomados del Evangelio según la preeminencia de las necesidades polémicas o demagógicas. Quizás sin la exigencia de una conversión a la globalidad del Evangelio. Finalmente, todo se justifica con el raciocinio:

a) Existe una Iglesia del Espíritu que es fiel a Dios. Y una estructura institucional (la cumbre, la jerarquía) que históricamente está siendo infiel a Dios porque es infiel al pueblo.

b) Entonces el Espíritu queda con la base. Su fuerza, su poder y su eficiencia provienen de la base (aquí no faltan sacerdotes que proclaman públicamente que el poder eclesial jerárquico realmente proviene de las bases y con argumentos se propone la hipótesis de que mañana han de morir, como es evidente, todos los presbíteros y obispos. Para no desaparecer la comunidad eclesial, debe continuar celebrando válidamente la Eucaristía y ésta necesita un ministro consagrado. Entonces la comunidad elige e instituye válidamente sus ministros jerárquicos. En ese preciso momento se transmite el poder. Si lo puede transmitir en algún momento de la historia, también puede transmitirlo en el futuro... Todo lo demás es restricción de orden meramente jurídico.

3. *Subdesarrollo de la fe.* Se afirma ambiguamente que no existen una visión del hombre y de la sociedad que broten del Evangelio "la especificidad de la aportación cristiana no es algo anterior a la praxis". Bien, si esto significa que la fe cristiana no ofrece ninguna solución concreta y técnica, ningún camino o punto de partida, ningún proyecto histórico específico. Estaría equivocado si con esto se quisiese afirmar que no existe un valor cristiano previo y específico, fundado en una visión del hombre y de la sociedad, a partir de los datos de la revelación, que motiva y cualifica el mismo compromiso político (ver *Octogesima Adveniens* sobre la originalidad y profundidad de la aportación cristiana colocada no en términos de eficiencia o eficacia).

El conjunto de todas las actitudes anteriores obliga a permanecer con una fe completamente despojada, sin obras específicas, sin expresiones religiosas. Las pocas que quedan están confundidas con la tarea política. La fe se convierte en un dinamismo auxiliar, al servicio del compromiso revolucionario. Se comienza entonces a preguntar si no hay un vacío en la dimensión personal de la fe, y se cuestiona a nivel de conciencia individual y comunitaria:

En qué se cree realmente?

Qué proporciona la fe?

Qué importancia tiene la fe para cada uno y para la comunidad?

Qué sentido puede tener el anunciarla sin partir de los problemas actuales de los hombres?

Tales problemas dan oportunidad para el anuncio de la fe o la condicionan?

La fe que no está bien purificada (como la de la religiosidad popular) cómo entraría en la reconstrucción del mundo?

Por una parte se coloca la universalidad de la Iglesia como identificación con la mayoría, los oprimidos. Por otra, no se toma en serio la religiosidad popular como un valor de identificación de la fe de ese mismo pueblo (fe para purificarse, pero fe subjetivamente cristiana).

4. *En cuanto a la esperanza.* La esperanza pagana era una huida de la realidad, un engaño de los dioses. Lo que valía era el actuar del hombre, la ciencia.

En el Antiguo Testamento la esperanza pasa de promesa a cumplimiento. Dios hace un pacto con los hombres y tiene que ser fiel, algo limitado en el tiempo y en el espacio.

En el Nuevo Testamento se realiza el hecho de Jesús. Todo lo que esperaba, se cumple en Cristo. Ahora la esperanza es de cumplimiento a cumplimiento, o de realizado a nuevas realizaciones.

En nombre de la TL muchos, juntamente con los marxistas quieren hacer la síntesis entre la esperanza pagana (ciencia, técnica) y la israelita (realidad para ahora, del pueblo y para el pueblo) sin llegar realmente a una esperanza cristiana. Esta no huye del mundo pero tampoco construye aquí cabalmente el Reino. Cuando el hombre quiere alcanzar por sí mismo, por sus solas fuerzas, orientando sus esperanzas totalmente a este mundo, esperando en su total libertad lograda a base de esfuerzo en su clase, en su poder... en ese momento está esperando en un ídolo. La esperanza cristiana está ligada a la sacramentalidad de una comunidad específica, que nadie tiene poder para construir, porque es Dios quien da el don de pertenecer a ella, la Iglesia. Ella es el sacramento de salvación, mediadora visible de esa salvación.

La liberación de Jesús no puede ser plenamente adecuada por la liberación socio-política. Esta, por ser humana, ciertamente ya

pertenece a la liberación de Jesús (se salva el hombre que se abre a Dios y a los demás, aunque no tenga de ello una conciencia clara").

5. *La caridad en términos de lucha de clases.* Para muchos, la meta del compromiso político sería una realidad socialista, abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Esto no será posible sin conflicto. La Iglesia está de parte de los oprimidos, por imperativo de la caridad teológica.

Aquí las posiciones más ponderadas de la TL no sobrepasan.

"La TL no se siente llamada a proponer caminos científicos para la solución del problema de la dependencia, ni a patrocinar opciones ya tomadas. Parte de un hecho, existe la violencia. Entonces se coloca el problema de cómo ser cristiano en tales circunstancias...".

"La TL no propugna lucha de clases, ni la violencia, pero acepta el "requerimiento" que le coloca en una realidad de hecho, en la cual los cristianos tienen que evidenciar su fe y para la cual se encuentran totalmente desprovistos". Se dice que la violencia no hace parte de la revolución, pero habitualmente la acompaña, provocada por la resistencia del sistema, pues nadie cede sus privilegios a no ser por la fuerza. Entonces la lucha de clases ya existe y es por lo menos lógica. Preguntamos si es también justificable?

Según nuestro parecer se está presionando a la Iglesia a aceptar la intuición básica del marxismo, a la lucha de clases viendo en ella:

- a) una realidad de la sociedad actual que nadie inventó o es cogió;
- b) el camino para solucionar Injusticias e iniquidades.

De aquí surge el problema de la unidad eclesial como señal de conversión para el mundo, como don de Dios y proceso de la misma comunidad eclesial, a través de un servicio muy específico, el del ministerio jerárquico.

De hecho, la Iglesia ya tiene una unidad real, aunque imperfecta. Ella, como dice la *Lumen Gentium*, n. 1, es en Cristo, como un sacramento, señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano. Los ministros jerárquicos son principio y fundamento visible de la unidad de la Iglesia Universal y de las Iglesias Particulares (LG 23).

Por el contrario, muchos actualmente colocan la unidad como cuestionamiento de compromiso revolucionario o no y ésta exigencia llega hasta el nivel Eucarístico de la misma comunidad eclesial. En efecto se afirma:

1. "Los pecadores sociales tienen que ser excluidos de la Eucaristía. Oprimidos y opresores no pueden comer del mismo pan, sin una conversión estructural".

2. Imposible reunir en una misma comunidad eclesial de base, personas que hacen opciones políticas diferentes y opuestas (como desarrollistas y revolucionarios). Cualquier caso que se verificase en la práctica, contrario a esta disposición, sería excepción tolerable y pasajera...".

Entonces deben existir comunidades eclesiales (de base) para grupos de un partido y para los de otros partidos.

Nos parece oportuno proponer otras posiciones:

—El dinamismo de la historia es la pascua de Cristo que acepta en sí la lucha de los hombres.

—Existen conflictos, pero mucho más fuerte que ellos es el deseo de reconciliación, de llegar a un período en que la confianza entre los hombres sea fundamento común de la sociedad.

—Período en que se pueda olvidar, perdonar, comenzar de nuevo, convertirse. El motor de la historia no es la antítesis, la lucha, sino el encuentro, el perdón, la reconciliación, la síntesis de todo, que es el amor y no la lucha. El conocimiento de ser persona es el primer paso para su comprensión como miembro de una sociedad, como ser social. Es preciso tener en cuenta que sin ser persona no se es miembro activo, persona libre y creadora de una sociedad. Todo acto que realiza la criatura debe continuar con la característica del acto creador de Dios, abrir hacia la comunión. Individualmente el hombre experimenta la gracia y el pecado según su adecuación al acto creador.

—Detrás de toda lucha cuando ella no termina en total destrucción del adversario o su esclavitud sin libertad, existe la convicción de la necesidad del otro (ya no como contrario). Se confía en el vencido dándole la oportunidad de existir. Por eso aparecen los acuerdos, que son el testimonio del deseo de confiar en el que antes era contrario. Sin esto el mundo sería un permanente exterminio o esclavitud de los contrarios (a nivel del mundo, de país y de familia). Entonces llegaríamos a la total limitación de cada uno, a su incapacidad de perfeccionarse. Por esto el deseo de desarrollarse, de progresar, de comunicarse, de hacer una nueva sociedad se basa en el perdón y en la reconciliación, en el olvido de las insidias pasadas. Detrás de las luchas, de las relaciones económicas existen relaciones más simples, más originales, más esenciales, el deseo de ser mejor, de ser perfecto, que pide relaciones de sujetos libres. En el dinamismo de la vida social hay siempre una búsqueda de solidaridad, de comunicación, que es condición, de posibilidad de toda actividad política y social. Sin este dinamismo fundamental el mismo conflicto no podría existir porque en definitiva está movido por el deseo de reconocimiento mutuo.

—Además, reducir la historia al movimiento de la lucha de clases no se puede aceptar tranquilamente como científico. La lu-

cha por la justicia en AL no se identifica necesariamente con la lucha de clases.

—El análisis de la lucha de clases deja en la sombra el hecho de que las relaciones de poder y de violencia tienen su origen en una ruptura nativa más profunda en el hombre y se descuida el punto fundamental cristiano, la paternidad de Dios y la fraternidad de los hombres. Pueden existir dificultades, pero en definitiva todo es problema de una misma familia que está marcada por la creación, por la redención en la sangre de Cristo nuestro hermano, que muere precisamente para realizar la comunión entre los suyos y superar todo lo que es división.

Este Dios continúa interviniendo en la historia. No se puede olvidar el valor y el sentido del sufrimiento intercesor, de la oración, del amor a los enemigos como auténtico desafío evangélico. La preferencia evangélica por los pobres no significa exclusión de los otros. La comunidad eclesial tiene su papel de convertir los pecadores y comprometerse por su conversión.

—La opción de la fe debe ser mayor que la opción por un partido político. Entonces no se puede pensar en Comunidades Eclesiales auténticas con personas que excluyen los miembros de otro partido, o los pecadores sociales, cuando estos están dispuestos a la conversión.

La Eucaristía significa y es causa de unión. Es una celebración de peregrinos, de personas en proceso constante de conversión. Es unidad en tensión, unidad de reconciliación.

—Sería una comedia desinteresarse de lo que se celebra simbólicamente. Sería una tragedia no poder jamás, entre militantes opuestos, afirmar conjuntamente ante el mundo, en un momento de alegría, que llegará el instante en que los enemigos se tornarán compañeros y los adversarios se reencontrarán como hermanos.

2. Nivel socio-político

La crítica a nivel socio-político está por cuenta de otros trabajos de este encuentro. Anotaremos solamente, que se divulga como científico un diagnóstico de realidad con muchos elementos ambiguos. Aunque la TL no se identifique con todas y cada una de las ambigüedades del análisis científico por el cual optó, comprobamos que tampoco ha colaborado mucho en el sentido de una crítica más exigente sobre la misma. En efecto:

a) Se coloca como punto de partida que el subdesarrollo no es cuestión de atraso sino de marginación, algo como un grado menor del desarrollo, o la otra cara de éste. Sería como el otro platillo de la balanza: el elevarse de uno es causa de que baje el otro. El desarrollo sería entonces la causa del subdesarrollo. En el caso de AL, el subdesarrollo está causado por la sociedad capitalista.

b) Para conocer la sociedad en sus tendencias y causas se debe usar como instrumental un análisis dialéctico-estructural que permite ir a las causas de los mecanismos de dominación y consecuentemente de subdesarrollo. Lo que significa explicitar todos los componentes de la infra-estructura y de la super-estructura del poder y las implicaciones de una opción estratégico-táctica. Una vez identificada la dominación y la dependencia capitalista en AL (análisis) se debe desarrollar una serie de actividades destinadas a superar esa servidumbre (praxis) y no sólo mitigarla. La primera actitud sería auténticamente *revolucionaria*. La segunda, *desarrollista*.

c) La Iglesia, pastoralmente tiene que pasar de una neutralidad cómplice con los poderosos, a un compromiso revolucionario-político (comprometerse con los dominados).

Ahora bien:

—El hecho de la dependencia es una cosa y la "teoría de la dependencia" es otra, muy *discutible*, principalmente por atribuir fenómenos sociales tan pluralistas y complejos, a una causalidad no sólo agravante sino casi única y absolutamente determinante: el capitalismo.

—El análisis dialéctico y su correlativo operacional (praxis) no se toma en algunos de sus elementos sino de modo global, lo que obliga a llevar junto el universo mental (cuadro referencial) en que fue pensado y que funciona como sus premisas lógicas. Además, no es un instrumento absolutamente neutro, sino que viene marcado por la cosmovisión y la utopía unida al sistema del cual es arrancada. Ambas cosas condicionan como aplicación, una determinada "ortopraxis", por el postulado mismo de su eficiencia histórica.

—El dilema entre la situación lamentable (dominadora) y su realidad nueva puede ser algo lógico como concepto crudo o teorización de la realidad. Falta preguntar si también es tan evidente como la realidad objetiva... Una respuesta afirmativa a esta cuestión sería fruto así mismo de lógica o de ideología?

—La actitud de la Iglesia en el pasado en relación a los oprimidos puede realmente ser globalizada como *siempre de parte del opresor*? Cuándo su omisión es pecadora y cuándo no? Este mismo análisis histórico no está demasiado simplificado y recalcado en un sentido?

—El actual compromiso político eclesial que se postula, va en una línea de política en sentido amplio (busca el bien común y la justicia), o en sentido estricto (conquista, ejercicio de distribución del poder)? No se intenta hacer de la TL una teología justificativa y de patrocinio?

—En efecto, la necesidad de un compromiso político se deriva de la misma fe cristiana que tiene necesariamente que encarnarse en la historia. La necesidad de un compromiso revolucionario para la construcción de la sociedad socialista se deriva del análisis científico, dialéctico de la realidad histórica... Así los diagnósticos de la realidad pasan a ser determinados por una ideología determinada a "priori". El diagnóstico es indiscutible... No estará siendo una aceptación muy fácil aunque no plenamente consciente o explícita de la teoría marxista del capital y de las relaciones de producción, lucha de clases, transformación de la sociedad mediante el poder de los oprimidos, lucha ideológica y revolucionaria cultural, etc...

La sociedad capitalista (y americana) sería la fuente y el origen de las tendencias dominadoras y opresoras, causa de la resignación e inercia de los oprimidos...

3. Ingenuidad y manipulaciones

En muchos grupos entusiastamente comprometidos en la línea de la TL se notan señales de ingenuidad:

a) A partir de un sincero esfuerzo liberador, se supone muy rápida y gratuitamente, que los oprimidos y "lo" político, están ya en estado de "justicia original", aunque en situación de injusticia social... Ambos, oprimidos y "lo" político son bien intencionados, buenos, etc. y para conseguir un resultado salvador, de compromiso entre la fe y la realidad, a la que tienen que adaptarse es solamente la fe (la Iglesia... los cristianos...).

b) No se cuenta suficientemente con la realidad del pecado y por eso se entra con la generosa disposición de conseguir cualquier alianza. Existe mayor alarma contra los pecados que contra la pérdida de criterios evangélicos. Una posible frase de reconocimiento del esfuerzo nuevo de los cristianos, venida de otras áreas, por más ambigua e interpretativa que sea la cita, se toma luego como veneración y respeto y se niega a la reflexión seria de otros hermanos en la fe (así la divulgada afirmativa del Che Guevara: "Cuando los cristianos se atreven a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible..." y nadie pregunta cuál será el nuevo dueño... con qué principios... para qué metas...?).

c) Se pide el compromiso de los cristianos en un proceso revolucionario, sin mayor lucidez sobre el modo de orientarlo y controlarlo. Se ignora el principio fundamental de la estrategia política del comunismo que hace alianzas con otros hasta conquistar el poder. En una segunda etapa establece su dictadura exclusiva. Tantos llamados a la acción parecen no haber sido hechos por per-

sonas de acción, conscientes de todos los condicionamientos y complejidades que esto implica... tal vez eso mismo revela aquel entusiasmo incondicional de las conversiones recientes.

Por otra parte,

a) Hablando del hombre de AL no siempre se menciona la verdadera dimensión del mismo y la raíz profunda de sus opresiones. Se insiste más respecto a lo libre "de", sin pensar concientizarlo a propósito de lo libre "para".

b) Se hacen más denuncias que elaboraciones, y muchas veces con métodos que condenan a los propios opresores. Es urgente una actitud más creadora, que pase de la preocupación de destruir, a la de construir. Que provoque mayor preocupación por fortalecer las piernas, que por destruir las muletas, consciente de que no se puede arrancar la cizaña hasta que el trigo se haya recogido. La mejor protesta cristiana es la edificación de algo nuevo.

Síntomas de manipulación.

1. Hacer de la reflexión teológica una especie de patrocinio de un método de análisis, una determinada praxis, un sistema social... Hay una casi identificación entre la fe cristiana y la acción política en el sentido estricto de la palabra (tomada como manipulación y ejercicio del poder).

2. Se arma un raciocinio "lógico" a partir de la fe:

—No existen obras específicas que expresen la fe. La verdadera fe se expresa en el compromiso con los hermanos, principalmente los más oprimidos.

—Hoy ese compromiso es político.

En AL esa política es revolucionaria.

—Esa revolución es marxista, preparando una sociedad socialista (se debe ir al socialismo a través del marxismo, único caminar científico).

—La Iglesia debe gastar su fuerza histórica en preparar, apoyar, encabezar, realizar la revolución (es una exigencia de la fe liberadora).

—La jerarquía debe ser un grupo de presión para ese análisis y praxis (incluye históricamente la lucha de clases).

—El encuentro entre la fe comprometida y la situación histórica tiene que ser inevitablemente la revolución en cuatro etapas: revolución interna de la Iglesia, en sus estructuras sociológicas; revolución de la teología; teología de la revolución; revolución de la sociedad.

Nos parece que podríamos colocar otros puntos de vista:

—Este raciocinio reduce la liberación a una revolución, como proceso por sí mismo redentor.

—Reduce a una forma determinada de revolución: la marxista (no se piensa en otra posible).

—Se identifica muy rápidamente al hombre nuevo de la revolución con el hombre nuevo de la salvación.

—La TL se empobrece, pues como cualquier teología, también la TL tiene que ser universal y no exigir una única opción posible.

—Hay así una manipulación de la fe que tiene que terminar en un objetivo único, sin cuestionarlo. Entonces se adora el ídolo del momento. Revolución y liberación no se identifican simplemente. El juicio histórico sobre la revolución actualmente en AL ya puede ser ideologización.

—Hay imposición de una minoría intelectual y política al gran pueblo, pues no se ha establecido todavía en este sentido un proceso educativo, auténticamente liberador. La urgencia de la eficacia política pide actitudes inmediatas y no se puede esperar de una base social que avanza muy lentamente. Entonces se habla por ella. Y se pide que pague después el precio de esos compromisos. Esto pasa a ser imperialismo ideológico.

No tendremos una auténtica TL sino cuando los mismos oprimidos puedan levantar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios. Ciertas ideologizaciones se piensan "para ellos" y no "por ellos" y "con ellos".

Respecto al compromiso de la jerarquía, es oportuno recordar lo que decía un prelado de AL: "cuando se pone en jaque al sacerdote para que se comprometa en la lucha política, se supone implícitamente que él solo será liberador tanto cuanto coincide con la estrategia de este o aquel movimiento de liberación... La verdad no es que Jesús, la Iglesia, el sacerdote sean liberadores tanto cuanto coincidan con el movimiento de liberación política de turno... la verdad, es que cualquier movimiento, asociación, persona, situación, país, etc. que pretenda ser liberador, lo será tanto cuanto coincida con la liberación que nos ha dado Jesucristo, y esa coincidencia o no coincidencia tiene ahora un testigo y un juez para conocerla y concretarla... la inserción del sacerdote en un movimiento político en AL significa la desaparición simple y total de la base de la visibilidad del sacerdote como agente de una liberación diversa de la política, inadecuadamente diversa".

Todo esto está llevando a muchos grupos a un *progresivo encerramiento* sobre sí mismos por falta de sincera autocrítica sobre sus categorías, metas, instrumentos y métodos... con el consiguiente riesgo de pasar a ser ideología de un sector y no teología.

Pueden servir como examen de conciencia para esa autocrítica, algunos puntos como los siguientes:

—Intellectualismo.

—Revolución verbal, con cultura de lenguaje, cabalística, mágica que se piensa eficaz por sí misma.

—Culto de personas y de esquemas. Sentido de absoluto y definitivo en lo que se propone, sin esclarecer lo que era la hipótesis y la exigencia de la fe.

—Euforia grupal con elevado auto-concepto y bajo concepto de los demás hermanos en la fe que no tienen la misma ideología. Autosuficiencia.

—Tendencia al martirologio propio y a los "fioretti".

—Gestos de auto-afirmación (documentos, protestas solemnes).

—Manipulación de personas, para que se lancen con plataformas sin el cuidado de concientizarlas sobre los posibles fracasos y sin la caridad de respaldarlas en la derrota.

—Agresividad respecto a los adversarios al mismo tiempo que se sufre mucho individual y comunitariamente al recibir idénticas agresividades.

—Olvidarse de vivir lo nuevo que se quiere realizar. No ofrecer una muestra y garantía de la liberación que se proclama para los demás.

—Quemar personas, no por lo que dicen o hacen, sino por lo que representan a la cabeza de los "liberadores". Entonces no se les permite el derecho de defensa, porque no hay de qué defenderse...

IV. CAMINOS DE COMPLEMENTACION PARA LA TL

1. Colaboración de otras disciplinas

El destino eterno de todos y cada uno de los hombres tiene sus raíces en la realidad concreta de lo temporal y de la historia. La salvación, como liberación total del hombre, incluye la realidad concreta y estructural del mismo. El colabora con su vida y pensamiento para entender y divulgar su fe. Los diferentes teólogos de la historia se sirven del instrumental intelectual de su tiempo, para explicitar la revelación. La colaboración básica de Tomás de Aquino en la historia de la teología fue la de haber hecho el encuentro entre fe y razón, a través del encuentro de aquella con la filosofía aristotélica, por medio de la elaboración árabe. No fue un encuentro de la fe y Aristóteles. Ni se podría concluir que su filosofía era una maniobra del aristotelismo o islamismo internacional...

Después de Tomás de Aquino, la teología continuó siendo, al menos en parte, una confrontación entre fe y razón filosófica en diversas filosofías. Así en Rahner, por ejemplo, es fe y razón existencial personalista. En la época de Tomás de Aquino la razón disponía casi exclusivamente del instrumental filosófico, y de él se sirvió el santo. Hoy, otras importantes ciencias humanas como la sociología, la psicología, tienen mucho que aportar en la explicitación y crítica de la fe. La TL se vale de esas posibilidades, especialmente de las elaboraciones de orden socio-político-económico, para enriquecer la presentación, intelección y "divulgación" de la fe. Ciertamente les falta todavía la incorporación adecuada de las conquistas de otras disciplinas como:

Sicología. Por ejemplo en sus consideraciones sobre cibernética del encuentro humano; reacciones sub-liminales; sicosis individuales y colectivas; sicología del oprimido y del opresor; sicología del "caudillo"; mimetismo comunitario; complejo de culpa en las colectividades religiosas; el triunfalismo partidario y la sublimación a nivel del inconsciente colectivo, etc.

Sociología. Por ejemplo, las espasmódicas revoluciones de AL; el "caudillismo" histórico y su toma del poder; el caudillaje primitivo de razas euro-asiáticas; el segundo caudillaje afro-europeo; la religión como "tapón" o como fermento social; el misticismo de las tierras flageladas; la ausencia de líderes religiosos nativos (clero) durante 500 años, sin menoscabo de pertenencia a la Institución; incapacidad de la comunidad para mantenerse económicamente a nivel de misión y las obras suntuarias y faraónicas de la institución eclesial...

Filosofía. Por ejemplo, concepto en AL, de hombres, tierra, revolución, familia, comunidad, cultura, patria, religión, trascendentales, "utopías", etc.

Ciencias bíblicas. Reintegrar bíblicamente fe y praxis. Enfrentar con mayores exigencias hermenéuticas grandes temas bíblicos como creación, Exodo-Pascua, dimensión profética de la Escritura en la actualidad, carismas, cristología ligada a eclesiología, la comunidad local como sacramento de salvación.

2. Integración de la TL a nivel de CEB y religiosidad popular

a) Aspectos de oportunidad histórico-pastoral de la CEB

La TL necesita de cuadros intermediarios entre la elaboración teórica y la sociedad humana concreta que debe vivir aquella fe liberadora. Cuadros que le permitan explicitar en términos pastorales, vivenciales, la fuerza de su intuición renovadora un vivir comunitario eclesial que fuerce el lenguaje y una experiencia a nivel de la vida eclesial local que lleve las bases a establecer realmente su proceso liberador con conciencia y participación.

En efecto, todos los movimientos e ideologías, las "derechas" y las "izquierdas", saben desde hace mucho tiempo, que la penetración profunda y eficaz en la realidad humana social, la misma sobrevivencia de los sistemas, depende de la creación de células básicas que:

- encarnen a nivel de conciencia histórica la participación en las metas, programas y proyectos de la ideología adoptada;
- coordinen la acción de los miembros y promuevan interacción de los mismos, permitiéndoles asesoría, revisión y creatividad;
- ponerse al servicio de la masa que en general es lenta, conservadora, emocional y poco perseverante.

Eclesialmente, la TL, so pena de evaporarse tiene que conseguir su asimilación a nivel de las Comunidades Eclesiales de Base y llegar por ellas a concientizar la religiosidad popular.

b) Originalidad de las CEB

Para los cristianos la CEB es una organización original del pueblo peregrino. Es la misma Iglesia a nivel de acontecimiento salvador. Es lugar, hábito y ejercicio de concientización popular. Es la Iglesia edificada a partir de los menores y más insignificantes miembros, autenticada por la legítima sucesión apostólica. Es también una respuesta a una exigencia histórica muy concreta, cual es la de vivir como hijos de Dios y hermanos entre sí, por Cristo, en el don del Espíritu. Esto es algo extremadamente actual, porque el marxismo, por ejemplo, galvaniza millones de hombres y de energías jóvenes en AL con el ideal de una fraternidad humana que no tiene padre... Por eso la historia coloca a los cristianos nuevamente como catecúmenos, obligándolos a redescubrir y vivir la originalidad de la fe liberadora.

La CEB, como Iglesia, re-coloca la realización del hombre en comunidad, no como algo meramente agregativo, sino como compromiso de fe, de amor por Cristo, como anuncio a los hombres, en línea de prioridad profética, polaridad eucarística e inserción histórica. Sus criterios:

1. *tradicionalidad:* fidelidad a la Revelación, al Magisterio vivo;

2. *historicidad:* fidelidad a la realidad, teniendo en mira la concientización de las personas a partir de los diferentes medios humanos, sensible a cualquier tipo de opresión. Profetismo en el cual la Iglesia permanece realmente insegura, porque no puede establecer "modelos" a priori;

3. *evolución:* fidelidad al Espíritu. No es parroquia renovada. Es experiencia nueva que asume la visibilidad y la invisibilidad de la Iglesia (santidad y pecado, bellezas y miserias de las diferentes encarnaciones históricas de esa comunidad llamada Iglesia).

c) La religiosidad popular

La fe sostiene la solidaridad humana. No rompe la comunión con nadie, pero favorece a los pequeños que en AL son actualmente una multitud, la mayoría. La comunidad eclesial, desde su expresión de base, actúa como una diaconía en favor de la gran masa despersonalizada, para que todos los hombres tengan oportunidad de participar en el proceso histórico y colaborar conscientemente en su liberación integral.

Merece dedicación especial la religiosidad popular, para ser incorporada a la gran comunión, a través de la captación y desdramatización de sus símbolos, lenguaje, categorías, temas. De hecho, esa RP conserva en AL cierta legibilidad del signo eclesial, signo diluido, ambiguo... por ejemplo la vivencia masiva de valores de catequesis como amor al prójimo, acogimiento, respeto a los santos y al Santísimo Sacramento, exigencia del perdón de la reconciliación, de la penitencia, de la oración, sentido de estar de algún modo en la Iglesia... son para ellos tradiciones y explicaciones de su adhesión al Pueblo de Dios (ni por un momento se sienten fuera de la Iglesia). Es verdad que la religiosidad no es la fe, pero la religiosidad de nuestro pueblo lleva en sí misma una fe no purificada que no se puede despreciar.

Frente a todo esto la CEB es el punto de convergencia del itinerario de la fe en AL. Es experiencia concreta de vida de fe en comunión. Por eso representa un importante lugar teológico. La pastoral de la TL debe considerar que la teología está viviendo esas CEB en AL. No lo que deberían vivir, sino lo que realmente enfatizan en la práctica... aunque sea una fe intermediaria entre la edad adulta cristiana y el paganismo... porque esa es la realidad de la cual se debe partir; inútil pensar en otra.

d) Aspectos de contenido teológico-pastoral

1. *Puntos para subrayar.* En su visión teológico-pastoral la TL debe reubicar con mayor luz la temática de la creación, de la cristología y de la revisión eclesial.

A título indicativo, casi como lluvia de ideas, recomendaremos:

A. Reubicar con toda su fuerza la reflexión sobre el primer acto salvador-liberador de Dios que es la creación del hombre, pues cada uno, individualmente, fue fundamentado en su existencia por un acto creador de Dios que es don gratuito —que abre perspectivas para la comunión con Dios y los demás—, que libera colocando al hombre al servicio de la liberación integral de todos.

De ahí todo lo que libera verdaderamente al hombre debe conservar esas características de acto creador: implica, entonces:

De parte de Dios: acto libre, por el cual Dios comunica gratuitamente algo de su vida al hombre. Acto que inaugura un vínculo

de Dios con los hombres en línea de amor (Dios Padre, familia divina...).

De parte de los hombres: dependencia exclusiva ante Dios, sentido de su trascendencia. Acogimiento al don del Padre como una invitación a una alegre y activa comunión con El, con los demás hombres, comunicándoles los dones recibidos por la creación, al servicio de la realización integral de cada uno.

Estas actitudes de amor y servicio efectivo ayudan al hombre a superar el gran obstáculo de su realización: el pecado.

B. La liberación pascual de Cristo, algo único, inimitable, es al mismo tiempo don de Dios y conquista del hombre. Proyecto comunitario, pero que envuelve a cada uno personalmente. Dimensión actual que crece hasta la plena realidad futura. Es una original experiencia histórica que se manifiesta como liberadora a través de un acontecimiento que transforma la historia de los hombres para siempre, envolviendo y comprometiendo a todos en la vida y misión de una comunidad que Dios prepara pedagógicamente en el Exodo de Egipto y de Babilonia y que establece de modo sacramental a través del acontecimiento pascual de Cristo.

En efecto, desde mucho tiempo, con gestos y palabras, Dios habló a los hombres para concientizarlos por su reserva al llamado de comunión con el Padre y con los demás. En su pedagogía, Dios

—parte de realidades vividas por los hombres y las ilumina con hechos y palabras (cuestiona, abre nuevos horizontes para la vida individual y comunitaria);

—presenta al pueblo un dinamismo nuevo que incluye la realidad histórica y la plenitud futura de la utopía del Reino;

—se compromete con los hombres en una alianza liberadora y lo concientiza para descubrir su realidad de esclavitud, al mismo tiempo impulsándolos a verificar que es posible superarla. Indica el camino de la salvación que para llegar a una tierra nueva y a una nueva misión, supone el desierto y la cruz (Is 23,1; Jr 31,37; Lc 4,19-19; Ga 5,1; Rm 6,3-11; Col 2,12; Jn 8,32; Rm 6,18...).

A partir de Cristo la Pascua es una experiencia nueva y completa que se cumple en los "suyos". Dios y el hombre se encuentran definitiva y sustancialmente en Cristo. Por El todo encuentro auténtico con el hombre es encuentro con Dios. Todo encuentro auténtico con Dios es también encuentro con el hombre. En ninguno de dichos encuentros está ausente Cristo. El es el camino, el método, la puerta, el mediador. El nuevo cristiano está familiarizado con Dios y los hombres, dentro del compromiso histórico. Lo humano es el camino por el cual se expresa la revelación de la gracia de Dios, que exige la tarea histórica. La Pascua fue una experiencia real que los discípulos vivieron. Experiencia de Jesús y de su libertad, misión de modo totalmente nueva para los discípulos.

los, que se ven, entonces, comenzando a participar de esa libertad que es la de ser donación para los otros.

No es algo nebuloso, sino una libertad que incluye una salvación personal-social y cambio de estructuras (en la religión judía y en el mundo). Es libertad-servicio que ofrece una viabilidad inmediata, como también su plenitud colocada en una utopía segura en lo futuro. El equipo de coordinación de la comunidad de Cristo (jerarquía) en todos los niveles (mundial, particular, de base) se coloca especialmente en la misión de hacer que ese polo escatológico no pierda su fuerza liberadora.

La experiencia pascual de la Comunidad Eclesial no se separa de la realidad histórica, pero se realiza con ella y dentro de ella (de modo comprometido) se hace proceso, transformador de la historia del hombre como sujeto, en comunión con el don de Dios, caminando hacia la plenitud de su realización. Esto supone disponibilidad de la Iglesia para la constante evaluación de su modo de ser y recodificar las expresiones originales de su servicio en todo momento de la historia. Es lo que pretendemos indicar como:

2. *Consecuencias para las estructuras eclesiales.* No existe un ideal de Iglesia o de cristianos. Existirán tantos "modelos" eclesiales, como desafíos de la historia. Entonces se ve, a partir de esto, dos tentaciones permanentes:

la de hacer un modelo eclesial no histórico o

la de pensar en un modelo que habiendo sido eficaz para cierto momento, se cristaliza para todos los momentos.

La Iglesia, por lo tanto, debe cuestionarse permanentemente partiendo de la realidad social-global y no solo a partir de sus expresiones históricas, porque ella está al servicio liberador del hombre. Sucede que éste, muchas veces está dominado, impedido para desarrollar la vocación humano-social que Dios le dio. Este impedimento es el pecado (de personas, de comunidades, de estructuras y sistemas) y sus consecuencias. En AL hoy, esas opresiones son tanto más antihumanas, cuanto el problema social se transforma, siempre más en problema político globalizador y totalitario. La salvación del hombre oprimido está quedando unilateralmente en manos de estructuras y centros de poder de sistemas que se orientan por el deseo de lucro y el gozo de riquezas concentradas en manos de pocos que acaparan el poder económico-social-político.

Entonces la Iglesia debe ayudar al hombre a ser consciente de su situación y a liberarse plenamente. En esta línea, la Iglesia tiene que:

—superar el nivel de magia de las palabras para la verdad de la acción;

—hacer denuncias proféticas y pagar el precio de su compromiso;

—hacer una evangelización conscientizadora a partir de los pobres;

—cambiar su estilo global y de la vida de sus líderes coordinadores.

Esta coherencia entre la expresión institucional de la Iglesia y su realidad de misterio, pide constante validación y purificación que le permita presentar a cada generación y a cada momento de la historia la visibilidad total de su eficiencia sacramental. Punto de alarma y al mismo tiempo de desafío es lo que aparece hoy por el hecho de que grupos siempre más numerosos de sacerdotes y fieles, están viviendo su fe en situaciones de frontera. Son grupos que ya no consiguen integrarse en los cuadros pastorales eclesiales, que funcionan en la actualidad. No se sienten fuera de la Iglesia, ni sin compromiso con el Evangelio. Por el contrario, su situación "límite" les parece exactamente fruto de una fidelidad integral a la fe... Cómo superar la valla afectiva que siempre más los distancia del conjunto estructural eclesial de hoy? Cómo entender su testimonio? Cómo integrarlos en la "eclesiología" sin anular su profetismo?

Este problema, precisamente lleva a una mayor valoración del elemento carismático en la vida eclesial de hoy. Parece que la eclesiología debiera explicitar más la parte dinámica, para rehacer el equilibrio de una actitud que en los últimos años ha insistido mucho sobre el papel de la jerarquía.

Aparecerá, entonces, mejor la colaboración "profética", "carismática" que ya existe. Conviene leer lo positivo de esos mensajes cuestionadores aunque aparecen agresivos, sin gran visión de conjunto (los carismáticos son muchas veces conflictivos, unilaterales, radicales, etc., por lo mismo deben ser integrados, autenticados por una jerarquía que escucha humildemente lo que el Espíritu habla, aunque sea por boca de pecadores).

Verdad es que los profetas tienen también sus riesgos propios (enfermedad profesional):

De una parte, la resistencia a asumir las debilidades de la Iglesia en sus faltas pasadas y presentes, en sus errores y miserias, y olvidar que esas flaquezas eclesiales (reflexión también de las flaquezas de los mismos carismáticos) están enraizadas en la condición humana. Por lo tanto la fe cristiana no es un idealismo. Ella tiene conciencia del riesgo de su encarnación, y lo acepta realmente.

Por otra parte, los carismáticos nos concientizan para no consentir en las fallas (propias, individuales, estructurales...) que ellos están denunciando. Nos llaman a superarlas con prontitud y honestidad.

El llamado profético puede provenir de otros cristianos y también de hombres que no poseen nuestra fe, que con su misión y testimonio tratan de otras cuestiones, indirectamente nos alcanzan con un llamado que Dios nos envía.

Hemos escuchado por muchos lugares de AL voces respetables y siempre más insistentes que nos preguntan si ya no es el momento de la Providencia del Padre, para que se termine una forma de Iglesia institucional que proviene de otros tiempos, cuando se intentaba, a través de ella, ayudar a la visibilidad de la comunidad de los creyentes que se reunía en torno a Cristo Redentor, al servicio del mundo. Aquel tipo puede haber perdido, con el transcurso de los años, su fuerza y haber llegado a comprometerse con el poder opresor de la mayoría de los hombres. Esta es una pregunta que la Iglesia tiene que hacerse y responder con toda sinceridad, cueste lo que cueste. Lo importante no es estar ocupado en muchas obras, sino estar ocupado donde Dios quiere... De esta respuesta dependerá la conclusión —respuesta a propósito de la pregunta si la actual estructura no es pesada e inútil— desde los tipos tradicionales de parroquia hasta ciertos institutos educacionales, pasando por los planes de la pastoral e institutos superiores de liturgia, catequesis, etc.? Algunos suscitan la duda de si todo esto no es solamente entretenimiento de Obispos y sacerdotes, religiosas y ayuda económica de los fieles a una Iglesia auto-suficiente sin llegar a lo agudo de lo que sucede en el mundo... No será la nuestra una Iglesia que corresponde a una clientela de personas religiosas que agotan en sí el tiempo y el afán misionero en cuanto el conjunto de los hombres tiene contactos esporádicos con la misión eclesial y todavía esos contactos son predominantemente de estilo folklórico?

Para la vida religiosa, insisten otros, se debe suscitar, en la medida de lo posible, grupos de comprometidos que quieran llevar una vida evangélicamente peligrosa, con la Iglesia, con un máximo de vida ideal y un mínimo de estructuras (necesarias siempre...) sin angustias por el número de miembros, pues no se trata de buscar contingentes para servir a las numerosas obras ya existentes... Que estas, mientras duren, no enjaulen, sino liberten el Espíritu... y las personas.

Estas preguntas que hoy se van haciendo siempre más comunes y urgentes pueden ser minimizadas en su visión global, pueden ser cuestionadas, quién sabe si hasta rechazadas, pero tienen urgencia de ser escuchadas con honestidad. Así la temática de la liberación no llegará a ser un imperativo para los demás y un descomprometimiento para la comunidad visible de la salvación, en su vida íntima y en su realidad histórica... Que la liberación no se transforme, por falta de testimonio y autenticidad de sus profetas, en un slogan más, para el "consumo" de AL.

e) TL - Oración y contemplación

AL tiene mucho que desarrollar en la línea espiritual de oración y contemplación. Son elementos para explotar:

1. la vivencia de la gratuidad del amor, del don de Dios, como trascendencia exclusiva. A El vale la pena consagrarse en actitud de disponibilidad privilegiada. Don total del hombre, de su vida y futuro es el camino de las Bienaventuranzas, proyectándose en la perspectiva que Dios es el futuro absoluto del hombre. Vivir esta fidelidad en la fe, alegría y en la esperanza, es transformar en contemplación la propia teología de la creación.

2. La radicalidad de la liberación de Jesús es ante todo un don para vivirse comunitariamente, con El y los que El reunió en su equipo. La oración es una experiencia de esa gratuidad. Por ella se llega a la experiencia e intimidad de Cristo. La liberación hecha en la propia vida a través de la consagración de amor, (en su universalidad o singularidad, según la vocación matrimonial o celibataria); integración de la vida en el plan del Señor (obediencia); liberación plena al servicio (pobreza) son constantes oportunidades de contemplación de la obra del Señor en cada uno, en ese diálogo que es esponsalicio liberador.

3. El descubrimiento de la vocación eclesial depende también del nivel y del compromiso de las comunidades cristianas con el servicio liberador de los hombres hasta que los cristianos inventen un modo comprometido, comunicativo y contagioso del amor, principalmente para con los más abandonados, la raza despreciada, el país dominado, el grupo social oprimido. Donde la explotación y la opresión del hombre hace olvidar a Dios, brota la fe y la esperanza en aquel que va a arrancar de raíz la injusticia y traer en forma previsible la liberación total. Este es un modo muy concreto y actual de vivir la caridad:

—Actitud diaconal de abrirse a los hermanos explotados en el camino entre Jerusalén y Jericó y darles la presencia efectiva que les proporciona oportunidades y sentido de vivir. Internamente la pobreza es el riesgo (cruz) de estar siempre comenzando, en cada esquina del mundo, donde la injusticia se ha instalado.

—Exponerse a perder el patrimonio material o el prestigio de la Iglesia si ello significa apoyo al error (de personas o de sistemas). También en esta actitud espiritual la Iglesia no está terminada, completa. Ella siempre está comenzando, con pleno vigor del Espíritu, que torna nuevas todas las cosas...

ASPECTOS SOCIO-ECONOMICO -POLITICOS

1.

POLITICA Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Dr. Alberto Methol Ferré

"La corrupción de la justicia tiene dos causas:
la falsa prudencia del sabio y la violencia del poderoso"
Santo Tomás

I. LOS MOMENTOS HISTORICOS

La reciente teología latinoamericana de la liberación conmueve ya todo el ámbito de la Iglesia. Aquí tratamos en especial un aspecto, el más relevante, que atañe a la política. Tratamos de la Iglesia y el Estado, en su relación mutua, y en cuanto asumidos por la teología de la liberación. Política e Iglesia, que es sin duda un centro decisivo en las preocupaciones de toda esa vasta corriente latinoamericana actual de la teología de la liberación.

La teología de la liberación es cuestión fronteriza, y su fecundidad está aliada con su riesgo. Tillich nos recuerda que "la frontera es el lugar propiamente fecundo del conocimiento". La frontera es nueva y peligrosa, y por eso mismo polémica. Querer una frontera sin polémica es una contradicción, es la cuadratura del círculo. La frontera en sí misma no es signo de victoria ni acierto pero sí el ámbito donde se juega lo importante, lo urgente. Bienvenidas las polémicas teológicas en América Latina, donde antes estrictamente nunca las hubo. Aquí no me refiero a disputas de pequeños círculos, sino de algo que toma a toda la Iglesia en América Latina. Lo inaudito, felizmente, está ocurriendo.

Puntualicemos esta precisión. Se pueden anotar cuatro momentos relevantes en la historia de América Latina, que implican de algún modo graves polémicas de teología, que en el caso fueron siempre de teología política.

Primero: en el origen, con Fray Bartolomé de las Casas, se desencadenó en España una gran polémica teológica, cuyo lugar era el Nuevo Mundo. Fue un gran momento histórico, donde terciaron los Sepúlveda, los Soto, los Vitoria. Y esa polémica fue de una potencia singular, fundadora, inolvidable, y sin duda ligada íntimamente a la "praxis política". En rigor, fue una expresa discusión de teología política.

Segundo: en la mitad posterior del siglo XIX y principios del XX, es la polémica "ad extra" con el pensamiento del liberalismo triunfante, en la descomposición de la "Cristiandad Indiana". Pero esto no llevaría a replanteos teológicos radicales. Fue una polémica defensiva, repitiendo las mismas coordenadas que en Europa. Pero lo que estaba en juego era una cuestión central de teología política. En la relación Iglesia-Estado, dentro de lo tradicional, se distinguió entre "tesis" e "hipótesis". Una transición entre la situación de cristiandad y la situación literal. Tesis, unión de la Iglesia y el Estado; hipótesis, separación, la Iglesia libre en el Estado libre, según expresión de Montalembert.

Tercero: la otra instancia a retener en este siglo es la de las décadas 30 y 40, alrededor de la "nueva cristiandad" de Maritain, con participación activa de algunos latinoamericanos, en especial del argentino Julio Meinvielle o del chileno Osvaldo Lira, en nombre del "integrista", añoranza de la vieja cristiandad. En comparación con la anterior, fue una polémica "ad intra", que tocó a los católicos latinoamericanos, pero no a los que estaban fuera de la Iglesia. Es que, en conjunto, la Iglesia ya estaba relativamente marginalizada en los procesos latinoamericanos, no era protagonista que generara vigencias. Al "fuera" llegó más por sus consecuencias, por los nuevos partidos demócratas cristianos. Por un moverse diferente de la Iglesia, que buscaba su reinserción, en el sentido de recuperar vigencia, adaptándose a nuevas circunstancias, volvió a estar en el centro de esta polémica "Iglesia y Política", en especial la relación de "persona", "pluralismo" y "bien común". Se movió más en un terreno filosófico que teológico, y es como prolongación del momento anterior, pero en busca de un nuevo impulso.

Cuarto: ahora la polémica de la teología de la liberación, marca un nuevo giro histórico que, por su incidencia, e incluso la índole de algunos de sus temas, nos remite al escándalo inaugural de Montesión. Tenemos pues la ventura de participar en una nueva instancia creadora, que esta vez es la primera propiamente latinoamericana. Y no por incurrir en analogías tentadoras, hasta cabe

señalar que la teología de la liberación tiene entre sus contrincantes a muchos Sepúlvedas; por cierto, no todo aquel que disiente con ella, o siga otros rumbos, como es mi caso, será un Sepúlveda. Quede esto también claro. La historia no se repite, las metáforas no la sustituyen, y un paralelismo lineal llevaría a ocultar lo original de cada uno de los momentos. El hecho nuevo es que teología política se hace equivalente a teología, sin más, y que lo latinoamericano ingresa como una dimensión de la misma reflexión teológica. Parece ser, entonces, una crisis más radical que las anteriores. Sobre el significado histórico concreto de la teología de la liberación haremos las debidas reflexiones hacia el término del trabajo.

II. LA PERSPECTIVA

Y bien, por dónde empezar? Cómo empezar? Quién es el interlocutor? La teología de la liberación como toda corriente histórica encierra excelencias, promotores, divulgadores y papagayos. Pero algo se juzga teóricamente por lo que le es mejor y no peor. No es correcto juzgar al tomismo por sus papagayos, al marxismo por sus papagayos, aunque estos tienen siempre valor de síntoma social. Descartemos pues lo peor, para centrarnos en lo mejor de la teología de la liberación. Pero en lo que es mejor no hay uniformidad, ni mucho menos.

La teología de la liberación es corriente, no "escuela". Es más bien un conjunto de convergencias, que no dominan claras divergencias. Basta nombrar al peruano Gustavo Gutiérrez, al brasileño Assmann, a los argentinos Dussel y Scannone e incluso a Lucio Gera, para percibir abismales diferencias. Sería un abordaje legítimo hacer el mapa de sus tendencias y preocupaciones dominantes. Es algo muy delicado, y el riesgo de tomarlos a bulto, expone a sacar "puntos promediales" que, aspirando a representar a todos no hablen de ninguno en particular. Un interlocutor promedial puede exhibir a nadie, y con nadie no hay diálogo. Podemos escabullirnos todos. O podría involucrar un apresuramiento injusto. Así, a pesar de su limitación, que es otro riesgo, para sencillez conviene elegir un interlocutor bien individuado. Y de tal modo que sea el más importante, el más influyente, y por eso el más "representativo" en lo posible de la teología de la liberación. Y ese no es otro que Gustavo Gutiérrez, que en rigor es el creador de la teología de la liberación. Un Gera no está tan difundido. Un Dussel está emergiendo, pero todavía no es determinante. Un Assmann quizá esté liberado de la Iglesia Católica, y su pensamiento es crítico parasitario, en un "hacia" vivaz e indeterminado. Aquí estamos

en la frontera de los que profesan la fe católica, no del otro lado. Por tanto, lo más indicado es fijar el núcleo de nuestra cuestión en la teoría de Gustavo Gutiérrez. El diálogo, creemos, será así más fructífero, más responsable por más concreto. Bajo su regla de oro, de validez permanente, enunciada por Aristóteles: "Amigo de Platón, pero más amigo de la verdad".

A nivel teórico, conviene mostrar ciertos presupuestos, para economía y autenticidad del diálogo. Me atrevería a adelantar que comparto la intencionalidad profunda de la teología de la liberación, por lo menos tal como la entiendo, aunque mis posiciones teóricas difieren. Justamente por ahí tomaremos el camino de los discernimientos. Será un método comparativo y significativo, pues considerándome un "tomista silvestre", sin academia ni seminario, me siento inserto en la tradición teológica y filosófica más "clásica" en la Iglesia. Más bien un fronterizo que redescubre a los clásicos, que un clásico esforzándose por alcanzar la frontera. Por tanto, Santo Tomás y la escuela no son responsables de mis dichos. Que un laico sostenga una tradición que tantos clérigos abandonan, es divertida paradoja de Chesterton; a él le hubiera encantado que los laicos salvaran a Santo Tomás de los clérigos. Y la teología de la liberación parece cuestionar algunos elementos básicos de la teología clásica. Recurrimos entonces a la confrontación con la tradición tomista, método privilegiado para establecer claros discernimientos dentro de la Iglesia, por razones obvias, ya que las afinidades y diferencias saltarán a la vista, y se podrá percibir mejor qué es lo nuevo o no, qué abre otros horizontes, etc. Lo nuevo emerge aquí de su cotejo con lo clásico, y a veces relega a lo clásico a la vejez, pero también puede hacer ver la novedad de lo clásico, sus potencias escondidas, olvidadas, renovadoras. Puede haber un servicio mutuo. Es un modo de facilitar el intercambio. El tomismo, que tuvo y tiene tantas vicisitudes, tantas vertientes distintas y aún contrarias (fueron tomistas Fray Bartolomé, Vitoria, Maritain, Meinvielle...) no es una totalidad acabada, y su crítica y autocrítica es indispensable para su progreso, acorde con las exigencias que la vida de hoy nos plantea.

Se hará pues una reflexión crítica sobre la teología de la liberación. Un juicio de opinión, dada la índole de la materia. Un grado de conocimiento probable, no necesario. No estamos aquí, como en las matemáticas, en una ciencia demostrativa, exacta, sino en un campo más fluido, más incierto, como es el que atañe a las varias denominaciones de ciencias humanas, sociales, morales, políticas. Por otra parte, criticar no es refutar. Crítica y refutación no coinciden necesariamente. Puede haber refutación, pero es ante todo, y previamente, un buen calado de los problemas planteados, de sus razones, de sus oscuridades y pistas incitantes, o todavía no desbrozadas, y también de saltos que hilan términos que sentimos como justos, pero donde no se perciben sus media-

ciones. Puede ser una adecuada localización de dudas, de incertidumbres. De omisiones significativas, no porque no se trate un determinado problema —de esas omisiones no se salva nadie— sino de aquellos que puedan ser consecuencia de ciertos planteos, y que sirven para mostrar la índole del planteo. En fin, no hay diálogo que no sea crítico, y aquí se trata de dialogar. Además, la teología de la liberación es una teoría en gestación, está en sus primicias y tanteos, en movimiento, ni siquiera muy desarrollada. Por eso, el espíritu de la crítica quizá redunde en contribución, si suscita mejores precisiones y mayores desarrollos.

Nos moveremos en dos planos, no separables: el de los principios teórico-prácticos y el de la evaluación de la circunstancia latinoamericana, y su modo de ligazón recíproca. Estas dos dimensiones son consustanciales al pensamiento de Gutiérrez, que pertenece al orden de un "conocimiento prudencial", de lo singular histórico. Para guardar un desarrollo didáctico, comenzaremos por los principios y terminaremos en la situación latinoamericana. Esta división no será rígida, pues la índole misma de la teología de la liberación exige el tránsito continuo de uno a otro.

En el orden de los principios, nuestra preocupación central será, como primera parte, presentar esquemáticamente la posición global de Gutiérrez. La secuencia lógica de la estructura intelectual de su óptica fundamental; y como segunda parte lo relativo a la política —y aquí aparecerá lo relativo a la situación histórica latinoamericana— con lo que creemos completamos nuestro tema al nivel de la práctica, en el orden fáctico. La desembocadura final será la posición de los términos de base en que debe plantearse la relación Iglesia y Estado o Política.

III. LA SECUENCIA TEORICA DE GUTIERREZ

La obra de Gutiérrez no es completamente conocida, pues el libro publicado, con tan grande difusión *Teología de la Liberación: Perspectivas* no refleja totalmente su pensamiento actual. Sólo muy limitadamente circulan algunas versiones de las numerosas conferencias de Gutiérrez, cuyo arte fundamental es hablado más que escrito. Dudo que el que sólo haya visto el libro, aquilate el alcance de muchas posiciones de Gutiérrez. Aseguro que el haberle oído algunas conferencias o haber visto versiones de ellas: *Marxismo y Cristianismo, Reflexión Teológica sobre Fe y Política, Evangelio y Praxis de la Liberación, Sobre Teoría del Conocimiento, Algunos aspectos teológicos de la situación del laicado y la Iglesia en América Latina*, me esclareció varias cuestiones planteadas en su libro. Por tanto, dejo constancia que no dispongo de todos los

elementos de juicio necesarios para apreciar la totalidad actual del pensamiento de Gutiérrez, que está en plena ebullición, aunque sí lo suficiente para arriesgar el ubicar el lugar sistemático de algunas cuestiones disputadas. Y esto me parece un esfuerzo de honestidad absolutamente necesario. No es conveniente aislar un tema particular, separado de todo su contexto teórico más vasto, pues se corre hacia el malentendido y la tergiversación. Por el contrario, debemos imbricarlo, pues así se presenta, situarlo en la totalidad teórica que lo sostiene y la circunstancia histórica que lo promueve. Más aún. No puede darse por sobrentendida esta totalización teórica, descontar que sea conocida por todos, pues se trata de un pensamiento nuevo, que se quiere nuevo. La familiaridad atmosférica que exista con esa nueva teología, no garante ninguna presunción de objetividad adecuada. Diría que todo lo contrario: asegura resonancias fragmentarias, imágenes distorsionadas, tópicos efectistas, pasionales, en pro y en contra. Entonces, si no nos formulamos metódicamente qué es ese pensamiento nuevo en su conjunto, cuáles son sus articulaciones y líneas de fuerza, habría un deslizamiento hacia juicios desparramados, violentando el sentido global. Lo intentaremos pues esquemáticamente, para claridad del diálogo y facilidad de rectificación. Esta síntesis me ha sido muy difícil, pues es una "reconstrucción" propia, de lo que pude hilar de muy diversas exposiciones. Queda pues a beneficio de inventario, sujeta a correcciones pertinentes.

1. La praxis histórica

No hay una exposición expresa de Gutiérrez respecto de la praxis sino a través de referencias de y sobre otros autores. Puedo pues entreverar los cables.

La praxis es la actividad humana. La totalidad de la acción humana. Es una actividad de transformación, una tarea de transformación. De transformación en relación a la naturaleza, la sociedad y Dios.

Transformar a la naturaleza (apropiación de la naturaleza, fuerzas de producción), transforma a la sociedad. Es una transformación que acaece dentro de la sociedad. Y transformar a la sociedad, implica también transformar la relación con la naturaleza. Unidad de naturaleza y sociedad. La unidad de esa doble dimensión de la transformación es la historia. La historia es historia de las transformaciones de la relación naturaleza-sociedad. Por tanto, la historia es transformación de la historia, en cuanto ya hecha, pues está intrínsecamente abierta al futuro. Por tanto, la ciencia fundamental, englobante, es la ciencia histórica.

Pero esa historia tiene un sentido. Su sentido le es dado por la fe, relación con Dios, que implica una relación con la sociedad, y por ende con la transformación de la sociedad. La fe se refiere

a Dios, Padre, que nos pone en relación de filiación y fraternidad con los hombres, por mediación de Cristo. La historia es el ámbito de realización del amor y la justicia, como exigencia actual del Reino de Dios. La historia es escatológica, es historia de la salvación. La relación con Dios, que se manifiesta históricamente en Cristo, que se prosigue en la Iglesia, es ante todo el descubrimiento del Otro, especialmente en el pobre, en el oprimido. Comprometerse con Dios, es comprometerse con el hermano, con el pobre, y por tanto transformar la sociedad que genera pobres, se hace así acción política, praxis liberadora. La praxis cristiana es liberadora, pero realizándose políticamente, trasciende lo político mismo. Pues lo político no se cierra en lo político, sino que "desfonda" lo político mismo: los hechos históricos significan conflictos entre gracia y pecado; Cristo fue al corazón de lo político, señalando que en su hondura, lo político es un conflicto gracia-pecado, es un conflicto hombre-hombre y hombre-Dios. Y el corazón de lo político es la exigencia de fraternidad, que sólo es, sólo tiene sentido, por Dios Padre. Así, el hombre busca en la liberación política, más que la política, la utopía de la creación de un hombre nuevo, distinto, de una sociedad cualitativamente distinta; busca la liberación del pecado y la comunión con Dios: la Ciudad de Dios, la Polis de Dios, la Política de Dios.

De ahí que la reflexión teológica, sea una reflexión crítica de la praxis humana a la luz de la Palabra del Señor. Es una reflexión histórica, dentro de la historia, en un momento de la historia, condicionada por la historia, y por ende la teología es el máximo conocimiento histórico, pues de algún modo abarca el sentido global de la historia, pero referida al juicio del "aquí y ahora" históricos, proyectada hacia un futuro escatológico, imperativo de realización cristiana y promesa fundadora. La fe deviene praxis, transformadora de la historia, en la esperanza del cumplimiento de la promesa, del Reino de Dios. Y en realidad, la historia es la unidad de la triple transformación de las relaciones naturaleza-hombre-Dios.

Este enfoque general no me plantea ninguna dificultad, y en su formulación genérica lo creo válido. Las cuestiones esenciales son a otro nivel, más particularizado: en la forma de comprender más concretamente las conexiones entre naturaleza, sociedad, Dios. En el papel específico de la Iglesia en la historia, en su relación con los Estados. En los tipos de conocimiento que implica esa praxis histórica, y la relación recíproca entre esos distintos tipos de conocimiento (vulgar, ciencia positiva de la naturaleza de la historia, filosofía y teología). Pasemos a éstos.

2. Conocimiento vulgar

Para Gutiérrez la praxis humana es siempre inteligente, conocedora. La praxis de la vida común, cotidiana, implica un conoci-

miento "vulgar", no en sentido peyorativo, sino de "vulgo", "pueblo". Es el conocimiento primigenio del "sentido común", el conocimiento "natural". Es la fuente de todo conocimiento posterior, el de la "praxis teórica", que de algún modo parte siempre de él para volver a él. El conocimiento vulgar es el que tiene el hombre desde el momento que existe; de no haberlo, no habría conocimiento teórico sobre nada. Los otros conocimientos no lo reemplazan, van a decir siempre relación a ese conocimiento vulgar de base, "purificándolo" de diversos modos. Así, la ciencia, la filosofía, la teología (teórica). Es lo que la fenomenología llama el ámbito de la pre-comprensión teórica. La experiencia de fe acaece en esa praxis cotidiana de conocimiento. Es, diríamos, una teología "directa". Luego sobreviene, como reflexión, intención segunda, la teología como teoría, organización sistemática y metódica del saber de la fe.

Ahora bien, la praxis teórica, tendrá distintos niveles, distintos objetos formales y materiales. Habrá ciencias de la naturaleza, ciencia de la sociedad, filosofía sobre el sentido de ser, teología como saber de la historia de la salvación. Pero el subsuelo, es siempre, el conocimiento "vulgar". Es evidente.

3. Conocimiento científico

Para Gutiérrez, se divide en dos partes fundamentales. El saber de la naturaleza y el saber de la sociedad. Recordemos que el saber de la sociedad implica necesariamente el saber de la relación hombre-naturaleza.

El conocimiento científico dará mayor precisión y universalidad al conocimiento. Busca establecer leyes. Apoyándose en una síntesis de hechos pasados, busca prever hechos futuros. Previsión implica saber que en tales condiciones: A) sucederá el hecho, B) ley es previsión, anuncio. Hay ley, si se verifica sus anuncios. La teoría científica debe verificarse, hacerse verdad. Está pues intrínsecamente ligada a la práctica, a la realización. La teoría se hace verdad cuando entra en la práctica.

La ciencia de la naturaleza, cuyo modelo es la física matemática, exige siempre la verificación experimental. De ahí que la ciencia se haga también, intrínsecamente, una técnica. Un conocimiento "operativo".

Las ciencias humanas, las ciencias sociales, son mucho más imperfectas, aunque tengan la misma exigencia de verificación. Pero aquí hablamos de verificación en sentido analógico. Pues su verificación es en la praxis humana, infinitamente más compleja. Hablar abusivamente ya del carácter de "cientificidad" en las ciencias humanas, es extrapolar, aunque sí sean un intento de conocimiento científico. La praxis histórica no puede nunca refutar com-

pletamente algo, una teoría, pero da indicios con grados de certeza. No hay conocimiento absoluto en la historia. En fin, la cuestión de la verificación en las ciencias humanas es problema abierto.

En este orden, es que plantea Gutiérrez su relación con el marxismo. Para Gutiérrez el marxismo no es una filosofía. No es un sistema total de comprensión de la naturaleza, el hombre y Dios. Eso fue lo que pretendieron Engels y Stalin, con el "materialismo dialéctico", una de cuyas partes es el "materialismo histórico". Hicieron una extrapolación nada científica a la totalidad del ser. No, el marxismo no es una "concepción del mundo". En esencia, es un intento científico de conocer la historia, la relación naturaleza-hombre, en la historia social. Busca establecer leyes relativas a la relación hombre-naturaleza dentro de la sociedad. No responde al problema del "sentido", no hace juicios de valor.

El equívoco entre cristianos y marxistas radica en considerar su contraste como contradicción de "concepciones de mundo". Eso es un error. El marxismo es fundamentalmente una "ciencia". Ese es el gran aporte de Althusser. Gutiérrez señala además que esa ha sido la gran repercusión del marxismo en ambientes cristianos, en función a esta interpretación dualista: el marxismo es ciencia, de suyo es un nivel radicalmente diferente al de la fe, no toca la fe. Ciencia por un lado, fe por otro. "Hay algo de viejo difeísmo en esta posición". Ciertamente.

Gutiérrez ve a Althusser como un neopositivista, porque es un estructuralista. Eso permite una elaboración nueva del viejo problema de la yuxtaposición fe-ciencia. Ese es el enunciado de Gutiérrez, que no ha resuelto aún el problema de la yuxtaposición.

De hecho, Gutiérrez admite, se puede verificar que los marxistas que por el mundo abundan, no dan ese sentido tan restringido a la "ciencia marxista", que la viven como mucho más, mezclándola con elementos éticos y utópicos. Eso sería una inconsecuencia de los marxistas, según Gutiérrez, a nivel de la científicidad. Pues lo ético-utópico pertenece a otro nivel, no se puede entrelazar con la ciencia. Pero el marxismo es ciencia, en lo esencial, y es la necesidad de la acción política la que requiere la utopía. No la ciencia en cuanto tal. Pero la ciencia no está en el aire, sino en hombres concretos, y en los hombres concretos hay siempre utopía. De ahí la mezcla. Y cuando hay mezcla hay ideología. Son los marxistas ideológicos, los que se equivocan respecto a la índole de la científicidad marxista. Y en el marxismo como ideología hay sí elementos no científicos, como el ateísmo, la refutación a la fe.

Aquí estamos en otro de los ejes del pensamiento de Gutiérrez. Nos dice que la fe comunica con la ciencia por mediación de la utopía, y así no hay yuxtaposición. La utopía guarda pues relación por un lado con la fe, por otro con la ciencia. De qué manera con la ciencia? Aquí el pensamiento de Gutiérrez es ambiguo: "la utopía, se renovará según el avance de la ciencia, la ciencia se reno-

vará según el avance de la utopía". Esto puede decir dos cosas muy distintas:

1. o que la transformación de la sociedad, en cuanto dinamizada por la utopía, también se convierte en objeto de la ciencia social, a la vez que, por eso, los nuevos resultados de ese conocimiento científico van condicionando nuevas imaginaciones utópicas en la historia;

2. o que la ciencia misma va constituyéndose utópicamente, desde la utopía. Entonces, aquí, la utopía ingresa al concepto mismo de "ciencia", y la convierte en filosofía, pues en su propio fundamento ingresa el valor, el sentido.

En el primer caso, la utopía queda extrínseca a la constitución de la científicidad. En el segundo caso, la utopía es constituyente intrínseco de la científicidad misma en lo humano. Y si no es este segundo caso, no habría mediación por la utopía, en las ciencias humanas, con la fe. Y Gutiérrez, que parece sostener el primer caso, también cree que la fe relaciona con la ciencia, por mediación de la utopía. Este me es un punto particularmente oscuro, y a la vez esencial.

Gutiérrez no acepta al marxismo como filosofía, sí como ciencia. Una ciencia neutra ante el sentido, ante el valor. Es una interpretación extremadamente discutible de Gutiérrez. Pero señalemos que no corresponde endilgarle a Gutiérrez ninguna acusación de "marxista" en sentido filosófico. No es ni quiere eso. Pero en este punto pienso exactamente lo contrario que Gutiérrez.

Desde mi punto de vista, la originalidad del marxismo es que constituye una "ciencia" humana de un nuevo tipo, en relación a las pretensiones positivas, y es que incluye en ella, de raíz, en la idea misma de ciencia, a la utopía. Hay actualmente una tremenda confusión entre la idea de "ciencia" al modo positivista o al modo marxista, y se transita del uno al otro, alegremente. Un punto a discernir entonces es siempre de qué "cientificidad" se trata, de lo contrario el equívoco es permanente. Al respecto, me inclino más a la visión de Croce que a la de Althusser, en lo relativo a la índole de la "ciencia" marxista. Sólo que para Croce —que sostenía la positivista— eso era una objeción, y en cambio para mí es elogio a ese pensar "económico-político". El marxismo es un genial "jurnalismo" en la hermenéutica misma, en la constitución misma de sus conceptos científicos. Sólo que es un jurnalismo vergonzante, en la historia, en la praxis, e inconsecuente por ser una filosofía immanentista, y por eso contradictoria con la verdad. Pero al revés de Gutiérrez, creo que lo mejor de la ciencia marxista es su esencial constitución como filosofía, mal que les pese a muchos marxistas. Gutiérrez enuncia su concepto del marxismo, pero no lo justifica. Aquí yo hago una afirmación inversa, pero tampoco es este lugar para justificarla. Tanto Gutiérrez como

yo, "destruimos" el marxismo usual, para recomponerle en otro sentido; pero en mi caso ya no es marxismo en absoluto, en el de Gutiérrez es un marxismo científico, que a mi criterio no es el marxismo y que no existe. Sólo que creer que existe, y no justificarlo con la amplitud que ello requiere, lleva a inmensas confusiones en gente menos formada que Gutiérrez. Es lo que ha pasado en amplios sectores juveniles. Mezclan un fideísmo con un marxismo como ciencia, pero cuál es esa ciencia diferenciada de lo ideológico habitual en los marxistas?

De todos modos, la cuestión está abierta. El reto del marxismo es insoslayable por los cristianos. Gutiérrez ha formulado una respuesta, intentando absorber al marxismo, por un camino. Otros tomamos otros caminos. Pues la mera actitud de rechazo global del marxismo es inconducente, inservible. No se vuelve la espalda a pensamiento tan poderoso, con tantas verdades originales, no percibidas por el pensamiento cristiano. Pero estamos adelantando. Pues ya hemos llegado al dominio del conocimiento del "sentido", a la filosofía.

4. Conocimiento filosófico

Para Gutiérrez, aquí pasamos a otro nivel que el científico. Qué es el ser? Esa es la pregunta constituyente de la filosofía. Esa pregunta sufrió en la historia ciertas inflexiones: pasó a "por qué hay ser y no nada?", para convertirse finalmente en: cuál es el sentido del ser? La vida vale la pena ser vivida? De una pregunta sobre lo real, el ente, pasa a ser una pregunta sobre "el sentido de la vida humana", sobre el significado último del hombre. Así, la "ontología clásica" se antropologiza, se vuelve interrogación ética.

Gutiérrez mantiene el término de ontología para la filosofía. Pero eso es equívoco. Pues no incluye, sino que rechaza a la "ontología" en su sentido clásico, tomista, aunque no exclusivamente tomista, también de Nicolás Hartmann y tantos otros. La ontología no es aquí ciencia de la realidad, no es ciencia englobante, trascendental, de lo real, y que por eso incluye al "valor", al "fin", al "sentido". No, eso es un pensar "cosmologizante", pues lo real sensible es sólo objeto de la "ciencia", no de la filosofía. En sentido metafórico, sin pretensión literal, digamos que Gutiérrez cree válida la destrucción que Kant hace de la ontología. De allí que Gutiérrez, a nuestro criterio, introduzca el cisma, típicamente idealista, entre ser y valor. No emplea el término "ser" como englobante de todo lo real, sino en el sentido de "valor". Nos encontramos aquí con la tradicional separación, de origen idealista, entre juicios de realidad y juicios de valor. La filosofía no tiene nada que

ver con los entes, sino con el valor, el sentido. Para Gutiérrez, la ontología en sentido clásico ha sido sustituida por la ciencia.

La fundamentación filosófico-tomista de la eticidad, es esencialmente ontológica. La ontología es uno de los modos de la razón de aprehensión de lo real y el valor. No es asunto aquí de discutir cómo es el tipo de convivencia y relación que los tomistas sostienen haya entre la filosofía (ontología) y las ciencias positivas. Solo registramos el hecho. Hay quienes sostienen modos diversos de la racionalidad, hay quienes tienden a una visión unívoca de la racionalidad, y también sólo registramos el hecho que Gutiérrez no cree en la coexistencia de los dos tipos de conocimiento, ontológico en sentido clásico, y científico positivo. Pero a su vez Gutiérrez no ha desarrollado ninguna filosofía. No sabemos por tanto si hay fundamentación racional de la "objetividad del sentido, del valor".

Me inclino a pensar más bien, que no la hay. No hay indicios de tal preocupación en Gutiérrez. Solo sí la polémica continúa contra la tradición ontológica clásica. Sus sostenedores seríamos los "últimos griegos". Aunque Gutiérrez nunca hizo una explícita crítica, sistemática, a esa tradición. Cuando lo hace, es sólo para comparar su "caducidad" en relación a la ciencia positiva moderna, donde el conocer especulativo es desplazado por un conocer transformador, operativo, verificativo. Demás está decir, que no compartimos tal posición disyuntiva.

Hay fundamento racional objetivo de la ética? El único indicio es el de la necesidad de utopía en el hombre. Hay una imaginación utópica incesante en la historia del hombre. Gutiérrez habla, es cierto, de la "racionalidad de la utopía", pero no sabemos cuál es, de qué tipo es. A mi criterio, estamos aquí en un "impasse". Descartada la ontología, aceptada la ciencia positiva. Cuál la racionalidad de la utopía? Cuál la razón, el fundamento objetivo de la utopía? Pues puede ser una ilusión permanente en el hombre, un pretexto vano, una protesta subjetiva por el conflicto. Y si la contradicción del hombre con el hombre es la realidad permanente? Todo el positivismo científico, que pretende neutralidad ante el valor, el sentido, sostiene que estos son solo agregados de la mera subjetividad humana, que son en esencia arbitrarios, irracionales. No veo qué otra salida tenga Gutiérrez al nivel de su concepción de la filosofía. Esta tendencia de Gutiérrez no es por cierto exclusiva de él, toma a vastísimos sectores del pensamiento contemporáneo, incluso a cristianos.

Con estas puntualizaciones, no quiere decir, por supuesto, que solo la ontología tomista hace tal fundamentación. Puede haber, hay y habrá otras. Tampoco creo que el tomismo sea obligatorio para los católicos. Eso es un disparate. Pero aquí no hago más que plantear las dudas que resultan del planteo de Gutiérrez: du-

das que valen por sí mismas, y que no postulan una respuesta tomista en exclusividad.

El hecho a registrar es que la ciencia como tal, nada tiene que ver con el sentido. Sí la filosofía. No sabemos cual.

5. Conocimiento teológico

Aquí aumenta mi inseguridad de haber comprendido bien a Gutiérrez. Mi impresión es la siguiente. En la constitución teórica de la teología de Gutiérrez, es obvio, la filosofía no juega ningún papel. El pensamiento teológico sistemático, parece no necesitar de ninguna filosofía. La ontología en sentido clásico, no juega ningún rol. En rigor, la teología es sólo un saber histórico fáctico. Cuál la participación de la razón en la construcción teológica? Cuáles las condiciones de la intelección histórica de la Palabra del Señor? Claro, se hace siempre teología desde la praxis, aquí y ahora, en una situación histórica singular, y ello repercute en nuestra aprehensión de la historia bíblica misma. Pero cuáles son los medios racionales de acceso, de organización sistemática, teórica, del dato revelado? Sin duda, cuentan las ciencias históricas, la exégesis. La teología es teología bíblica, sin filosofía. Pero la hermenéutica, en su posición misma no involucra siempre una filosofía? Bultmann supone una filosofía, Bonhoeffer supone otra filosofía, Rahner supone otra filosofía, etc., etc. Cómo nos desprendemos de la filosofía en la construcción teológica sistemática? Es posible? Sólo nos podemos auxiliar con las ciencias positivas? Estas son cuestiones que me plantea la teología de Gutiérrez. La teología sólo sería histórica, fáctica, sin recurso a la filosofía.

En realidad, me parece, en Gutiérrez sólo por la inteligencia de la fe alcanzamos el sentido. No la plenitud del sentido, sino simplemente el sentido, todo el sentido objetivo. En mi opinión, Gutiérrez aunque atribuye a la filosofía un ocuparse del sentido, es de un sentido infundable racionalmente, universalmente. Y por tanto, en el fondo, la filosofía se adelgaza a tal punto que desaparece, y se sobrevive por mera inercia nominal. Y entonces el lugar propio del sentido, en su totalidad, es la teología. Todo lo demás, las utopías, son síntomas del sentido, pero quedan por sí mismas en el aire. La teología, la fe, es en verdad, el único lugar real del sentido, del valor. Conocimiento auténtico, objetivo, sólo habría de diferentes modos en la teología histórica y las ciencias positivas. Si la teología prescinde de la ontología, significa que sólo, por la fe el hombre puede captar su propia esencia y exigencia. Todo saber objetivo del valor sería de cristianos o "cristianos anónimos". El anonimato sustituye a la razón natural. Todo saber del valor de ser sería fe, implícita o explícita. No habría filósofos, sino teólogos buenos o malos. Esta me parece ser la tendencia esencial de

Gutiérrez. No es un solitario en esto. Dentro de la Iglesia católica esa es también una vasta corriente, que asume múltiples formas¹.

Aunque discrepo con esta posición, no entro a discutirla. Constató simplemente lo que me parece ser otro lugar problemático. Muchos teólogos católicos que no son teólogos de la liberación concuerdan con esta posición de Gutiérrez. Lo que a mi me resulta claro, es que este tipo de enfoque está condenado de suyo a aplicar "paradigmas" bíblicos a nuestra historia fáctica actual, para alcanzar una comprensión cristiana de la coyuntura. Los ejemplos sustituyen a la vacía universalidad de la razón. Si llevamos al límite esa tendencia implícita del biblicismo sin filosofía, llegaríamos a un nominalismo, donde no habría universales objetivos: si la universalidad real del concepto es problemática, entonces los hechos históricos se iluminan sólo comparándolos con hechos históricos. Hechos con hechos, donde el ejemplo remeda la universalidad del concepto. Será un método analógico, cuasi metafórico, de difícil control racional. El uso del Exodo en relación a la situación de América Latina, no es más que un ejemplo, del principal método que puede tener una teología puramente histórica, en su relación con la historia actual. Y la exigencia de fraternidad —acaso apelación a la universalidad esencial?—, que se agrega a los resultados de las ciencias humanas. Confieso que no veo otros senderos, si uno lleva la lógica hasta sus últimas consecuencias. Aquí, dejo simplemente abierta la cuestión. Desde mi punto de vista la teología de Gutiérrez es un "sobrenaturalismo" radical, del que no percibo su posibilidad de mediación crítica con las ciencias humanas. Son compartimentos estancos, de jure, aunque no lo sean de "facto", en la mezcla de una praxis ideológica.

1. VON BALTHASAR, Hans Urs, *De l'intégration: Aspects d'une théologie de l'histoire*, Desclée de Brouwer 1970, p. 10. "La antigüedad agonizante (Agustín planteaba la cuestión filosófica fundamental —'qué es el ser ente? por qué existe en general algo que tiene la cualidad de ser y que nos es dado?'— al mismo tiempo que la cuestión teológica principal, qué es lo que la Palabra de Dios nos dice de Dios?". Este modo de pensar es siempre necesario para nosotros y de más en más. Para nuestros contemporáneos, en efecto, la cuestión teológica no se acompaña más de la cuestión filosófica, sino solamente la cuestión de la ciencia dicha exacta que se vanagloria hoy de suplantarse a la filosofía. En estas condiciones, el dato es "supuesto" en su carácter de dato, y nadie se interroga más sobre la cualidad de ser dado. Esta degradación de la cuestión filosófica repercute sobre la teología, de tal manera que ésta, en lugar de mantener el misterio inaprehensible de la revelación divina como el fenómeno fundamental, por el contrario sin apercibirse, extrae el pretendido "contenido" y se apresta enseguida a hacerlo entrar en sus propios "programas" (de derecha o izquierda). Igual que el representante de la "ciencia exacta" interpela al filósofo y le pide de no "detenerse siempre" en la estéril cuestión del ser, sino de sobrepasarla del mismo modo el representante de una teología que se quiere "exacta" a imagen de las ciencias (ya se ocupe de dogma, de moral, de exégesis y cualquier otra cosa) exige de nosotros que nos volvamos hacia esos dominios del conocimiento donde se puede adquirir una certeza y obtener un resultado positivo y consignable". Esta caracterización no se refiere a la teología de la liberación, pero creo que involucra alguna de sus tendencias. Por otra parte, von Balthasar constata el hecho, pero no da razón del hecho.

Esto es lo que entiendo y reitero estoy dispuesto a toda rectificación fundada. Por otra parte, el problema rebasa a la misma teología de la liberación y nos incluye a todos. Y ese problema, que es la gran cuestión que a todos se nos plantea, no es otro que la implicación de ontología e historia. Historia sin ontología? Ontología sin historia? Ontología histórica? De qué modo? Bajo qué relaciones? El fácil repudio actual de la ontología —con el recurso del menosprecio a las "esencias"— nada resuelve y no pasa de retórica.

IV. POLITICA

La teología de la liberación ha prestado un inestimable servicio al reponer a la política en el corazón de la teología. No tengo dudas que la teología, que es ante todo conocimiento de Dios, implica de suyo una perspectiva humana esencialmente política. Pues esa es la perspectiva divina, lo que los antiguos llamaban "política de Dios". Y esto con todo el inmenso margen de incertidumbre humana ante el misterio, pues nadie se pone a Dios en el bolsillo.

Aquí invertimos la lógica expositiva anterior, y comenzaremos por el pensamiento tomista, en el orden filosófico, fijando así nuestros conceptos centrales y el marco de algunas incógnitas, para pasar luego a la política en la teología de Gutiérrez. Es indispensable determinar algunas ideas nebulosas respecto a la praxis, a la filosofía política, y al orden del conocimiento prudencial político en relación con la ciencia histórica (ciencias humanas).

1. La praxis humana

La praxis aparece como lo opuesto a lo dado, a lo absolutamente determinado. Los animales, las cosas, no se realizan como praxis, pues son "datos", pura determinación, determinismo. Son más productos productivos, que auto-productores. En cambio la praxis es algo específicamente humano. Es la realización humana, la autoproducción de la realidad humana (que es siempre social). Sin embargo, la "praxis" y lo "dado" se oponen relativamente, pues se implican recíprocamente. Más aún, en lo "dado" se genera la praxis, pues al hombre le es "dado" el ser, como determinación indeterminada, como ser racional libre, abierto al Infinito, que se realiza en la praxis. La praxis es por la libertad.

Al hombre le es dado ser hombre, de modo que sea responsable de su humanidad, formándola libremente. Dios le da naturaleza que trasciende a la naturaleza, para que haga históricamente su

"segunda naturaleza". Así, el hombre, ser social, en sociedad, es agente, autor, "causa sui" (*liberum est quod sui causa est*) que se determina así, por sí. O sea, el hombre no es sujeto totalmente determinado en su forma natural, definido: en su naturaleza no es simplemente "esto" o "aquello" (finito) sino que sobrepasa toda determinación limitativa, es una naturaleza libre, y libertad es formación de sí por sí. Para el hombre actuar según su naturaleza, es autodeterminación, praxis. Por la praxis el hombre va formándose, dándose su propia "figura" espiritual, un nuevo ser, en pos de una significación definitiva. Libertad en la acción, no en el acto de ser, ni suyo ni del cosmos. Con expresión de De Finance: Dios es la libertad que pone libertades, la creación divina es posición de libertades, la libertad es medio y fin del hombre, pues la creación es ser para Dios, hacia Dios, arquetipo de libertad².

La "naturaleza humana", la "esencia", no está "fuera" de la historia, sino siempre en la historia, como "a priori" ontológico, real, de y en toda realización histórica humana. Aunque en el orden del conocimiento sea a través del análisis histórico que descubrimos la estructura fundamental del sujeto histórico que condiciona a la historia, que se realiza en la historia. Es una tarea de ontología ese discernimiento, que deriva en ética en el orden dinámico de la "acción humana", de la praxis, para comprender la ley de la libertad, el sentido de la libertad, los fines y valores últimos que mueven todo.

La "esencia" humana es bien real, nada "ideal", es estructura dinámica que sólo existe históricamente, fundando la historia. El hombre es "naturaleza histórica", no simplemente historia. Y cuando un marxista como Kosik habla de la "praxis" como "ser específico del hombre", esto puede significar dos cosas: o ser entendida del modo que expusimos antes, o ser entendida como negación de la naturaleza humana, como que el hombre es pura historia; que la praxis hace la "naturaleza humana" y no la "segunda naturaleza". De este último modo, no habría universalidad posible, y todo lo histórico, por ser tal se justificaría como tal. No podría exigírsele nada, no estaría obligado a nada, no habría posibilidad de norma o valor ético objetivo. Sólo para un hombre esencialmente libre es un contrasentido la opresión, la explotación, la enajenación, y tiene sentido la liberación. De no haber tal esencia, habría libertad de todo o necesidad de todo, indiferentemente. Pura facticidad, proyectos arbitrarios. Claro, la cobardía intelectual de los negadores de la "naturaleza humana" les hace incurrir en el truco de reponerla subrepticamente a cada momento, y de clamar por la salvación de lo que niegan. Es que la diversidad de fi-

guras y modos históricos del hombre obnubila su unidad, aunque esa unidad presione todos nuestros juicios. O se cree que la libertad es "incompatible" con la esencia, contradictoria con "lo dado", pero si fuera así todo estaría permitido. Serían libertades irracionales en conflicto con otras libertades irracionales, y nada más. Sería un puro immanentismo autoconstructivo, o un puro positivismo, un actualismo, un historicismo. Esto pulula en el pensamiento contemporáneo. Así, el marxismo no es un positivismo, sino una filosofía histórica de la inmanencia, en la cual el hombre social es su propio creador.

Hoy muchas versiones de la "praxis" implican ateísmo, están intrínsecamente ligadas a la negación de la "naturaleza humana", a la negación del ser primordial del hombre como don de Dios. Convendría hacer hincapié en este punto, para comprendernos todos. Es necesario la claridad sobre la idea de praxis que significamos.

2. Filosofía política

A nivel ontológico, la ética es ya "teoría práctica", en cuanto que el sujeto que conoce, conoce para un determinado bien, para una acción finalista: hay "objeto práctico" cuando es operable, factible por el hombre, cuando se tiene la finalidad de realizarlo. Así la ontología desemboca en la praxis, se hace ética, "teoría de la praxis humana". Se hace teoría intrínsecamente comprometida con la realización práctica, es una teoría orientada a la transformación de lo real. Conoce para transformar, con determinados fines la praxis social humana y la naturaleza material. Y la plenitud de la ética es la filosofía política, la política, pues el hombre no es solitario, sino animal político.

De tal modo, la ontología se convierte en teoría ética, y esta culmina en teoría política. La ontología desemboca y culmina en la política. Por supuesto, Dios es fundamento y sentido del ente, Dios es razón de ser y fin de la acción humana, que como acción humana plena es "política". Y el Reino de Dios, la trasparente política de Dios. Veamos sintéticamente, el paso de la teoría ética general a su culminación política.

La ética es parte de la ontología, en el grado de ser de la antropología, donde ésta como teoría ontológica especulativa se convierte en teoría práctica, y se refiere a la índole de la acción propiamente humana en general. Como es obvio parte de los "datos" de la praxis histórica, para descubrir si hay fines, valores, que le sean propios, inherentes, y que siempre debe realizar. Comienza descriptivamente y, a través de una "crítica del deseo" humano, descubre la erótica radical del hombre, la constitución de la acción propiamente humana, que se refiere intrínsecamente al bien, a la

2 DE FINANCE, Joseph, *Existence et Liberté*, Vite, Lyon, 1955. Puede consultarse el capítulo VII: Sobre la Liberación, donde hace una clasificación de los distintos tipos de liberación posibles.

felicidad, a la beatitud, a Dios. Así, el conocimiento sistemático de la acción moral, que es la acción humana, praxis, toma a ésta en su generalidad, haciendo abstracción total de sus diferentes realizaciones particulares, para abarcarlas implícitamente a todas, con la determinación más universal, menos determinada. Se fijan así los principios universalmente válidos, implicados en toda praxis, aún en aquella que los niega. Viene luego el segundo momento teórico-práctico, donde se determina más concretamente, por abstracción formal, la praxis moral. Aquí la cuestión se centra en los elementos necesarios de toda sociedad humana posible: individuo (monástica), familia (doméstica), Estado (política). Y el Estado engloba y tiene primacía sobre el individuo y la familia. De tal modo, en la filosofía política donde radica la eticidad suprema, articula y subordinante de la eticidad doméstica y monástica. La teoría ontológica, se convierte en ontología política, en la teoría-práctica que es la filosofía política.

A su nivel de reflexión universal, necesaria, la filosofía política se concentra en los componentes necesarios de toda sociedad humana posible. No hay sociedad humana sin hombre, sin reproducción del hombre, sin estado. Esto están implicado por toda sociedad humana. Y si no, no hay sociedad. Aquí, el pensamiento tomista dejaba fuera, por lógica, los elementos fácticos, variables, contingentes, de la historia (clases sociales, grupos de toda otra índole, instituciones, etc., etc.). No es necesario a la naturaleza humana social que haya clases tales o cuales, grupos profesionales tales o cuales, etc. Aquí la reflexión es universal, no de tal o cual circunstancia histórica, y se liga a lo propio de la acción humana en toda historia. Por cierto, no hay sociedad sin individuo, no hay sociedad sin familia, y no hay sociedad que no sea global, es decir, Estado. Toda otra sociedad que no sea "global", Estado, sólo puede ser dentro del Estado. En cambio, puede haber en principio, sociedad sin clases. Las puede haber o no en un Estado, es asunto contingente en la historia, no necesario en la historia. En la historia puede haber estados clasistas o no clasistas: la clase no es inherente al ser del Estado. Es posible, pero no necesaria. Y bien, es a este nivel de universalidad ontológica que se mueve la filosofía política (llamada por otros ya política, ya ontología o teoría del Estado, ya metafísica social, ya ética social, etc., etc.).

La filosofía política se refiere a la plenitud de la acción ética humana, en cuanto su fin es superior y englobante respecto de la monástica y la doméstica, y a todos los otros modos de comportamiento ético, que en la historia concreta determinan también, es obvio, a la monástica, la doméstica y afectan la índole del Estado particular, concreto en el aquí y ahora de la historia. El fin universal del Estado es el bien común. Y la filosofía política tiene por objeto formal discernir en general la "teología" exigida por todo Estado. Los elementos constitutivos de todo ente estatal, que es

una "unidad de orden". A este nivel es ontología del Estado, teoría fundamental del Estado. No trata particularmente del Estado aquí y ahora, de este u otro Estado histórico individual. Trata de la exigencia constituyente de cualquier Estado, de su radical posición para el bien común: busca encontrar la estructura radical exigida en toda acción humana social posible, la forma esencial de la sociedad como tal, para realizar el bien común a través de la justicia.

La justicia está implicada en toda relación humana. La justicia es lo que constituye al nosotros, la injusticia lo que destruye al nosotros. Toda la historia se mueve en este doble movimiento. Toda relación humana es justa o injusta, y constitutivamente exige la primacía del bien común, de la política, donde se realiza la mayor injusticia. Pero la injusticia no es una exigencia constitutiva de la naturaleza humana, de la acción humana. Es un hecho histórico, es libertad que rompe con la ley que le es immanente. Por eso, la filosofía política examinando la exigencia del bien común y la justicia, sólo muestra las condiciones de posibilidad de la injusticia. Y ya no es la filosofía política, sino el conocimiento histórico como tal, el que examinará la lógica factual de los conflictos y contradicciones humanas, de los Estados. Pero ya no estamos al nivel del conocimiento ontológico de los universales.

Y el bien común, reino de los fines, reino de la libertad, siendo un bien, es último en el orden de la realización, y aparece así como el ideal necesario a que tiende toda sociedad. Es la utopía real, fundada racionalmente en el ser, que dinamiza toda acción humana para dar forma a lo real. Es la afirmación radical del ser humano, inmune a toda negación fáctica, y que enjuicia como negación a toda negación fáctica. Es la afirmación primordial que sustenta la necesidad siempre renovada de negación de toda negación.

Las múltiples "imaginaciones utópicas" en la historia, surgen de esa constitutiva exigencia del bien común del ser humano social, constitutiva del ser del Estado. La ontología política descubre esa estructura esencial de todo Estado contingente, de todo Estado en el aquí y ahora de la historia, que es la norma de todo derecho y da razón de la lucha por la justicia. Es la verdadera "utopía reguladora", la utopía de toda utopía particular, la que funda toda "crítica" a la realidad fáctica del Estado particular histórico. Pero no es una idealidad que sobrevuela al ser, sino que brota del mero hecho de ser sociedad humana global. A esto, el tomismo pretende llegar por la razón, objetivamente. Sólo que esa evidencia de la razón, cae en la angustia de la imposibilidad de realización para todo lo humano de la utopía. Toda la historia universal testifica el fracaso de la utopía. La facticidad histórica aparece como el escándalo del reino de la injusticia. Pero hay escándalo, porque la facticidad de la praxis se muestra contradictoria con su ideal immanente, con su exigencia constitutiva. De lo contrario, no habría escándalo posible. Así, la razón en su evidencia, desemboca en una perpleji-

dad práctica, que no puede resolver, sino idealmente, pero no en la total efectividad real de la historia total. Y es aquí el salto y el don de la fe, esperanza y caridad en Cristo, el "desfonde", el "ahondamiento" del bien común en escatología. Por eso la fe, que es un más allá de la razón, en la razón, era definida por Pascal como la "última etapa de la razón". Por la fe, teologizada, piensa Gatrí, la razón produce entonces frutos que no podía producir. Admira esos frutos que no son los tuyos! Aquí puede percibirse que, por otras vías, comparto muy profundamente el pensamiento de Gutiérrez respecto de la relación íntima de política, utopía y escatología.

La política es la plenitud de la ética, tanto en el orden teórico como práctico. En el orden teórico, la ética general tiene prioridad lógica sobre la filosofía política, pero la política tiene prioridad ontológica, en su especificidad. Por eso es la "ciencia arquitectónica" respecto de todos los demás conocimientos prácticos y artes operativas. Pero la filosofía política, en cuanto ontología del Estado "da solamente la trama de los principios generales sobre la cual la política (como praxis concreta), como un arte arquitectónico, guiado por la prudencia, construirá el orden concreto, siempre cambiante"³.

3. El conocimiento prudencial

Del conocimiento de la filosofía política, que en la historia descubre las necesidades que le son immanentes universalmente como fin y valor, tematizándolas, debemos pasar a la acción y al conocimiento histórico fáctico, en su singularidad empírica. Aquí ya salimos de la filosofía política, pues no hay conocimiento necesario de la individualidad contingente, y pasamos al dominio del "conocimiento prudencial", del conocimiento práctico de lo histórico como tal, es decir, en su singularidad fáctica.

De lo individual como tal, así sea tal o cual sociedad histórica, no hay conocimiento necesario, sino que —si es de lo ya acaecido— puede alcanzarse una *opinión cierta*, y si es sobre el presente abierto al futuro, una *opinión probable*. Estamos al nivel de la "doxa", no de la "episteme" en el sentido clásico. Y la "doxa" puede alcanzar un altísimo grado de certidumbre, puede organizarse sistemáticamente, realizarse en teoría. Es el nivel de las ciencias empíricas, históricas. Respecto de la naturaleza, las ciencias experimentales, con los métodos necesarios de las matemáticas, alcanzan el máximo nivel de precisión, de certidumbre práctica,

verificativa. Respecto a las ciencias humanas, a la historia, donde se realiza el libre obrar humano, la contingencia aumenta fantásticamente, y por ende el grado de incertidumbre es mucho mayor, con relación al establecimiento de constantes empíricas y previsiones. Todo buen conocimiento histórico, es de índole opinativo-prudencial.

Esbozaremos los caracteres de la prudencia, de la prudencia política que, a nuestro criterio, significa lo que para Gutiérrez la "praxis liberadora". Pues la prudencia está ordenada a la realización de la justicia, está siempre en la "coyuntura", es un conocimiento comprometido con la justicia "hic et nunc". Nosotros creemos que prudencia política equivale a "praxis liberadora" según Gutiérrez.

La "prudencia" en su generalidad, significa una virtud dianoética, es decir capacidad de la razón relativa al conocimiento del singular histórico, y a la vez esencialmente ética, comprometida con la práctica. Es un conocimiento práctico. La raíz de la practicidad está en el objeto que el sujeto puede realizar, es el conocimiento de un "operable" en cuanto es capaz de producirlo. La filosofía política también es conocimiento práctico, pero a nivel ontológico universal, lo que permite aprehender las "normas", el "deber ser" inherente al ser, que anima a la praxis misma en su concreción. Y para que la filosofía política regrese a la realidad concreta, de la que partió, le es indispensable la mediación final del conocimiento prudencial, de lo que es lo singular histórico, donde lo que es determina "circunstanciadamente" a la norma, criterios de valor. Si la filosofía política es teoría práctica remota, mediata, su realización inmediata es sólo a través de la mediación del conocimiento prudencial.

Afirma Santo Tomás que "lo primero que se exige de quien obra es que conozca". Así, hay una supremacía del conocer prudente, pues la realización del bien exige el conocimiento de la verdad. Quien no conozca no actúa bien. Hay que tener un contacto objetivo con la realidad: saber las cosas tal como son, es condición del buen actuar. La prudencia es conocimiento del objeto histórico concreto a la vez que orienta al "querer" y al "hacer".

Pieper señala que la prudencia está en las antípodas de todo moralismo, con su primacía de la voluntad. Este disgrega ser y deber, "predica el deber sin observar y marcar la correlación entre ser y deber". En tanto que, en la prudencia, el deber viene determinado por el ser. "El moralismo dice: el bien es el deber, porque es el deber. La prudencia dice: el bien es aquello que está conforme con la realidad"⁴. Exige la verdad, la adecuación con lo real, y no tiene nada que ver con ese moralismo o voluntarismo que

3. HEINRICH, A. Rommen, *El Estado en el Pensamiento Católico*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, p. 69. Es obra de consulta necesaria sobre el tema *Filosofía política*.

4. JOSEF, Pieper, *La Prudencia*, Ed. Rialp, 1957, p. 43.

hace estragos en tantos cristianos, de derecha e izquierda política, particularmente en América Latina. El moralismo de derecha tuvo sus hijos en el moralismo de izquierda, y los dos por imprudentes son pecadores. No basta la "buena intención" ni la "buena voluntad": es necesario el conocimiento de la verdad, para la realización del bien: la verdad es presupuesto de justicia. En la prudencia se anudan: el universal del *deber ser*, que determina por el *ser* de la experiencia histórica singular.

En fin, la prudencia es la recta razón de la praxis histórica, la adecuada razón directiva de las acciones humanas. Y esto es muy difícil, por cuanto se conoce siempre comprometido con una situación, con determinados intereses particulares y no universales, por pasiones. La razón práctica está impregnada por el querer. Joubert lo formula: "Hay que hacerse amar, porque los hombres no son justos más que con aquellos a quienes aman". Los rumbos particulares del querer, pueden desviar a la razón, y hacerle resbalar en la "ideología". Eso es habitual. Y eso es más grave aún a nivel de la política, donde la prudencia política auténtica es improbable, pero que de ser es conocimiento y arte arquitectónico en relación a todo otro comportamiento de grupos sociales, de artes y saberes. En el orden de los medios, no de los fines, que ella no fija de por sí. Pero lo que aquí nos importa es en el orden del conocimiento histórico.

El hombre tiene dos "a priori" desde los cuales construye su historia y participa de la historia. Un "a priori" es de índole ontológica: el ser humano se mueve en el horizonte del ser, y con una "naturaleza humana" dada. El otro "a priori", es la historia anterior ya hecha y haciéndose, en la que el hombre se inscribe. El a priori del ser y el a priori de la historia (que también "es", pero en otro sentido), de la praxis, dentro de los cuales se inserta. El ser dado, la historia dada, en la que el hombre pone su praxis para realizar su ser modificando la historia, proyectándose hacia lo que aún no es historia, para devenir historia. De ahí que la prudencia esté relacionada intrínsecamente, por un lado con la comprensión ontológica y ética de su "deber ser", y por otro lado con la "memoria", con la inteligencia del presente, y principalmente con la "precisión", "providencia" del futuro, en el ámbito de lo singular histórico.

Ese singular histórico, existente y en devenir, es a la vez colectivo y biográfico. Así es esencial para la prudencia política (o eclesial), la conciencia histórica de los Estados concretos, en su proceso. En el Estado, de diferentes modos, incluyo todo. Y en ese orden de los singulares históricos, contingentes, con tan diversos fines ("pues el motivo de la voluntad no es sólo el bien, sino el bien aparente") es que se despliega todo el conjunto de "ciencias sociales", que podemos englobar y resumir en la "ciencia histórica". Es lo que Sampay llama "*praxiología*", conocimiento de la

praxis tal como fue y es, y que nos es indispensable para toda providencia, para anticipar con probabilidad el futuro⁵.

Condición de la prudencia es esa "memoria" para la realización de su principal objetivo, que es la realización del fin bajo circunstancias más o menos previsibles. A su vez, los compromisos concretos del hoy histórico del que "memoriza", inciden en su comprensión de la historia, y en ese sentido es verdad aquello de Croce "toda historia, es histórica contemporánea".

La "ciencia histórica", aunque puede tratar de "sistemas" históricos, siempre es en lo único e irrepetible que deviene en la historia; los quiere conocer en su individualidad, quiere ser "descriptiva", neutra a toda valoración. Toma los valores tal como se dan en la historia, pero se abstiene de todo juicio. No puede distinguir por sí un valor de un anti-valor, un valor más alto de otro inferior. En rigor no podría ser explicativa por sí misma, por cuanto la selección de las causas, el diferenciar lo "realmente importante", ya la mete en la camisa de once varas de una filosofía implícita. Y a la verdad, esto es lo que siempre ocurre, y siempre ocurrirá, de modo solapado en toda "descripción". Es que el historiador está comprometido siempre en su historia con determinados fines y valores, cómo ponerlos absolutamente entre paréntesis al interpretar y ordenar hechos históricos? No trata de cosas, como las ciencias naturales, sino de la acción de los hombres en que está metido. De hecho, basta hojear a cualquier historiador o sociólogo, para caer bajo una avalancha de juicios de valor y presupuestos filosóficos. Tiene razón Rommen cuando afirma que "no hay científico social que consciente o abiertamente o de modo inconsciente y acrítico no haya elaborado una u otra clase de metafísica social como base de su sistemática científica".

Pero suponemos posible lo que no lo es completamente, y entonces la "ciencia histórica", la "praxiología", puede realizar generalizaciones empíricas de hechos históricos similares, para descubrir algunas constantes en los grandes conjuntos de la praxis, las que sin la exactitud ni la verificabilidad de las ciencias de la naturaleza, pueden poseer un alto grado de probabilidad para la previsión de eventos futuros. Pero nunca es normativa. Ni siquiera abarca a la historia "completa", pues prescinde de la efectiva estructura ontológica del ser humano y sus exigencias siempre presentes, que está operando en la inmanencia de esa historia fáctica, que son componente esencial de esa misma facticidad. Así, la "historia" del historiador positivo es abstracta, no objetiva, pues no establece

5. La obra *Introducción a la Teoría del Estado*, Ed. Politeia, Bs. As., 1951, del tomista argentino Enrique SAMPAY, es la más brillante crítica a las teorías modernas del Estado y la mejor circunscripción de los objetos de la filosofía política y la "praxiología", o ciencias positivas sociales. Esta obra nos es singularmente preciosa.

ninguna dialéctica entre la esencia y la apariencia, y sólo se queda en la apariencia y las relaciones entre las apariencias, pero esas apariencias no manifiestan ninguna esencia, y con ello se convierten en apariencias degradadas. Hace un corte entre esencia y apariencia: y esa es la crítica que Marcuse hace justamente a la "filosofía unidimensional", al triunfo del pensamiento "positivo" en relación al hombre. La "ciencia histórica" tiene que ser conformista con todo lo que fue y es⁶.

Así, el conocimiento histórico más real, más completo, más totalizador, más objetivo (que no es sinónimo de neutral!), sería en rigor el de la "filosofía de la historia" (e incomparablemente más la teología de la historia), por cuanto intenta tomar al "objeto histórico" en su integridad, y por eso unifica ciencia histórica positiva y ontología ética. Y ese conocimiento integral, sería el conocimiento más prudencial de la historia, más concreto. Y este es un conocimiento distinto del de la ontología, que no conoce a la historia en su historia, sino a la historia en cuanto a su constitución universal, es decir, la historicidad del ser. La estructura del ser que posibilita la historia efectiva. Por otra parte, la "filosofía de la historia", a diferencia de la "ciencia histórica", está sí francamente comprometida con la realización histórica del bien. La historia efectiva, en cuanto tal, no es neutral: el suponerlo implica decretar un sin-sentido, lo que no es neutral, ni objetivo. De ahí que el compromiso de la filosofía de la historia, no es más que compromiso con la objetividad. Pero en el orden del conocimiento, esa filosofía de la historia ya no sería "episteme" como la ontología, sino un nuevo tipo de "doxa" más difícil que el de la pura "ciencia histórica": la dialéctica de esencia y apariencia es más difícil de aprehender que la mera interrelación de los aparecidos. Sólo que, ya dijimos, de facto, la ciencia histórica positiva es tan "ciencia" como "filosofía" vergonzante. Para que no fuera así, el historiador tendría que estar fuera de la historia y la historia ser sólo fenoménica.

En suma: la historia nos hace un aporte decisivo en relación al análisis ontológico: el de la conflictual, contradictoria praxis fáctica, que en última instancia puede reducirse a la dialéctica amigo-enemigo. La ontología y la ética fundan racionalmente la necesidad del amigo, de la amistad, y sólo las condiciones de posibilidad del enemigo. En cambio, la historia manifiesta una dinámica efectiva también de lo contra-valioso, una composición con la

6. MARCUSE, Hebert, *El hombre unidimensional*, Ed. Seix y Barral, 1967. Ver los capítulos "Del pensamiento negativo al positivo: la racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación" y "El triunfo del pensamiento positivo: la Filosofía Unidimensional". Aunque desde presupuestos distintos de los nuestros, tenemos convergencia con Marcuse, en relación a la extrapolación del "pensamiento positivo" de la "ciencia moderna", a su "verificacionismo" en el terreno del conocimiento de la sociedad humana.

contra-legalidad del mal. Es que las verdades éticas, los valores, tienen una estructura necesaria, en su raíz ontológica, pero son "no necesarios" en su realización, en cuanto implican al agente libre finito, que en su praxis puede no realizarlas. Lo que no significa que la realización de la norma sea una mera mecánica, una repetición. Muchos creen que la existencia de normas objetivas encierra al hombre en la noria, en la falta de libertad, donde la libertad sólo sería inventiva en la negación de la norma. Esto no es más que un despropósito vulgar. La realización de la norma del valor, es tan invención libre, tan novedad histórica como su negación. La norma no es tautología en el acto humano, porque su ser realizado —que no está contenido como tal en la norma— es siempre creación de la libertad humana. La realización de la norma es siempre novedad histórica.

El objeto de esta disquisición, es fijar los marcos del diálogo en lo que se refiere a la praxis prudencial y su relación con la "ciencia histórica" y la filosofía. Es el tema central de la historiografía moderna, instaurado por Giambattista Vico, aquel gran teólogo político católico, "praxiólogo y filósofo, teórico del conocer prudencial en la "ciencia nueva", proseguido por otros, pero sin influjo en la tradición intelectual católica, lo que urge reparar. Hablar del conocimiento de la praxis, nos remite a su olvidado y siempre presente fundador. En fin, desde los presupuestos antes brevemente enunciados, correspondería pasar a la "política" en la teología de la liberación de Gutiérrez.

4. Crisis de lo "neoclásico" y teología de la liberación

La teología de la liberación no surgió de la nada. Por el contrario, tiene causas anteriores que la generan, es reacción contra esas mismas causas, y sus novedades sólo pueden comprenderse en esa relación. Y como la mayoría de los cultores de la teología de la liberación son principalmente sacerdotes, y éstos hasta hace poco se educaban en el tomismo (el peor enemigo del tomismo son los profesores, dice Gilson) se hace necesario localizar allí los puntos objetivos que explican esa negación. Damos por sobreentendido que, en gran medida, la teología de la liberación es una reacción contra el neotomismo seminarista posterior a León XIII, que llamamos "neoclásico". Empecemos pues por ubicar esos problemas, los que muestran las insuficiencias políticas del tomismo, en sus raíces teóricas más profundas, ya que están en la base misma de la nueva respuesta que intenta la teología de la liberación.

a) La ruptura en ontología e historia

Sostuvimos que a nivel ontológico, lo exigido por la naturaleza social del hombre, necesariamente, y en toda sociedad posible es:

individuo, familia y Estado. Toda otra formación social es "libre", es decir, resulta en la contingencia de la praxis histórica. Y esas formaciones sociales no necesarias universalmente, deben ser siempre enjuiciadas desde la exigencia del bien común, constitutivo ontológico del Estado, es decir, desde la filosofía política, pero en un juicio prudencial. Pues la ubicación de esas formaciones sociales "libres", correspondería a la "ciencia histórica", a la "praxiología".

Es en la "praxis histórica" donde vive la contaminación del "reino del enemigo", en tanto que la ontología muestra la verdad de la exigencia constitutiva del "reino del amigo". Si en la ontología estuviera incluido el enemigo como necesario, entonces estaríamos en un maniqueísmo originario, y no podría pensarse en salvación alguna. Si el enemigo, el mal, es constitutivo del ser, entonces carece de sentido toda redención o liberación del ser. Por el contrario, la ontología nos muestra la razón objetiva de la exigencia "paradisiaca" que recorre toda la historia. Claro, esa razón de ser de la historia, salta a pedazos, estalla, a cada paso de la praxis histórica, pero incorregible, sigue moviendo todos los pasos de la historia. Ya nos referimos a este escándalo de la praxis histórica, que sólo la locura de la Cruz salva del absurdo.

Las preciosas reflexiones teológicas sobre el "estado de inocencia", sobre el "paraíso", la "justicia original", o sobre el "estado de naturaleza pura" como hipótesis conveniente, son más reflexiones para esclarecer la índole de la exigencia de la constitución ontológica del hombre, que anotaciones de una presunta historia fáctica. En este orden, los mitos son metáfora historificada, de la amistad y justicia originales, que reclama el ser mismo del hombre. Son ontología "representada", al nivel histórico del "régimen nocturno" de la razón, como diría Maritain, en su ley del tránsito del régimen o estado "mágico" al "racional" en la historia de la cultura humana. De ahí la importancia de la distinción de géneros literarios en la Biblia. No es necesario un "paraíso histórico" en el origen de la historia del hombre: ese paraíso resulta en su constitución ontológica, que es histórica, pues se realiza en la historia, pero en otro sentido que la "praxis", como fuente de la praxis, pero que también está "en" la historia. Las magistrales reflexiones de Santo Tomás, en relación al "estado de inocencia" que él creía histórico praxista, en la Suma Teológica cuestión 96, art. 4, acerca de "si existía dominio de unos hombres sobre otros", es más el asunto ontológico acerca de lo que exige de suyo la naturaleza humana⁷. Y esto puede o no realizarse, hacerse praxis.

7. SANTO TOMAS, *Summa Teológica*, BAC, Tomo III, (2ª), pp. 652 a 656. Las reflexiones sobre el "estado de inocencia", o sobre el "estado de naturaleza", son el esfuerzo de "representarse" una sociedad "sin mal", sin "pecado". Implica una reflexión "crítica" sobre la praxis histórica dada. Y toda esta tradición teológica es la que alimenta y a la vez se prolonga, bajo otras formas, en las Utopías, comenzando

Y bien, el tomismo neoclásico permaneció a nivel ontológico, en su comprensión de la historia, y fue incapaz de asumir, al nivel del conocimiento prudencial de lo contingente, a la "ciencia histórica" y por ende tampoco constituye ninguna "filosofía de la historia", es decir un conocimiento coherente de la génesis y constitución de los diferentes "tipos" de formaciones sociales que la praxis histórica ha ido inventando. No supo abordar la dialéctica de esencia y apariencia, para constituir —de modo distinto que Hegel, es obvio— su propia "fenomenología del espíritu" o filosofía de la historia. La dinámica de las instituciones "libres", es decir, resultado de la praxis histórica, quedó sumergida en percepciones rudimentarias, a las que el tomismo asomaba restringidamente, sólo como filosofía del derecho, del derecho natural. La no asunción de la historia por un conocimiento prudencial, opinativo, ligado a la comprensión de ese otro tipo de "necesidad" del a priori histórico, dejaba a las "necesidades" del a priori ontológico cayendo mecánicamente sobre un presente cuasi instantáneo, deshistorizado. Fue así un tomismo que quedó sin "memoria histórica", sin conciencia histórica de su momento. El "a priori" histórico que necesariamente condiciona toda la praxis del hombre quedó desvanecido; el "a priori" histórico se redujo sumariamente a casuísticas biográficas, domésticas, políticas, separadas de la totalidad histórica en que estaban inscritas. Quedaron esencias estáticas, que borraban la exigencia de Aristóteles de acceder a la comprensión de la esencia de algo por su génesis y dinámica. Esto fue particularmente grave respecto del Estado, de la política, pues se descendía inmediatamente a la "norma" al "caso", pero un caso aislado de la historia, paralítico, desgranado, sin inserción en un proceso global. La institucionalización "libre" de la praxis efectiva perdía así fluidez, contingencia, y adquiría en muchos de sus aspectos la condición de una "naturaleza" en la historia, que encubría su haber sido producida como "segunda naturaleza". Así, una ética de la prudencia, se convirtió de hecho en su contrario; cayó en el moralismo abstracto que se liga, positiva o negativamente, a instituciones abstractas. El tomismo había hecho una magnífica teoría del actuar prudencial y justo en general, pero no tenía una buena prudencia para el aquí y ahora históricos.

Esto sucedió en el siglo XIX, llamado "el siglo de la historia". Las diversas ciencias humanas "praxiológicas" tomaron un desarrollo extraordinario sin antecedentes. La memoria del hombre se organizó en vastas interpretaciones de las estructuras y tendencias

por Tomás Moro, (que sigue el mismo procedimiento: pone explícitamente entre paréntesis al pecado) hasta los conceptos de la "Sociedad Comunista" de Marx y Lenin (en su obra *El Estado y la Revolución*. Quien coteja la utopía leninista allí expuesta, y la descripción de Santo Tomás del "estado de inocencia", donde niega la explotación, la coerción del hombre por el hombre, quedará sorprendido por la esencial identidad de conceptos. Es que el procedimiento abstractivo es el mismo. La semejanza es entonces obvia.

fácticas, abriéndose dimensiones temporales inmensas, desde la "prehistoria" hasta la actualidad, que exhibían innumerables "formaciones sociales" distintas y planteaban ingentes problemas morfológicos y genéticos en la configuración de la historia universal del hombre. Pero como las ciencias humanas están siempre impregnadas de ideología, de filosofía, el tomismo reaccionó contra esas filosofías implícitas o explícitas, con toda razón, realizando una crítica de sus fundamentos, es decir, ontológica, pero no retomó la tarea que esas nuevas ciencias históricas se habían propuesto y estaban realizando. Así, el tomismo quedó encerrado en la ontología, mientras la comprensión histórica, sociológica, económica, etc., la hacían otros. El tomismo quedó sin historia, o sólo agarrado en lo que entonces se convertía en mero lastre tradicionalista. Antes, en un mundo europeo tradicional agrario-urbano, bajo el imperio de costumbres, de gran lentitud de movimiento, la "memoria" humana no tenía mayores exigencias. Pero ahora todo cambia. La velocidad histórica, el desfonde de instituciones que parecían inmutables y el surgimiento de otras, la revolución industrial en marcha, con todas sus novedades que removían los presupuestos de todas las sociedades, que suscitaban el impetuoso avance de las ciencias de la praxis. La unificación práctica de la historia mundial en el espacio y en el tiempo, y la exigencia de visiones unificadas de diferentes Estados y culturas, etc., etc., todo esto dilataba y enriquecía la "memoria" en una sociedad mundial emergente. El "antes" para la prospectiva del "después" requería muy otra conciencia histórica que la anterior memoria más o menos costumbrista. En rigor, la "memoria" anterior se transmutó cualitativamente en aguda "conciencia histórica", con toda una nueva constelación de problemas epistemológicos, axiológicos, etc. Y esto faltó por completo al tomismo⁸.

8. Fue posteriormente a sus obras principales y de mayor repercusión sobre política, persona, pluralismo, bien común, etc., que Maritain vislumbró la importancia de la grave ausencia de una filosofía de la historia. De una filosofía de la historia apta para establecer, en la singularidad del movimiento histórico conjunto de la humanidad, leyes "funcionales" y "victoriales", formulaciones tipológicas y de "dirección" general del movimiento histórico. Sin esto advirtió que no era posible actualmente un auténtico conocimiento prudencial. Al no desembocar la ontología en la historia, se cae en una historia empirista, practicista, o en una historia elaborada desde otras filosofías (así sea bajo el manto de sociologías u otro tipo de "ciencia humana"). La praxis queda desorientada, deshistorizada, o dependiendo de otros. Así escribió: "La filosofía de la historia hace impacto en nuestra situación. En mi opinión muchos de los errores que actualmente estamos cometiendo en la vida social y política proceden del hecho de que, mientras poseemos (esperamos que así sea) muchos principios verdaderos, no siempre sabemos aplicarlos inteligentemente. Su aplicación inteligente depende en gran parte de una genuina filosofía de la historia. Si esta nos falta corremos el riesgo de aplicar erróneamente nuestros principios, lo que sería una desgracia no solo para nosotros sino también para los buenos principios. Corremos, por ejemplo, el riesgo de imitar servilmente al pasado o, por el contrario, el pensar que todo lo pasado es algo ya terminado y que no tenemos nada que hacer con él (*Filosofía de la historia*, Troquel, Bs. As., 1960, p. 30).

Por otra parte, en el siglo XIX, la Iglesia está de hecho a la defensiva, es atacada en todos los niveles, por muy diversas razones, y se atrinchera para resistir. La historia la hacían otros, ella resistía esa historia, era por tanto difícil que tomara una apropiada "conciencia histórica". Su situación defensiva la conducía más bien a un "negativismo histórico". Y esa situación histórica concreta facilitó el refugio en la pura filosofía política. Todo se concentró en la reivindicación del "derecho natural", abstractamente. Y no sólo eso: la Iglesia era expulsada de la vida pública, la política práctica la arrinconaba, la convertía en "religión privada", y esa marginación práctica, se manifestó en la primacía de hecho de la "monástica" (individuo) y la "doméstica" (familia) sobre la política. Y política es la comprensión de la totalidad social. Una Iglesia que se defendía en la política, replegada, se afirmó en los baluartes que le quedaban: el individuo y la familia. De hecho, la ética se confundió con la moral individual, ante todo, con la doméstica en seguida. Todo se concentraba para los cristianos en la moral individual, en la moral intersubjetiva. Esa es la verdad. La "persona" dominó todo. Tenían razón los que sostenían contra Maritain la primacía del bien común, que es la primacía de la política, sobre la persona. Sólo que lo hacían, también, con una conceptualización nada prudencial, de modo abstracto, para caer mecánicamente sobre el "hoy". Era, en la coyuntura, más prudente Maritain.

La ética, de facto, reducida a "moral general" que no era nada general, por cuanto implícitamente se hacía "monástica" y nada más, daba cierto respiro histórico a la Iglesia, débil ante los poderes adversos del Estado, empujada por una historia que no comprendía demasiado. La "doctrina social" fue a fines del siglo XIX, un regreso a lo político, pero con aplicación del derecho natural a "casos" segregados de una historia opaca. Y por qué era opaca esa historia? Ante todo porque la idea que el individuo, la familia y el Estado era lo constituyente universal de cualquier sociedad, hizo que por ejemplo, las "clases sociales" o fueran negadas o se convirtieran en asunto adjetivo en la comprensión de la sociedad global fáctica. Ciertamente, ontológicamente las clases sociales no son necesarias. Pero no quiere decir que no sean decisivas en la facticidad histórica, reino del "enemigo". Que no afectaran intrínsecamente la comprensión de los Estados concretos, que de algún modo no englobaran y determinaran a individuo y familia. Ahí está el asunto! Las "sociedades libres" en sentido ontológico son resultados de determinadas praxis históricas que instituyen nuevos tipos de "necesidad" en la historia: las clases sociales son un hecho histórico, sin el cual no se comprende a los Estados concretos, a las familias, a los individuos. Son una contingencia, una singularidad, que la praxis humana ha convertido en ingrediente necesario de nuestro "a priori histórico", que nos configura y en el que vivimos. Esta importancia decisiva es lo que hacía decir a Alexis de Tocqueville, católico converso y extraordinario historiador: "pueden

oponerse, sin duda, individuos; hablo de clases; sólo ellas deben ocupar la historia". También Tocqueville en medio de las grandes convulsiones sociales de la primera mitad del siglo XIX, en su célebre *La Democracia en América* señalaba: "Es necesaria una ciencia política nueva a un mundo enteramente nuevo". Comte y Marx la intentaron, dejando una vasta progenie que predomina en nuestro tiempo. La tradición tomista, en cambio, no ha estado a la altura exigible. No supo proseguir la "ciencia nueva" de Vico, como Herder, Fichte, Hegel, Marx y Comte. Y es por allí, por esa privación en su hermenéutica histórica, que ha brotado con toda razón la protesta de la teología de la liberación, que reintroduce a la política e introduce a las clases sociales en todo conocimiento teológico "prudencial" de la historia efectiva. Ese es un gran aporte de la teología de la liberación a los cristianos latinoamericanos. Y como todo aporte auténtico, axial, corre muchos riesgos, pone en nuevos riesgos, tanto teóricos como prácticos. Pero la pica está clavada en Flandes.

Una preocupación central en nuestra actualidad, es el discernimiento de las dialécticas fundamentales que anuda la historia: la totalidad compleja de las dialécticas hombre-naturaleza, hombre-hombre, hombre-Dios, que se entrecruzan recíprocamente. Sin ese discernimiento, no habrá un pensar orgánico, sino un oportunismo fragmentario y ecléctico. Nos basta ahora, simplemente, recordar la raíz de la diferencia entre la necesidad ontológica del Estado, que es el bien común, la justicia y la amistad, con la praxis efectiva de los estados empíricos en general. Pues en la dialéctica de esa diferencia está el corazón de la historia real. El otro ingrediente "propio" del Estado empírico en general es: el enemigo, el adversario. Lo demoníaco operando en la historia. El príncipe de este mundo, del Estado empírico en general, no es sólo el bien común, no es sólo Dios. Estamos bajo el imperio de Satán, negador de la exigencia primordial del amor. Bajo el signo del contradictor, de la contradicción, del conflicto del hombre con Dios y con el hombre. Es el conflicto de las Dos Ciudades de San Agustín, la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo, que se disputan todo el acontecer de la praxis humana, toda la historia. La grandiosa visión agustiniana es cierta en su esencia. No es que el Estado por sí sea el mal: eso es absurdo. Lo que dice es que todo Estado empírico está configurado por la lucha incesante de bien y mal. Pues el Estado, la familia y el individuo, necesidad ontológica en toda sociedad, son como el hombre: son una praxis real histórica, van realizando su "segunda naturaleza". El Estado efectivo así es siempre simultáneamente necesidad ontológica, y obrar y artefacto humano contingente, fruto de la lucha amigo-enemigo, que es la lucha a que pueden reducirse universalmente todas las luchas⁹. Y esto se

9. Ya un Carlos Schmitt hizo de la dialéctica "amigo-enemigo" el corazón de su pensamiento político. Esta línea ha sido seguida recientemente por Julien

manifiesta en toda objetivización histórica humana, integra el antagonismo del "espíritu objetivo", de toda formación social y toda cultura.

b) La ruptura entre el obrar y el hacer

Pasamos ahora a la otra insuficiencia capital, íntimamente ligada a la que señalamos precedentemente, del pensamiento moral, político del tomismo recibido. Y es el cisma entre el "obrar" y el "hacer". Aquí hay también una certera inquietud de Gutiérrez por sacar al obrar moral de la "intención" y ligarlo radicalmente con la "eficacia" y los "resultados". Su camino es por la vía del conocer "verificativo" científico, no desde la ética tomista. La cuestión es tan antigua como la conciencia de los problemas éticos: es la dialéctica de "interioridad" y "exterioridad". Aquí sólo unas rápidas precisiones.

El hombre es unidad de immanencia y transividad, de interioridad y actividad objetiva, externa, en dialéctica inseparable, pero distinguible. Simplificando: la praxis humana implica dos aspectos: obrar (agere) y hacer (facere); realizarse a sí mismo y realizar obras exteriores, immanencia y eficiencia. El obrar ético es interior al hombre, es la ejecución de actos por los que el hombre va determinándose a sí mismo. Pero se determina a sí mismo en el nosotros, en la justicia o injusticia, o sea en relación al otro. La justicia es "ad alterum". Esa es su esencia. Pero si la praxis ética es "hacia otro", para ser para mí en mí, entonces el obrar ético no es puramente immanente, implica eficiencia, implica arte, implica realización de "artefacto". Eso puede ser sobre sí mismo, en la disciplina, en la ascética, pero es ante todo sobre otros. Y la globalidad del "otro", es la política. Esto lo sabían bien Aristóteles y Santo Tomás: la política es conocimiento, obrar y arte. Arte como acción humana cuyo resultado pasa a la materia exterior: pero la materia exterior no es solo cosas, sino también "cosas personas" que son los hombres. De tal modo, toda acción social es ética del "obrar artístico", no del obrar a solas, sin puertas ni ventanas. Los artefactos en cosas son signo moral, espíritu objetivo; en gran medida los hombres son "hechos", son "artefacto" de los otros hombres. Todos nos hacemos y somos hechos por otros. Entonces la praxis ética se objetiva necesariamente, es la formadora de las estructuras sociales objetivas, que son "entidades", "artefactos",

Freund, en su muy interesante obra: *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968. Sin embargo, como puede inferirse fácilmente de nuestro propio contexto filosófico y teológico, el sentido y la dimensión que nosotros damos a esa dialéctica central es muy distinto. Tampoco la dialéctica "amigo-enemigo" puede confundirse con algo que está en sus antípodas, y que es la fórmula esencial de la filosofía política de Hobbes: el hombre es el lobo del hombre. Esa es la mecánica "enemigo-enemigo".

"instituciones" reales con un ser "accidente", pues pertenecen al orden de la relación y la eficiencia.

Un obrar moral ineficiente, significa que ha roto su relación con el otro, humano o divino. Incluso con Dios, nos es necesaria una eficiencia en la oración objetiva, en el rito, que nuestro obrar exige realizar. Claro que hay eficiencia que oculta el obrar moral verdadero. No todo lo exterior muestra lo interior, ni todo lo interior se manifiesta exteriormente. Hay un cierto "hiatus", que es el que hace a la historia relativamente opaca, no abierta y transparente al entendimiento. Por algo la simulación y el engaño son en la historia, y hay una eficacia de la mentira. Pero de todos modos, una eticidad que no se exterioriza destruye su esencia, queda en la "intención", en la "buena voluntad" de que está empedrado el camino del infierno. Hay entonces una objetividad necesaria al obrar humano, para que el obrar sea real.

El tomismo se refiere a la política como arte, como "arquitectónica" de la sociedad global. Porque la sociedad global es una "arquitectura" en devenir, una "estructura" dinámica, como la vida de los hombres, sus miembros, su hacedores. Dónde existen las estructuras? Introyectadas en sus miembros, realizadas por sus miembros. Cabe distinguir entre "arte factiva", con las cosas, y "arte operativa" con los hombres. La política es arte operativo sobre la multitud humana que forma la sociedad global, el Estado: aquí la materia en la que el agente añade una forma son prójimos humanos, y el fin que debe perseguir ese arte es sólo medio para la perfección de esa sociedad, que incluye la de cada hombre. Y bien: sucedió que también a este nivel el tomismo recibido dividió tajantemente obrar y hacer, quedó con el puro obrar sin el hacer. Quedó en inmanencia, sin eficacia. Se volvió intimista. Quedó en monástica, quedó en el análisis del individuo y perdió el análisis de la "arquitectura social". De hecho la sociedad quedó sin "estructura" global: quedó una multitud de solos, quedó una multitud de familias, quedaron múltiples instituciones "libres", pero todas sueltas.

En este sentido, Pieper señala que la reducción individualista llevó a la primacía de la virtud más íntima, la de la templanza (continencia y castidad) y a la reducción de la "justicia" al nivel de la "conmutativa".

Si se toma cualquier manual tomista de moral, se constata que "el arte" sólo se aplica a las cosas, no a los hombres ni a las sociedades. No se ve que la praxis social es siempre artística. Ni que decir entonces de la incapacidad de reconstruir así ninguna "estructura" social objetiva, de establecer sus lazos vivientes con la interioridad. Si Maquiavelo separó arte y obrar, en desmedro del obrar, si la política moderna se ha convertido en gran medida en un arte de manipulación de hombres, como si fueran cosas, en las antípodas, el tomismo quedaba encerrado en un "espiritualismo"

de hecho contradictorio con su esencia. Ese intimismo, ese "personalismo", es más kantiano que tomista, más protestante que católico. Mucho habría que abundar sobre este punto, tan ligado a las más esenciales cuestiones de política y eclesiología.

Separar arte y moral, no ver su dialéctica profunda, llevó a dejar todo lo "productivo" fuera de la moral, fuera de la política. Aquí se comprende el deslumbramiento y la perplejidad de tantos cristianos, de tantos sacerdotes, con la irrupción en sus cabezas de la importancia de las "estructuras sociales", que afectaban de raíz sus visiones éticas, sus subjetividades separadas de la historia objetiva, artística, productiva. La teología de la liberación marca ese giro ya explícitamente en la teología latinoamericana, a partir de Medellín y sus "estructuras de pecado". Y así se comprende el saludable énfasis de Gutiérrez en el arte, en la producción, en la eficiencia en la verificación. La praxis histórica implica siempre una lógica ética artística, de artistas-"artefacto" o "espíritu objetivo": cultura y formaciones sociales son ética objetiva, exteriorizada.

c) Convergencias y divergencias teóricas

A mi criterio, la reacción de Gutiérrez se comprende y adquiere plena justificación y sentido, en función de los dos "puntos críticos" que hemos señalado en el tomismo habitual. Es una reacción necesaria, indispensable y plena de promesas. Abre nuevos horizontes. Y la discusión sólo tiene sentido desde esos nuevos horizontes, no antes de ellos. He sido explícito en el señalamiento de mis diferencias teóricas con Gutiérrez, y puede ya vislumbrarse también la razón de por qué afirmo compartir su "intencionalidad profunda", desde otras bases.

Desde mi perspectiva, la diferencia es que Gutiérrez ha "localizado" erróneamente los puntos de crítica teórica al tomismo. Ciertamente es que Gutiérrez afirma: "la teología tomista no pasa, a diferencia de muchas otras teologías que han pasado, porque aquella es un esfuerzo sistemático que será tal vez siempre paradigma de lo que debe ser una reflexión teológica". Pero dónde ubica su punto de ruptura? En el hecho que estamos en una etapa histórico-cultural "nueva", que necesita un nuevo instrumental intelectual para el pensar teológico acorde, un tipo de reflexión teológica nueva. Y qué es epistemológicamente lo nuevo en relación al tiempo en que nació el tomismo? La novedad central es una razón no especulativa, sino que establece una ligazón esencial entre el conocer y el transformar: es una razón práctica. El modelo de esta razón es el tipo de racionalidad físico-matemático experimental, verificativa. El conocer se convierte en un "hacer". Y entonces compara esa razón instrumental con la razón especulativa, ontológica, y por ese camino descalifica a la ontología. Pero aquí, me parece, el lugar propio de la discusión estaba más al nivel "teórico-práctico" de la

ética, que es donde la ontología del hombre se resuelve en la praxis. Su lugar propio estaba en el orden del conocimiento prudencial, histórico, transformador. No en el cotejo con la razón especulativa de la ontología, para arrumbar lo especulativo en pos de lo transformativo.

Las ciencias históricas positivas, por ejemplo, en cuanto se refieren al pasado (etnología, historia de las antiguas culturas y estados, etc), son ante todo "especulativas": registran lo que fue y no pretenden cambiar su objetividad. Claro, es otro método "especulativo" diferente que el de la ontología, con objetos formales distintos. La ciencia histórica registra —o así lo pretende— el ser de la praxis; la ontología el ser que posibilita la praxis. Por eso la ontología es un conocimiento especulativo de la objetividad del valor normativo, en tanto que la ciencia histórica empírica por especulativa es neutra ante el valor, no es normativa: conoce lo que aparece acatado como valor y antivalor en las praxis efectivas, sin poder juzgarlos. Y en la medida que las ciencias históricas puedan ser puramente especulativas, es que serán "ciencia neutra", ajenas a los juicios de valor". Pero en la medida que las ciencias históricas comprometan al historiador en su aquí y ahora práctico, entonces esas ciencias históricas se impregnan de eticidad, y se convierten en "filosofía de la historia". Puede repararse que doy a "filosofía de la historia" una acepción inversa que Gutiérrez, que la define nominalmente como "no comprometida con el cambio". Es asunto de vocabulario, pero encierra latentemente ópticas distintas. Para mí, lo no comprometido en el cambio es la "ciencia histórica" (ciencias humanas en general), justamente por su neutralidad ante el sentido. Y eso por el sentido, a nivel humano, que el conocimiento requiere a la acción, a la práctica.

Por eso, para mí, el marxismo es la mejor filosofía de la historia que se haya formulado hasta hoy. Pero es en razón del "sentido", del valor, que el marxismo realiza su analítica histórica, que no separa de la "efectividad". No corta los puentes entre sentido y efectividad, causa eficiente y causa final. Y porque es filosofía, es que el marxismo, en la historia, es un conocer transformador. Es "filosofía" como ontología que revierte en eticidad, y de "la historia" porque unifica esencia y apariencia, no suelta esa dialéctica, en su comprensión de la praxis humana.

La filosofía se despliega en dos momentos, el ontológico (especulativo) y su derivación ética (práctica). Pero la plenitud del conocimiento concreto sería el de la filosofía de la historia, donde confluyen, en la práctica del conocimiento prudencial, filosofía y "ciencias históricas". Esa plenitud de conocimiento racional y transformador, donde convergen dos tipos de ciencia, la episteme ontológica y la "cientificidad empírica", es de más difícil constitución científica que sus componentes. El marxismo, desde sus presupuestos, es quien ha avanzado más en este orden. Desde presu-

puestos ontológicos más bien hegelianos. Y donde la falsa identidad hegeliana de ontología e historia, desemboca en la historia sola, sin ontología. Aunque el marxismo, por esa estirpe hegeliana, no termina nunca de desembarazarse de la ontología, que le da dirección y sentido. Esa es su ambigüedad. De todos modos, la gran problemática que se abre con el siglo XIX está allí en toda su potencia. Fichte y Hegel fueron los primeros en establecer una relación íntima, hasta la hibris más portentosa, entre ontología e historia. Lo más profundo de Marx proviene de esa fuente. Y nosotros creemos que la destrucción crítica y asunción superadora de esta tradición moderna que condiciona toda nuestra situación contemporánea es tarea imperiosa para los católicos. Creemos, cierto, que el tomismo en particular tiene en su seno todos los elementos necesarios para ello. Hay diversos aportes en esa dirección, y las precisiones hechas por Maritain en lo relativo al estatuto epistemológico de la filosofía de la historia nos parecen de la más alta importancia¹⁰. Sin embargo, esa veta última de Maritain ha sido ocultada por otras cuestiones, de orden más derivado y superficial. La teología de la liberación merodea esta magna cuestión, la más vital para el pensamiento católico actual, pero no ha encontrado todavía el gozne, el lugar del problema. Sin ese gozne, no podrá desplegar su propia intencionalidad e inquietud.

Gutiérrez quiere recuperar la practicidad del conocer histórico, y toma como modelo remoto a la ciencia físico-experimental, ajena al sentido y la traslada analógicamente al ámbito social, que es

10. MARITAIN Jacques, *Filosofía de la Historia* particularmente en su capítulo I, donde fija el lugar epistemológico de la filosofía de la historia, cuyo objeto es lo más concreto: "aplicación final del conocimiento filosófico al desarrollo singular de los acontecimientos humanos. Es filosofía retrotraída a la realidad más individual, el movimiento, el desarrollo mismo de la historia humana en el tiempo". Y que tiene como objeto general "el sentido inteligible de la secuencia o desarrollo de los acontecimientos en el tiempo". Y esto de qué modo se realiza? En qué perspectiva? "La filosofía de la historia no es una parte de la metafísica, como creía Hegel. Perteneció a la filosofía moral, por cuanto se relaciona con las acciones humanas consideradas en la evolución de la humanidad". Y se constituye en la unidad de dos saberes: el filosófico y el histórico empírico, este puede asumirse en el sentido de la praxiología de Sampaio: "si tenemos juntas estas dos luces —la luz inductiva de los hechos y la luz racional del análisis filosófico— ambas se afianzan y fortifican mutuamente, y ambas juntas constituyen el conocer objetivo propio de la filosofía de la historia". "La historia, que participa por naturaleza del género narrativo, pertenece esencialmente al orden especulativo o teórico mientras que la filosofía de la historia, que es una parte de la filosofía moral, pertenece al orden de la sabiduría práctica". Al orden del conocimiento prudencial político.

Es lamentable que el pensamiento católico no haya ahondado estos caminos de la última etapa de Maritain, y que, en su comprensible avidez por alcanzar y recuperar un conocimiento adecuado de lo concreto histórico, esté naufragando en un eclecticismo acrílico que suma sin más "ciencias humanas" y teología bíblica, dejando de lado los problemas filosóficos capitales que esto implica y la constitución paciente de la filosofía de la historia. Así solo podrá salir del paso provisionalmente, pero en calles cortadas de antemano. Un empacho de sociología y marxismo muestra la índole del problema, pero no resuelve el problema.

incomprensible sin el compromiso con el sentido, y elogia a Marx por ser dos cosas, en mi opinión contradictorias: por "científico positivo" en el conocer histórico (lo que sería especulativo y ajeno al sentido) y a la vez por su compromiso con la transformación de la sociedad humana (que implica necesariamente su compromiso con el sentido). Me parece que a Gutiérrez le han ocurrido dos cosas:

1) al redescubrir la historia, la importancia de un conocimiento profundo del "a priori histórico", esto ha devorado el "a priori" ontológico, de tal modo que "el sentido" queda en las nubes, y sólo aparece por la fe.

2) que eso es reacción contra el dominio del "a priori ontológico" que devoraba a la historia en el tomismo recibido. El redescubrimiento de la historia ha llevado a Gutiérrez —y a tantos otros— a perder a la ontología, así como antes la ontología dejaba a su vera a la historia. Pero al perder a la ontología Gutiérrez, queda con una historia fáctica sin sentido, sin compromiso, que es la de las "ciencias humanas". Pues el verificar de la historia positiva es sólo de "datos", pero ella no verifica "el valor", sino sólo en cuanto dato de lo acaecido o de lo probable por acaecer en determinadas circunstancias. Hitler verificó "Mi lucha" durante diez años de éxito, luego verificó su derrota y suicidio. La ciencia histórica positiva no puede registrar más que esto.

Los victoriosos en la historia no son dueños del sentido. Los derrotados tampoco. Una praxiología positiva no puede discriminar el auténtico valor. Solo la ontología, la filosofía política, o en otra instancia superior, la teología. Aunque la verdad es que el sentido obliga, exige siempre su realización práctica. Los fines exigen eficiencia, los fines son razón de eficiencia, y la filosofía política que determina los fines, no puede alcanzar eficiencia sino al nivel prudencial, que supone la conciencia histórica, las condiciones históricas. La prudencia se compone de "memoria", "circunspección", "sagacidad", el evitar los obstáculos que se oponen a su realización, previsión adecuada de lo probable. La prudencia exige hoy un nuevo tipo de saber de la estructura y coyuntura histórica. Por eso afirmamos que la originalidad de Gutiérrez está en mover la teología de la liberación en el orden de la prudencia, con los cambios cualitativos que el conocer prudencial tiene en relación al pasado. No en vano ha integrado a las "ciencias sociales", a la teoría de la dependencia, en su discurso. Para nosotros debería ser con la "filosofía de la historia": pero de esta sólo hay esbozos! (aunque por eso mismo tarea capital). Por eso la problemática de Gutiérrez nos parece a la vez significativa de la cuestión básica, y en ese sentido, pionera en la teología latinoamericana, a la vez que discrepamos con su modo de conceptualizar e integrar ese orden prudencial.

V. AMERICA LATINA. LA NUEVA TEOLOGIA POLITICA

La praxis histórica está determinada por la lucha amigo-enemigo. Está dominada por la contradicción. Hasta el amor pone en contradicción. El príncipe de este mundo no es Dios, aunque por la fe sabemos que Cristo es su vencedor. Y no podemos disimularnos el conflicto como hoy lo hacen tantas teologías o eclesiologías europeas de la "sociedad del consumo", tan complacientes con el mundo, y a punto tal que el mundo resulta bueno y la Iglesia mala, por frivolidad de "aggiornamento", tan alegremente secularizados en un mundo, y hombre "adulto". Esos católicos que no quieren enemigos en el mundo, han convertido a la Iglesia en su enemigo. Pues el enemigo es inexorable! Como si lo demoníaco en la historia estuviera en fuga, en exilio, y fuera quedando cada vez más atrás, en la "infancia" histórica. O refugiado en la curia romana. Nos hemos hartado de tanta tontería, en este aspecto en los últimos años. No, lo demoníaco histórico no es mera sobrevivencia en la liquidación, donde solo faltan algunos detalles en la excelencia de la "ciudad secular", para que un amor blanduzco y rosado nos comunique a todos, nos "personifique". Tiene razón Gutiérrez cuando afirma que en América Latina no podemos escapar a la visibilidad del pecado operante en la historia. La teología de la liberación es una ruptura con cierto clima teológico nortatlántico de conformidad con la sociedad secular neocapitalista. Y también una politización de la teología, pues ha visto que el lugar de la lucha del hombre con el hombre más global es la política, la más alta tarea y la más peligrosa. Lo pésimo acaece en el lugar de lo óptimo.

1. *Carácter de la teología de la liberación*

La teología de la liberación se diferencia de toda otra teología hecha anteriormente en América Latina, por la importancia decisiva que da a su situación histórica, su conciencia histórica. Se ha levantado en su carácter de "latinoamericana". Esto no tiene antecedentes en nuestra historia. En verdad, las Iglesias latinoamericanas, de algún modo, hemos sido dependientes de la influencia cultural europea, y nuestros escasos teólogos hasta hace poco eran repetidores. Podrían ser sólidos y buenos repetidores, en tanto no se apartaban de las coordenadas generales en los centros eclesiales europeos. Los europeos hacían sencillamente "la" teología, no en "situación histórica", sino exclusivamente "desde la eternidad". Ahora, la teología de la liberación evidencia que la universalidad abstracta, presunta ayer, se ha dividido en situaciones europeas y latinoamericanas. Nadie coincide sin más con la universalidad. La universalidad se hace y se piensa en situación. Esa es la condición

humana, y cuando hoy los latinoamericanos quieren hacer teología "latinoamericana", es porque quieren ver justamente la "catolicidad" en su propia situación. Si se hace hoy teología latinoamericana, es ante todo, por vocación católica.

Una de las preocupaciones mayores de la teología de la liberación es la de "situarse históricamente". Pareciera que gasta más tiempo en fijar su momento histórico, sus condiciones históricas, que en hacer propiamente teología. Esto es verdad en gran parte. La teología de la liberación no ha hecho todavía mucha teología. Sin embargo, pensar que la "situación latinoamericana" es exterior a la teología, supone creer en un modo de conocer teológico que no es el de la teología de la liberación. Pues la situación histórica es esencial a la constitución misma de la teología de la liberación. Por eso, teniendo puentes para fijar afinidades y diferencias, es que lo he calificado de actividad teológica prudencial, en el aquí y ahora históricos.

La teología de Gutiérrez apunta hacia dos vertientes: por un lado a la praxis liberadora en América Latina, lo que supone una cierta comprensión de América Latina, de la índole de su historia. Por otro lado está la luz de la Palabra del Señor, que ilumina críticamente esa praxis latinoamericana. A su vez, la situación de América Latina y de la praxis en ella, revierte en la comprensión de la luz misma de la Palabra del Señor. Pero el abordaje de la Palabra misma requiere determinados instrumentos conceptuales. Los instrumentos cambian con la historia, la Palabra queda. Ciertamente. Sin embargo, para nosotros queda siempre con "instrumentos", y sólo la discernimos otra vez, la separamos de esos instrumentos, cuando hemos constituido nuevos instrumentos. En nosotros, si la luz estuviera sola, en su inmediatez, nadie usaría instrumentos. Habría intuición pura, sin concepto mediador, lo que no es posible para el hombre. Este es un problema que no asume la teología de Gutiérrez, desde qué ciencia o filosofía intentará sistematizar el conocimiento de la fe? El conocimiento de la luz de la Palabra, y no la proyección de la Palabra en nuestra situación, para juzgar la situación. Parece que Gutiérrez da a esta dimensión por supuesta, para atender sólo la "inclinación" de la Palabra en nuestra situación. Ve la historia a la luz de la Palabra, pero cómo ve la luz de la Palabra? Qué instrumentos usa para hacer teología? Esta primera vertiente no ha sido profundizada por la teología de la liberación. Pero no es esta vertiente la que aquí corresponde, sino la relativa a la "situacionalidad" latinoamericana. Por allí ha sido el mayor esfuerzo y atención.

La relación de la teología de la liberación con su "contexto" latinoamericano ha sido su mayor tarea. Y ha atendido a la génesis de su aparición en América Latina, y a la crítica de momentos históricos anteriores en relación a la política.

Puede fijarse, con Gutiérrez, esta secuencia básica, que rehacemos libremente, pues concordamos, con diferencias de matices o de tono. Se trata es claro, de una simplificación.

a) Primacía de la monástica en la praxis cristiana. El único nivel del pecado es individual o interindividual. Los individuos viven como sueltos, no inscritos en la totalidad procesual de la historia. La historia es suma de biografías. Es colección de átomos. El "otro" son individuos. Unos ricos, otros pobres; unos mejores, otros peores. No hay conexión social intrínseca de todos con todos. Refleja hondas y antiguas corrientes de la praxis cristiana, desde la "devotio moderna", pasando por la configuración compleja de amplias formaciones sociales, con vínculos en las últimas épocas con el liberalismo burgués imperante (pero no sencillamente identificable con él). La realidad latinoamericana aparecía como accidente sin importancia en la vida cristiana como tal. Primacía de la vida del "alma", ascética, castidad, justicia conmutativa, generosidad personal. El "otro" son individuos sueltos. Eso sí, esa visión monástica es de arraigo popular, es una monástica popularizada. Si no su efectividad, por lo menos su prestigio.

b) Descubrimiento de la "cuestión social". Los males no son individuales. Adquieren importancia "sectorial". Hay que atender y promover a "sectores enteros". El "otro", el pobre, pasa a verse más unificado en conjunto. Pero las clases sociales son aceptadas como un "hecho natural" inevitable; no eran vistas como formaciones históricas "libres", contingentes. De algún modo, eso era típico en los mundos agrarios: las clases son "inmemoriales", "siempre ha sido así". Sólo que con la revolución industrial, que comenzó a remover la totalidad de la sociedad, se hacía visible como nunca que la sociedad era resultado de determinadas praxis humanas, y por tanto modificables. Y por otro lado se extendió una fabulosa ampliación y exactitud en la memoria del hombre, la conciencia histórica dio un salto cualitativo. Se amplió mundialmente, y vio con claridad la "contingencia fáctica" de las más diversas formaciones sociales. Ningún régimen social era "eterno". Pero para los mundos campesinos hay como un orden fáctico desde siempre. La Iglesia estaba profundamente impregnada por esa mentalidad, pues la había atravesado por siglos, estaba formada por esas masas principalmente. De ahí que cuando la "cuestión social" urbano-industrial en Europa se empezó a imponer, la doctrina social —que adquiere carta de ciudadanía eclesial hace ochenta años— era como una transacción de dos mentalidades y continuó limitándose a pedir justicia "entre" las clases, más que ver a las clases mismas como resultados de praxis justas o injustas. En el fondo, la noción de "clase" era más bien diluida o fusionada con las instituciones "profesionales" de distinta índole, con la división del trabajo. La doctrina social no tenía conciencia histórica. Apli-

volución el mayo francés? Eso está por verse. Conviene determinar por qué un programa de teología ha hecho más ruido que cualquier teología.

En realidad, lo que hemos estado discutiendo y discriminando hasta ahora son las bases programáticas de la teología de la liberación. Creo que Gutiérrez no ha pretendido hacer otra cosa, no cree haber hecho más que eso. La confusión es en general que, partidarios y adversarios, hablan del programa como si fuera más que programa, en la situación actual. Y eso revela que la índole del programa mismo es altamente explosivo. Creo que aquí hay una circularidad de causa-efecto. La indeterminación, la generalidad, lo irresuelto de un programa es tanto, que si se difunde así, suscita un cúmulo de equívocos inmenso. En tirtos y en troyanos: si nos contentamos con la generalidad del programa, nos vamos a quedar sin teología de la liberación. Esta es una de las originalidades de nuestro momento histórico latinoamericano. Rechazándola sin más, no respondemos a los problemas muy reales que nos plantea el programa. Aceptándola, sin más es nada más que aceptar un programa con altísimo margen de indeterminación. Sería conceder a priori demasiado, tanto en la afirmación como en la negación. Esto me parece puntualización indispensable, para ubicarnos todos con realismo. Y no es menosprecio, sino objetividad: ninguna teología o filosofía sale tampoco conclusa de la cabeza de Minerva: la obra del hombre madura en el tiempo, y hay tiempos suaves y tiempos tormentosos, lentos y acelerados. Por el estado actual de esa teología, es que nosotros no hemos hecho más que bordear la estructura temática del programa de la teología de la liberación, pues no hay más que eso. Hemos discurrido sobre las razones del programa. Y nadie se puede contentar con un programa, ni los que lo hacen, ni los que lo reciben.

La teología de la liberación nació en un contexto cristiano muy preciso: era el comienzo mundial del diálogo entre marxistas y cristianos, que si en Europa podía desarrollarse plácidamente en coloquios de Salzburgo, en América Latina, en el Tercer Mundo, adquiría por el contrario un dramatismo incomparable. Aquí era el auge del foquismo cubano, aquí se combinaban el voluntarismo foquista y el voluntarismo cristiano, en su común moralismo y en sus trágicos destinos. Aquí la sociología se hacía comprometida, subversiva. El marxismo conocía su mayor auge en esta década del 60. Aquí la atmósfera universitaria se caldeaba y se producían aventuras sangrientas. Aquí los meros temas de las estructuras, las clases, los pobres, presión y liberación, convocaban a la intervención represiva de los Estados, la vigilancia de los gobiernos. Por eso, en nuestra coyuntura, el programa mismo de la teología de la liberación tomó tan gigantescas resonancias. El programa mismo ya era un revulsivo. Y antes de fijarse como teología, el programa debió defender su propia temática, más que desarrollar

su temática. Así mantuvo la circularidad, el programa se defendía como programa, polemizaba por el programa, antes de realizar el programa. Y la teología de la liberación ha girado sobre sí, al realizarse sólo como programa, en proclamar las bases del programa. Y a la verdad, uno no tiene mucha materia de donde agarrarse para analizar un programa. Hay muy poca materia, la mínima, pero altamente detonante. Esa es la paradoja de la teología de la liberación.

Un programa no es nada, es algo. Incluso puede ser mucho, como en este caso. Es un programa que nos está mostrando direcciones de un pensamiento a desarrollar. El programa de la teología de la liberación no es arbitrario, no es una ocurrencia. Responde a necesidades y cuestiones muy reales, plantea nuevos y candentes horizontes. Su propio éxito y difusión indican que su temática está acorde con necesidades sentidas colectivamente por amplios círculos. En tal sentido, Gutiérrez ha percibido y reflejado como nadie un clima latinoamericano. Más aún: supo de algún modo engarzar nuevas motivaciones válidas, cuando los antiguos esquemas de la llamada "doctrina social de la Iglesia" se derrumbaban, cuando el pensamiento desarrollista entraba en crisis. Ya hemos señalado las circunstancias en las que se generó la "doctrina social" y las insuficiencias por las que tuvo tan corta vida histórica. Y eso suscitó un inmenso vacío en el pensamiento político de los católicos desde hace casi una década. Quedaron deshechos un conjunto de seguridades. Quedó un ansia. Esa ansia fue llenada por la teología de la liberación, que tuvo conciencia crítica de su momento y de las radicales carencias de aquella doctrina social. Empezó así, con el bagaje que pudo, la nueva aventura. La teología de la liberación cumplió entonces un gran servicio a la Iglesia de América Latina, a pesar de su ser apenas naciente. Nació como urgida, apremiada por un tiempo revuelto.

Quizá no de otro modo hubiera podido hacer la "latinoamericanización" de la teología. Hay cosas a las que no se llega, sino cuando la vieja casa arde. Cuando la frontera está caliente. Tal salto cualitativo, no puede nacer de un mero discurso teológico en las aulas. Y por eso no es extraño que la teología de la liberación haya sido, ante todo, lanzada por un pastor. Pues eso es Gustavo Gutiérrez. Gutiérrez es un pastor, que debe responder inmediatamente a los retos que le plantea el ambiente en que actúa. Un ambiente de gigantesca importancia latinoamericana: su desbordante juventud universitaria. Ambiente de porvenir, donde la Iglesia está en crisis y tiene el ingente desafío marxista. Quede esto nítido: es un pastor cristiano, no un confortable profesor, que debe responder con urgencia a las urgencias, y en cuestión que no se ha respondido cabalmente. Por otra parte, y en conexión con esto, cabe señalar un hecho decisivo, sin antecedentes: los teólogos latinoamericanos vivían encerrados en su ghetto clerical, al margen de las co-

rientes intelectuales latinoamericanas. Formaban como un "subsistema" cultural, con un lenguaje propio que sólo se alimentaba de teología. Y es Gutiérrez el primer teólogo latinoamericano que empalma radicalmente su reflexión con los motivos y vicisitudes del pensamiento latinoamericano "secular". Con Gutiérrez se abren por primera vez las ventanas de la teología a su contorno latinoamericano, como dimensión esencial de esa teología. Es el primer puente. Antes corrían por líneas paralelas, que no tenían ánimo de encontrarse ni en el infinito. Así, Gutiérrez ha abierto una nueva época para los teólogos latinoamericanos. Admirable pues, su devoción a la Iglesia y a los signos de nuestro tiempo. Nuestra discusión con sus conceptos presupone este hecho, lo valora, no lo desconoce. Lo proclama como distintivo para siempre.

2. La temática de la "estructura"

Toda una constelación de temas capitales forman el ámbito móvil de la teología de la liberación. Algunos deberán ahondarse, en relación a la política y a la fe, muy especialmente. Como los de "estructura social antagónica", el significado teológico de las clases sociales, de los pueblos, la dinámica de los Estados, y todo esto en relación con la Iglesia, acentuando su rostro visible. Que es fidelidad a los datos históricos y a su condición de prosecución del escándalo de la Encarnación.

Como ya vimos antes, el punto que resume las nuevas preocupaciones está en lo estructural. Se habla de "estructuras de pecado", "estructuras de dominación y opresión", de "dependencia". Se maneja por doquier "el sistema" y el "antisistema". No es esta atmósfera producto de la teología de la liberación. Viene de diversas ciencias sociales: viene de la Cepal, del funcionalismo norteamericano, del marxismo, del estructuralismo europeo, etc. La teología de la liberación se embarca en esas aguas, por las razones que ya expusimos. Entonces, por ser un tema abarcador, conviene algunas reflexiones al respecto.

En efecto, junto con la noción de "praxis liberadora", la "estructura social" y su dinámica antagónica es insoslayable, y es esa temática como teológica la que ha dado alto poder explosivo al programa de la teología de la liberación. Aquí, me parece, Gutiérrez no ha reelaborado esta noción teológicamente, sino que, en función de su idea de la "cientificidad" del marxismo, parece aceptar los análisis marxistas de la relación hombre-naturaleza, de las relaciones naturaleza-sociedad, y su idea del devenir histórico social. Y esto no lo considero aceptable, por cuanto entiendo que el marxismo es una filosofía de la historia, y que en el análisis mismo de la relación hombre-naturaleza y hombre-hombre (que sería el objeto de la "ciencia histórica") en la conceptualización misma de las

contradicciones de las clases sociales, está ya inmanente todo problema del sentido. En la relación hombre-hombre está el problema del sentido, y si esta relación implica de suyo la relación con Dios, como acaece en el marxismo, entonces esa conceptualización marxista de las clases implica una filosofía de la inmanencia. Por eso, pareciéndome evidente que ello tiene una radical significación teológica, no puedo aceptar el análisis marxista del proceso hombre-hombre-naturaleza. Si se deja fuera de la dialéctica marxista del hombre y la naturaleza, la del hombre con el hombre, entonces ya no se puede hablar en absoluto de marxismo. Un marxismo que fuera la relación hombre-naturaleza y no también la de hombre-hombre, sería un marxismo anonadado, hecho nada. Y si Gutiérrez introduce la visión cristiana a la relación de hombre-hombre-Dios, entonces haría superflua toda apelación a la "cientificidad" del marxismo. El análisis marxista del devenir social presupone el ateísmo, que no hay relación real hombre-naturaleza-Dios, pues Dios no es más que ilusión subjetiva del hombre. Y si es así, la teología de Gutiérrez vendría a yuxtaponer a un análisis de suyo inmanentista del sentido en la historia, de suyo negador de Dios, una afirmación de Dios y la realidad de Dios en la base de la historia del hombre. Esa me parece una empresa contradictoria en su raíz misma. Una cosa es aceptar la existencia de las clases y sus contradicciones, otra aceptar la interpretación marxista de las clases y el sentido de sus contradicciones. Hay aquí un inmenso problema. Con franqueza, expreso que la cuestión de las clases en la historia es de una importancia teológica de primerísimo orden, que no tengo resuelta ni medianamente cuestión tan capital, que me preocupa más que nada, pero a partir de la certidumbre que es necesario rehacer, descomponer, repensar, el análisis marxista en sus bases mismas. De lo contrario incurriría yo mismo en el cisma que he criticado entre el "hacer" y el "obrar", entre la eticidad y el artefacto social. Y aquí me parece que Gutiérrez recae en ese viejo cisma, que él por otra parte critica con razón. Parece creer que la "producción" no dice relación al "sentido" aunque por otro lado relaciona a las clases con el sentido.

Gutiérrez es consciente de los estragos que en los cristianos hace la mera yuxtaposición "marxismo" y fe, lo siente como un verdadero problema. Pero no creo que su camino lo resuelva, sino que lo mantiene intacto. Incluso le impide reelaborar a fondo la idea misma de clase en su conexión con el "pobre". Esta cuestión la tenemos todos abierta, diría que dramáticamente.

Y ahora una acotación sobre el uso habitual de los términos "estructura" y "sistema". No es asunto que atañe directamente a la teología de la liberación, sino al clima en el que ha prosperado y que está más allá de ella y aún sin ella. La cuestión de las "estructuras injustas" se ha tomado por los cristianos (no solo ellos) de modo tan mazacótico, tan sin la historia real de sus países, que

parece ser una roca que o se acepta o se debe hacer volar ipso facto. Un "estructuralismo mazacótico" y sin historia (herencia de esa falta de conciencia del "a priori histórico" en que los cristianos latinoamericanos nos hemos formado) que muestra el lógico pasaje de una falta de visión de la "totalización histórica" a una "totalidad estructural" tan monolítica y abstracta que daría envidia al viejo Parménides, y a su lógica desembocadura apocalíptica. Todo o nada. Lo que de hecho es nada, o sea desesperación, activismo nihilista, frustración. Lleva a un criticismo mágico, impotente, de bellas almas que se creen amigas del pueblo o del proletariado. Así hay un ultraizquierdismo cristiano de los Santos de los Últimos Días, donde se combina el viejo moralismo abstracto de la monástica con fragmentos de un marxismo de tercera o cuarta mano. No solo los cristianos en América Latina no poseemos un mediano grado de formación intelectual histórica, sino que el marxismo latinoamericano es uno de los más pobres y verbalistas que por el mundo habitan, salvo escasas y excepcionales excepciones.

Entonces acaece que los cristianos radicalizados, por lo común, pierden la vieja monástica y no ganan ninguna política. Creen estar ya en la política, y por lo común solo son monástica en descomposición. El nivel de abstracciones sin historia los conduce a eso. A pesar de ello, siguen con un casuismo sin historia, donde imágenes bíblicas y conceptos marxistas descienden al modo del jusracionalismo anterior, al modo de la vieja doctrina social, sobre la realidad sin mediación alguna del conocimiento prudencial. El proceso histórico no es un "film" sino un conjunto de fotografías. Y en este aspecto, el programa de la teología de la liberación, que se mueve en el orden prudencial, en tanto sea sólo programa, no generará prudentes, en el alto sentido del término, y fallará en su propio designio, faltará a la excelencia intencional que la anima.

Grave es este asunto del "sistema", tal como hoy se maneja. Pues todavía es una aproximación a la historia, sin historia. En el itinerario antes descrito, hemos transitado de una monástica abstracta de la política, a una estructura sin monástica. A una estructura tan ausente de la política como aquella monástica. Y a eso no es ajeno el programa de la teología de la liberación, en la medida exacta en que es todavía programa. Ella misma, que quiere regresar a la historia, paga tributo a la falta de historia de los cristianos latinoamericanos. De esto, creo, nadie se salva. Y esto daría lugar a otras muy largas disquisiciones. La teología de la liberación tiene una visión de máxima generalidad sobre la realidad latinoamericana, y cuando un nivel de prudencia tan abstracto promueve la "praxis" liberadora y revolucionaria, facilita la ilusión o la imprudencia. Pero es un paso. Antes la teología latinoamericana se hacía sin "contexto global". Ahora se toma la "globalidad" abstractamente. Es que no se salta de un golpe de la no historia a

la historia. La teología de la liberación es un paso en esa dirección, a mitad de camino entre dos mundos.

Una última palabra sobre la "estructura", que borra la historia y la monástica. Es notoria en la mayor parte de los marxistas ideológicos la sequedad, el desierto, que un pensamiento puramente estructuralista produce en la monástica. No en vano en el campo socialista, aparecen preocupaciones sobre el asunto de la "persona". Es que el estructuralismo lleva a un mundo de nadie. A un mundo sin biografía. Es como aquel pensamiento de Kant, que creía se podía resolver el problema político fundamental "aún para un pueblo de demonios", pues solo "importa la buena organización del Estado". Eso respondía a la escisión kantiana entre el "interior" y el "exterior", el hacer y el obrar, de raíz luterana. Así, el bandazo estructuralista ha vaciado a muchos cristianos. No es, sin embargo, cosa demasiado rara. Pues el estructuralismo abstracto, sin historia, es nada más que el reverso de un voluntarismo abstracto. Estos dos polos, aparentemente enemigos, son hermanos. Ambos rechazan la historia. Por eso el tránsito del marxismo "foquista" al estructuralista muestra la variedad de un mismo moralismo. Uno a la luz, otro a la sombra.

Es certera la reflexión de Gutiérrez sobre las "medias verdades". Por ejemplo: "de qué sirve cambiar las estructuras sociales si no se cambia el corazón del hombre?" Media verdad, pues ignora que el corazón del hombre se transforma también cambiando las estructuras sociales y culturales. Es decir, entre esos dos aspectos hay una dependencia y exigencia recíprocas, basados en una unidad radical. No es menos mecanicista quien piensa que una transformación estructural traerá automáticamente hombres distintos, que quien cree que el cambio personal asegura transformaciones sociales. "Todo mecanicismo es irreal e ingenuo". Es la conocida oscilación entre el obrar y el hacer, el corte entre ambos; ética y artefacto no pueden separarse. La realidad de las estructuras está en sus individuos miembros, en su relación. La estructura no existe al modo de un individuo, no es otro individuo entre los individuos. Por el contrario, solo vive en los individuos, y esa es su realidad. El lugar viviente donde reside el sistema es la biografía. Así como esta implica siempre "relación", estructura-social. Cambiar hombres es comenzar a cambiar estructuras, cambiar estructuras implica cambiar hombres. La estructura social es real pero no "sustancia", en términos ontológicos. No visualizar con claridad el lugar existencial de la realidad de las estructuras objetivas lleva a graves errores en la acción. Da una nebulosa noción del problema del "poder" en el Estado y por ende de la política.

La estructura social, las clases, la dependencia, tal como se usan, tal como están formuladas en la generalidad del programa, siguen en la mayor indeterminación histórica, y sólo son manejables políticamente (y eclesialmente) si atraviesan mediaciones con-

ceptuales más específicas, más cercanas a la realidad histórica de los Estados latinoamericanos. De lo contrario, las estructuras se convierten en pantalla ocultadora de la estructura histórica real, y de camino a ésta, terminan cerrando todo paso. La teología de la liberación no ha cumplido aún esa tarea, que daría más claridad a sus conceptos. Más aún, sus conceptos básicos son fluctuantes. Por ejemplo, sin precisar una idea del Estado, no podemos precisar una idea de la política. Y es también muy difícil fijar una conceptualización orgánica sobre la relación Iglesia-Estado.

VI. IGLESIA Y ESTADO

Estamos aquí en uno de los epicentros de la teología de Gutiérrez: ella reivindica la política como esencial. Nosotros estamos de acuerdo con la primacía de la polis, de la política. Pero qué queremos decir con sociedad o polis? Cómo la determinamos? Esto es capital, pues solo así podemos ubicar a la Iglesia real en su relación con la política. Política hace referencia al Estado. El epicentro de la política es el Estado. Aquí es indispensable detenerse en los conceptos fundamentales, de lo contrario mantenemos malos entendidos hasta la eternidad. Pues, a mi criterio, aquí está una de las fallas mayores del pensamiento de Gutiérrez. Y esa falla mayor está en el planteo mismo del problema. Problema mal planteado es irresoluble. Problema bien planteado puede darnos muchos dolores de cabeza, pero es de posible resolución. No voy entonces a entrar en apreciaciones políticas de Gutiérrez que sean derivadas, o consecuencia del planteo radical. Me concentraré sólo en la forma misma de poner el problema. Si logro una respuesta clara, quizá lo demás se dé por añadidura.

1. Determinación del Estado

Debemos partir de nuestros propios presupuestos, que se sepa cómo formulo la cuestión, y de allí se comprenda la crítica al planteo de Gutiérrez, acerca de dónde está la Iglesia en relación a la política.

La "sociedad global" es para nosotros, en sentido estricto, la "polis". A la "sociedad global", con Aristóteles y Santo Tomás, le llamamos "Estado". El Estado es entonces la "totalidad máxima", el "macrosistema", la sociedad o comunidad humana más abarcadora, en la realidad efectiva de la historia. En primer lugar, la historia aparece como historia de los Estados. Toda sociedad suprema que haya existido, exista o tenga que existir, es siempre Estado.

Así, la humanidad histórica concreta solo vive y existe en la pluralidad variable de Estados, hoy en interacción cada vez mayor, que parece dirigirse en un plazo no demasiado largo en la perspectiva de los tiempos, a un Estado mundial.

Ya vimos que los componentes necesarios para la constitución de la sociedad humana, de toda sociedad humana posible, eran el individuo, la unión sexual de individuos para la reproducción, y el Estado. Eso es lo que exige de suyo, universalmente, la naturaleza humana social para constituirse en la historia. El hombre es animal social, y Aristóteles definía con mayor rigor: animal político, es decir, animal estatal. Pues el hombre no se constituye realmente sino siempre en una "sociedad global" determinada, así sea una tribu de hotentotes, así sea la Ciudad de Dios, que podría designarse igualmente como el Estado de Dios, la sociedad global de los bienaventurados bajo el gobierno de Cristo, que será todo en todos, donde no habrá ni señor ni esclavo, ni hombre ni mujer, ni judío ni gentil.

Un ejemplo hipotético para aclarar la idea de Estado. Si imaginamos en una isla una solitaria pareja hombre-mujer, no sometida a ninguna jurisdicción, independiente, decimos que allí hay "estado": esa pareja es sociedad global, familia e individuos. Allí estarían identificadas la doméstica y la política. En relación al origen de la sociedad humana, digamos que idealmente es indiferente que fueran muchos o un solo Adán (hombre en hebreo) y muchas o una Eva (mujer en hebreo). Una sola pareja originaria, constituiría ya estado, sociedad global suprema. El Estado está en el origen de la historia.

Corresponden nuevas precisiones. El Estado implica necesariamente gobierno, autogobierno de la totalidad, es una de sus notas esenciales, pero no se confunde en cuanto totalidad con el gobierno. Como el hombre, que es animal racional, no se confunde con la razón. El gobierno es el órgano supremo de conducción de la "sociedad global" o Estado, es órgano necesario de la "sociedad global". Estado no es idéntico a gobierno. Por supuesto, tampoco se identifica con el "aparato de gobierno", que muchos confunden con el Estado a secas. Este error fue típico del pensamiento liberal —y en este aspecto el marxismo le es tributario—, que diferenciaba "Estado" (gobierno y aparato de gobierno) y "sociedad", llamando "sociedad" sólo al conjunto de las instituciones particulares: esa sería la verdadera "sociedad civil". De este modo destruía la idea de la unidad del Estado, disolvía la noción clásica de Estado: no había ya "totalidad", sino suma de partes. La sociedad era más bien un conjunto de instituciones particulares, una de las cuales, con funciones especiales, era el Estado. Así el Estado aparecía como un artificio más bien molesto para lo "natural" que eran los individuos y sus intereses. Así en Locke, así en Hobbes, aunque con valoración inversa.

De la falsa dicotomía de "Estado y sociedad", típica del pensamiento liberal burgués, tomó primacía la idea amorfa de "sociedad en general". Esta idea implica abstracción total de todas las diferencias posibles, que quedan implícitas en el género. Sociedad puede ser cualquier asociación humana, de cualquier índole. Pero la sociedad como tal no existe en la historia humana. Designa indeterminadamente todas las especies sociales posibles, sin establecer relaciones entre ellas. Y así surgió en el siglo pasado la llamada "sociología". Para nosotros, el verdadero objeto propio de la sociología es la "sociedad global", el Estado, los múltiples estados, que incluyen dentro de sí otra sociedad. Todas las "sociedades" deben comprenderse "dentro" de un tipo de sociedad, el Estado. Este es real, mientras que "sociedad en general" no puede ser objeto de ciencia, pues no existe. La sociedad englobante que existe es el Estado, los estados. Toda otra sociedad es interior a esa "sociedad global".

Sociología es en rigor conocimiento del Estado concreto en la praxis o, derivadamente, como aspectos más particulares, análisis empíricos de determinados componentes de los estados concretos. Haber tomado como objeto no una realidad global, o el conjunto de las sociedades globales, sino el concepto genérico de "sociedad", llevó a clasificaciones abstractas de distintos tipos de sociedades, separadas de la totalidad en que estaban insertas, descuartizando el Estado. Por ejemplo: la familia, que se comparaba con familias de otros estados separadas de ellos, y vueltas así ahistóricas. Los estados son compuestos totales, configuración determinada de clases sociales, familias, empresas, Iglesias, etc. Para la sociología vulgar, el Estado es "un" tema entre otros, pero al no convertirlo en "el" tema ordenador, central, no puede estructurar un saber jerárquicamente organizado, estructurado, no puede comprender la relación de dinámicas globales y particulares. Quedan sumas de retazos, que no pueden reunirse intrínsecamente, un conjunto de "subsistemas" descentrados, que carecen de principios de síntesis. Por el contrario, los estados son las individualizaciones de orden societal máximas, englobantes, "unidades de orden" localizadas e independientes, aunque esa independencia nunca sea absoluta, y admita diferentes grados. Toda sociedad que no sea Estado, vive dentro de uno o varios estados, en determinada composición interna a ellos. Las múltiples sociedades que puedan haber, no tienen otro lugar de realidad que el Estado. Si hay un más allá del Estado, será dentro del Estado concreto, que implica siempre gobierno. Por eso decía Tertuliano: "Grande es el César, porque sólo le aventaja el Cielo".

Si el Estado es la totalidad social, todo es política de algún modo. Pero cabe distinguir acepciones de política. Acepciones que son signo de diferencias en extremo importantes. La primera y principal acepción de política es la conducción del Estado, la acción

de gobierno, que se extiende inmediatamente a una segunda acepción: a la acción de todo grupo que aspire al gobierno de la sociedad global. Política es la acción de gobierno, o la acción por la conquista del gobierno del Estado. A esto muchos le llaman demasiado genéricamente la "toma del poder". Por supuesto, el gobierno del Estado implica de hecho el mayor poder, que no es sólo el control en el "aparato de gobierno" sino que también implica mayor consentimiento real o apoyo tácito en la "sociedad global". Sin un sustrato de consentimiento mayoritario en la sociedad global, no hay gobierno que pueda prolongar demasiado su existencia, pues ha perdido la base fundamental de su "poder". Y este consentimiento o acatamiento o apoyo, implica siempre relación no sólo con el poder coercitivo del gobierno, sino ante todo con el sistema de valores culturales que le anima, y del que participa de diferentes modos ese acatamiento. Los valores o fines acatados por el Estado pueden ser diversos, objetivamente más o menos valiosos, más buenos o más malos (malos en relación a una escala de valores, pues el hombre siempre quiere un bien, un valor, y mal es vulnerar una jerarquía de valores). Así la política es el sistema de actos humanos, realizados por medios buenos o malos, para un fin bueno o malo, en relación directa al gobierno y forma de Estado. Esto es la política en sentido fuerte.

Pero la idea de política es aún más extensa, aunque pierde su connotación directa de referencia al "gobierno de la totalidad" como objetivo. Hay una tercera acepción de política que nos interesa. En efecto, considerando que toda sociedad posible es "interna" al Estado, todo acto de cualquier sociedad o grupo intraestatal implica y afecta necesariamente al todo. Hace referencia e incide en el todo. Para entender a cualquier sociedad intraestatal, debemos ver cómo se relaciona con la totalidad estatal, cómo repercute su acción y viceversa en ella. Y es en este sentido auténtico, pero más laxo, que podemos afirmar "todo es política". Y para serlo, no tiene por qué apuntar al gobierno del Estado, al gobierno de la totalidad como tal, que es la política en sentido habitual. No puede "reducirse", identificarse, con esa acepción fuerte. Pues es muy distinta. Y en efecto, entre los católicos, se usa actualmente el término política de modo fluctuante, transitando de una acepción a otra y malentendiendo así la situación de la Iglesia en el Estado.

El pensamiento tomista distingue entre dos tipos de totalidad. Hay el tipo de un "todo homogéneo", compuesto de partes semejantes y el tipo de "todo heterogéneo" compuesto de partes no semejantes. Un "todo homogéneo" tiene su misma forma: el todo gobierna absolutamente las partes, o las partes del todo son idénticas al todo. En cambio, en un "todo heterogéneo", las partes no tienen la forma del todo: un todo de esta naturaleza es una multitud, o sea, un conjunto organizado con partes autónomas, con "go-

biernos propios", pero entrelazadas en la totalidad que se gobierna y las supragobierna. Así el Estado es la totalidad social heterogénea, encierra múltiples autonomías de muy distinta índole, aunque están sometidas de diferentes modos a la supremacía del gobierno del Estado. Y el componente básico de todo Estado, el hombre, el agente humano, por ser racional y libre, es siempre un ser que se "autogobierna". Es decir, que todo Estado se constituya a partir de ese hecho radical: el autogobierno de sus partes autónomas primordiales, los agentes humanos. También las múltiples instituciones intraestatales pueden tener diferentes grados de "autogobierno", de "autodeterminación". De ahí que el pensamiento político clásico definiera al "despotismo" estatal, como el intento del gobierno del Estado en convertir a toda la sociedad global en mero "aparato del gobierno". Un sistema político despótico es el que pretende pasar del "todo heterogéneo" al "todo homogéneo". Esos son los "gobiernos totalitarios". No tiene sentido hablar de "Estados totalitarios", porque el Estado es siempre la totalidad. Y en el fondo, cuando hacíamos anotaciones sobre la cuestión de la estructura, podemos decir que los que manipulan las ideas de "sistema" y "antisistema" como bloques, tienen una tan "despótica" de la estructura, que la homogeniza. Sin embargo, reiteramos, el Estado siempre es totalidad heterogénea, nunca homogénea. Y lo despótico de una estructura nunca puede alcanzar a lo "homogéneo", que sólo puede ser un "horizonte límite" de lo negativo, de la violencia de los estados en la historia. Y ya estamos en condiciones de encontrarnos con la cuestión de la Iglesia, ella misma "parte heterogénea" de la totalidad estatal, que se autogobierna, y que pretende incluso trascender al Estado, ser "transestatal".

2. La Iglesia "en" el Estado

En este contexto, entra la cuestión de la singular inserción de la Iglesia en el Estado. Volvamos a la filosofía política. De la naturaleza humana social, surge como necesidad: Individuo, familia, Estado. Toda otra forma de sociedad es "libre", no necesariamente requerida por la naturaleza humana. En la praxis histórica podrán ir apareciendo y desapareciendo innumerables formaciones sociales, instituciones de toda índole. La Iglesia entra en este tipo de "institución libre", no necesaria constitutivamente al ser humano. Si fuera necesaria, sería la "sociedad global" que el existir humano requiere, es decir, hubiera habido siempre identidad entre Iglesia y Estado. Pero no es así. La Iglesia es una "gracia", es un acontecimiento en la praxis humana "libre", producto de la libertad de Dios y libertades humanas. Sin duda, escatológicamente, el Reino de Dios, la Polis de Dios, es la absoluta identidad de Iglesia y Estado, donde la libertad de la praxis ha realizado en plenitud lo exigido por la naturaleza, el "reino del amigo", la exigencia constitu-

yente del Estado y del bien común, en la única posibilidad de realización efectiva, que es el consentimiento libre del Amor de Dios, don gratuito.

La Iglesia no es necesaria, sino hecho histórico contingente, y por ende de extraordinaria fragilidad. La promesa de Cristo de que "las puertas del infierno no prevalecerán", la seguridad de la perennidad histórica de la Iglesia, sólo depende de la fe en Cristo: no tendría en cambio ningún sentido de una promesa de perennidad al Estado, que es constitutivo al ser social del hombre, por lo menos hasta tanto haya hombres en el mundo. Pero todo Estado histórico, en diferentes grados, es siempre signo del fracaso del Estado ontológicamente exigido, de la utopía movilizadora del bien común. El Estado empírico es lugar del Príncipe de este mundo, pues no hay más mundo que al interior de los estados. Estado es mundo. De tal modo, la fundación histórica de la Iglesia real, acaece, no podía ser de otro modo, dentro del Estado. Y eso aunque la Iglesia es radicalmente superior a todo Estado concreto, es "transestatal". La Iglesia no puede existir sino dentro de los estados. No hay otro lugar en el mundo humano. Ese es el mundo humano, ese es el "mundo". Cuando hablamos del "mundo", de lo "social", caemos por lo común en la indeterminación más pavorosa. No, mundo es Estado, conjunto de estados en relación. No hay otro, y ese es el único modo de hacer que "mundo" tenga un significado concreto y englobante. Y hoy es verdad que cuando los cristianos hablan del "mundo", parecen transitar por los espacios siderales. Es un éter teológico despolitizado.

Entonces es aquí donde se plantea el problema de la relación en la historia del Estado y de la Iglesia. La relación entre liberación política y salvación religiosa, la relación entre opresión y pecado. Por aquí tenemos que ver el nacimiento mismo de la Iglesia, relativo al fracaso del Estado en la historia, a su objetivación de la praxis en pecado, y por eso es lícito decir que, en el límite, en última instancia, la Iglesia es redención final del Estado. Pero no nos vamos a internar ahora en tan vastas cuestiones. Nos importa simplemente el lugar primero de la cuestión.

La Iglesia está siempre dentro del Estado, aunque lo trascienda en otro sentido, siempre sometida a la ley del gobierno, sin deber tomar la Iglesia, en cuanto institución jerárquica, el gobierno del Estado. Por algo Cristo hizo que fuera signo visible, sacramento eficaz, el obispo, el gobierno de los obispos, la continuidad de la tradición apostólica, que implica la afirmación independencia radical con respecto de cualquier Estado, pero dentro del Estado. El episcopado tiene así dos rostros: el uno muestra la independencia de la Iglesia del Estado, pues su principio de gobierno no depende del Estado y este no puede gobernar a la Iglesia, y el otro muestra que la Iglesia no puede identificar nunca su gobierno con el gobierno del Estado, no puede pretender convertirse en Estado totalmen-

te. El gobierno eclesial no puede ser gobierno del Estado, no puede aspirarlo ni proponérselo como fin. Por otra parte, es obvio, ningún Estado histórico, contingente, es voluntad de Dios. Voluntad de Dios es la constitución política del ser humano, ordenado al bien común. No tal o cual Estado en su política concreta. En cambio, voluntad de Dios, de Cristo, es la Iglesia católica. Todos los estados están bajo el signo del pecado, todos están corroídos por lo demoníaco de la contradicción, de la enemistad del hombre con el hombre y la Iglesia participa de esto por sus miembros, en la medida que ella está plantada siempre en el corazón del Estado histórico. Y es en el seno de esa contradicción, a causa de ella misma, donde Cristo funda la milagrosa aventura histórica de la Iglesia. Siempre sometida, siempre libre.

La célebre distinción de planos, la distinción que se ha denominado de lo "espiritual" y "temporal" tiene aquí su raíz, constituye la dialecticidad del ser de la Iglesia. Surgió explícitamente en la urgente necesidad de la Iglesia de determinar en la historia concreta, dentro de los estados, cual era el núcleo fundamental, irreductible de la Iglesia, donde no puede admitir jamás el gobierno del Estado, que se extiende a todo. Ese núcleo capital, positividad que funda la negativa al gobierno del Estado, son los sacramentos. El gobierno del Estado no es sacramento, y el Estado no puede ni administrar ni constituir sacramentos. Claro, de algún modo, con diferentes remedos, el Estado lo pretende casi siempre. Y es este conflicto histórico bien realista, nada platónico, tan de vida o muerte para la Iglesia en su rol evangelizador, en su obligación de presencia en el interior de todo Estado, donde éste por supuesto no es jamás el bien común y la justicia, pues eso es el Reino de Dios, el Estado de Dios. Es este conflicto, el que motivó el esfuerzo de determinar "lo espiritual" y lo "temporal", palabras no demasiado afortunadas si se toman como compartimentos estancos. Es desde ese "lugar" que han surgido las reflexiones teológicas de la relación Iglesia-Estado. De allí viene la tradicional distinción de planos, de los que hay variadas inflexiones. Cómo acortar un ámbito que de suyo fuera irreductible ante el gobierno totalizador del Estado? El ámbito que de suyo es crisis de la totalidad concreta del Estado. Un ámbito que fuera solo gobernado por la Iglesia, y si no, pues sencillamente la Iglesia desaparecía en la historia! Cuántas Iglesias han desaparecido en los estados! El Estado no desaparece jamás, cambia de forma, es sustituido por otro tipo de Estado. Al Estado lo reemplaza el Estado. A la Iglesia católica no la reemplaza ninguna otra. Es insustituible. Pero la Iglesia, que es una muy determinada individualidad colectiva histórica, ella sí puede ser extirpada del Estado sin dejar rastros. Este es pues el "lugar" del problema.

Extraña institución o comunidad es la Iglesia: siempre una "parte heterogénea" del Estado pero tan singular que pretende ser

"suprema en su orden" e intrínsecamente católica, universal, cosa que no lo es ningún Estado. Ella es otra "totalidad" más abarcadora que la de los estados, abraza toda la historia. Y es esta inaudita paradoja de la relación Iglesia-Estado la que hay que entender a fondo: desde ella puede iluminarse los modos misionales de la Iglesia, la misión misma de la Iglesia. La índole de su acción en el Estado "en razón del pecado", como decía Agustín.

3. Reflexión crítica

En los últimos años, en especial en la teología europea, todo esto se ha hecho borroso. Pues se habla de política, sin el Estado, lo que significa la cuadratura del círculo. Y se habla de la Iglesia no intentando comprender a la Iglesia misma "en" el Estado: La Iglesia se ha vuelto un puro "ser en sí". Claro, esto es lo que hoy está en crisis, pero se tantean caminos sin revisar sus presupuestos básicos, que son los de comenzar por una Iglesia aislada del Estado. Se parte de una especulación solitaria sobre el ser de la Iglesia, en sí misma, y luego esa Iglesia pensada como entidad ideal, se proyecta sobre la sociedad real, y allí se le atribuyen tales o cuales roles. Y todo esto, es obvio, sin considerar nunca a la Iglesia concreta que es la única real, y que es tal o cual, el conjunto de tales y cuales, en tal o cual Estado, y el conjunto de tales y cuales estados.

Así la teología política actual —cuyo único mérito es el rótulo ya que sólo exhibe ingenuidad política— da por sobreentendido que el Estado y la sociedad son distintos, que no vale la pena ocuparse del Estado, y desde semejante indeterminación perjeña un rol crítico en la sociedad. En contexto tan irreal, parece que la Iglesia es algo así como un ángel de la guarda o el tábano de Sócrates, que interviene en la historia, sin ser en la historia. No parece interesar la determinación histórica concreta de cada Iglesia en cada Estado. Ni tampoco que el Estado determina en alto grado a la Iglesia, que gobierna a la Iglesia en alto grado. Por eso abunda el espejismo que la Iglesia desde alturas ideales, puede hacer lo que quiere, y que si no lo hace es porque no quiere. Muchos cristianos se decepcionan de la Iglesia porque esa visión idílica no es ya lo real. Creo que no sólo alcanza con criticar a la Iglesia, sino también hacer una autocritica del lugar desde donde se hace la crítica hoy usual a la Iglesia. No se trata de disolver a la Iglesia en utopía. René Pucheu escribía hace poco una atinada reflexión: "Yo querría también que aquellos que optan por la liquidación de la Iglesia lo hagan lúcidamente. No creyendo en una política imaginaria. Que antes de reducir la fe a la política ellos lean a Maquiavelo. El sabía lo que era la política. Las "teologías políticas" la ignoran. Las "teologías de la esperanza" no saben nada. La política no es un juego para niños de coro. No es discurso frívolo, para soñadores.

La política es más duro que puro. No es el diálogo, es la guerra. Hay que saber esto antes de llevar la teología a la política. A fuerza de sacralizar la historia, han terminado por no verla más, por rehusar sus lecciones"¹¹. En América Latina quien no sepa esto hoy, abrumados como estamos con tanta tragedia, se vuelve inexcusable.

No cabe más que reiterar: no podemos plantear y comprender a la Iglesia como un "ser en sí" desligado, sino ante todo, en su relación con el Estado, con el cual se identificará en el nuevo cielo y la nueva tierra —no antes—, lo que nos indica la interdependencia necesaria en el entendimiento de su relación y de su ser mismo. Estas relaciones mismas son intrínsecas al ser de la Iglesia en la historia. Sólo es posible una eclesiología coherente si se establece dialécticamente con el Estado. Sin el Estado, caemos en una comprensión abstracta, solitaria, irreal, del ser de la Iglesia. Una buena eclesiología requiere una buena teoría del Estado. Y si no, no hay ni lo uno ni lo otro. Toda la "contestación" actual a la Iglesia, está vacante de esto. Un rasgo admirable de las eclesiologías actuales es que ignoran al Estado. Dan la espalda al Estado, creen que el Estado es una absoluta exterioridad con respecto a la Iglesia. Que en nada afecta a la comprensión misma de la misión de la Iglesia en el mundo. Señalo que carece de sentido así el planteo del problema como es hoy habitual: "Fe y Política". No Iglesia y Política, Estado. La inflación de la "fe" entre los católicos, viene del impacto ideológico de algunas corrientes subjetivistas protestantes, con su evanescencia de la Iglesia visible. Eso es salirse de la historia para bombardear ahistóricamente a la historia, desde ningún lugar. Eso protege y esteriliza a la vez. No toma el nervio de la Iglesia en el Estado, como distinta del Estado, y en función del bien común que "ahonda" el sentido mismo del Estado, sometido al conflicto de su necesidad de realización de la justicia y lugar del enemigo. Todo este "separatismo" entre Iglesia y Estado tiene el sello de una inercia liberal. Lo que no implica por cierto que seamos partidarios de la "separación" Iglesia y gobierno del Estado. Eso es otra cosa. Puede observarse también que el "separatismo" se vuelve vertiginosamente su contrario, y termina en obsesión de los cristianos por el Estado, dejando a la Iglesia. Muchas veces, así, la politización del cristiano da una vuelta de campana sustituyendo a la Iglesia por el Estado. Regresamos así a que el Estado es el centro absoluto de la historia, no la Iglesia, no Cristo. Esto se hace de modo subrepticio, no frontal.

Y bien, cómo enfoca Gutiérrez la relación Iglesia-Estado? En este respecto es tributario de la actitud de la mayoría de los teólogos actuales: quedándose en el "mundo" indeterminadamente, con "realidades sociales", etc. Gutiérrez no habla del Estado, no se encara con el Estado. Y esto afecta gravemente la idea misma de

11. *Esprit*. No. 11. 1971. PUCHEAU René, *Confesión de un pasmado*, p. 527.

política, a pesar de que Gutiérrez ponga con acierto al conflicto el corazón de la política.

En su obra "Teología de la Liberación", cuando comienza con su interrogante fundamental "qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?", se aboca inmediatamente a la política, y afirma con limpidez que toda la actividad eclesial tiene dimensión política. Esto lo compartimos, y nos parece importante el énfasis reparador de un largo olvido. Lo que ya no nos es clara es su crítica a la cristiandad, a la nueva cristiandad, a la distinción de planos. Pues la crítica se apoya en el distinto manejo de la idea de "mundo" que se ha hecho. Si el mundo no vale lo que la Iglesia, si es indiferente a la Iglesia, si la Iglesia contribuye a construir el mundo. Es la temática común de los teólogos en los últimos tiempos, en su indeterminación. No es reprochable a Gutiérrez este planteo, en todo caso lo observable es que no ha roto con él, que no ha radicalizado la idea de política a su fuente, que es el Estado. Tampoco podemos abordar el asunto desde otra perspectiva, como lo ha hecho: desde la crítica a la afirmación de "fuera de la Iglesia no hay salvación". Confieso que este arranque me desconcierta y no percibo cómo puede ligarse inmediatamente a la cuestión Iglesia y política. El nudo del problema es que Gutiérrez parte de algunas "ideas" acerca de la extensión de la Iglesia y de la política. No parte de la única Iglesia real, que es individual, que está aquí y ahora en tales o cuales tipos de Estados que se relacionan. No hay otra Iglesia que esa. Hay que partir de ella en la reflexión, para volver a ella. No hay que partir de ideas. El camino de Gutiérrez parte de una concepción de la Iglesia: desde allí critica las distintas "mentalidades". Pero no parte de la posición real, del "hecho" Iglesia en el Estado, análisis que una teología política no debe saltar, sino comenzar por ahí: es el marco más general (y a la vez concreto) para toda la investigación exegética, dogmática, histórica, de la realidad extraña que es la relación Iglesia-Estado. Al no hacerlo así, lógico es que Gutiérrez no aclare esa relación, que pertenece al "ser" mismo de la Iglesia. Aquí está, en mi opinión, la falla u omisión básica de la teología de la liberación, tal como se ha formulado hasta hoy.

Mi impresión es que Gutiérrez, que partió en gran medida desde influencias de la teología de la secularización, que no deja nada de la Iglesia real histórica sino sólo la fe, está en camino de liberarse de esas malas influencias europeas. En efecto, desde la publicación de su libro puede percibirse una evolución hacia una recuperación de la visibilidad de la Iglesia. Y recuperar la visibilidad de la Iglesia, será también recuperar al Estado. Es que la experiencia de América Latina, tan dura, tan cruel, con tanta sangre, nos hará percibir de una vez la importancia del Estado en la historia, antídoto excelente para no endiosar nunca al Estado, y penetrar más adecuadamente en la "dimensión política" de la Iglesia, y por

ende en la responsabilidad de los cristianos. Aquí también hay que partir de la Iglesia para entender a los cristianos, que no de los cristianos para entender a la Iglesia o al Estado. Lo que elimina de raíz toda floración "sectaria" de cristianos sin "Iglesia" real, es decir, sin institución, sin historia.

En la medida que Gutiérrez actualmente evoluciona y se ahonda y por ende se aparta de las influencias "secularizadoras" provenientes del idealismo protestante de Gogarten y Bonhoeffer, que han impregnado al pensamiento católico actual, se aproxima a un realismo histórico y eclesial, que le está exigido por la intencionalidad de su propia teología de la liberación y su vocación prudencial. Y a la vez esto nos muestra un hecho fatal: que la teología latinoamericana no nace sólo desde sí misma, sino desde la teología europea. El alcanzar nuestro propio punto de vista es una laboriosa conquista, no algo que se da de un día para otro. La ruptura de la dependencia es un largo esfuerzo para todos nosotros. No basta saber que hay dependencia. Tampoco el creer, como muchos, que no ser "metropolitano", "europeo" dice mucho. Tampoco el creer que todo lo "europeo" sea pernicioso. Ni Gutiérrez ni yo creemos esto.

Aquí no he respondido, insisto, a la cuestión de la Iglesia y el Estado, sólo he planteado su "lugar" propio. He criticado a Gutiérrez en cuanto a la posición de la cuestión: la suya es idealista y demasiado indeterminada. Eso no quiere decir que no valore el énfasis que Gutiérrez ha puesto en la política, su crítica al privatismo, al desarrollismo rosado, al separatismo de Iglesia y política. Que no vea la originalidad teológica de su conocer prudencial de la praxis latinoamericana, lo que le coloca a años luz de la teología política de un Metz, por ejemplo, tan alejada de lo concreto de la coyuntura histórica en sus análisis. Por el contrario, y puede colegirse de lo expuesto, pienso que la política es asunto esencial y no secundario. Que no se trata aquí de regresar a ninguna monástica pretérita, a ningún conformismo pretérito. Creo erróneas las bases iniciales de la teología política de Gutiérrez, pero creo que ha hecho bien en escandalizar con el tema, en sacudir a la Iglesia latinoamericana con el tema. Ha secundado. La cuestión está abierta, y debemos continuar en ella. Eso es irreversible, y la Iglesia de América Latina se lo debe, ante todo, a Gustavo Gutiérrez.

VII. CONCLUSION

La conclusión sólo puede ser una apertura. Recién ha comenzado el camino de la teología latinoamericana, que no podrá alcanzar su madurez sino en la medida que sepa dialogar consigo

misma, abierta siempre a la catolicidad. No es tarea de solitarios, sino comunitaria, crítica y autocrítica, en pos de afirmaciones sólidas y actuales, necesarias para la Iglesia y para América Latina. Nuestra reflexión se constituye en la dinámica de esa comunidad. No he pretendido agotar el tema de la teología de la liberación. Podrían tomarse otros puntos de vista. Habría que examinar otras dimensiones del pensamiento de Gutiérrez, habría que determinar convergencias y divergencias con Dussel, Gera, etc. El panorama es más complejo y móvil que lo que puede decir un rótulo demasiado unificador. Por ejemplo, Gutiérrez es ante todo un teólogo, y si nosotros hemos hecho hincapié en lo que creemos su fisura en el eslabón filosófico, un Dussel en vez, parte de una concepción fundamentalmente ético-ontológica. Los acuerdos y discrepancias son entonces otros. Lo que es indicio claro del peligro que implica un empleo monolítico de la nominación "teología de la liberación". Por ende, el intercambio crítico debe ser altamente diversificado.

Apertura, porque el pensamiento católico actual en América Latina está en plena ebullición. Muchas cuestiones exigen su persecución y ahondamiento. La imprescindible relación de ser e historia. La exigencia de la constitución de una filosofía y teología de la historia, siguiendo los pasos de sus grandes iniciadores, que fueron San Agustín y Vico, el de la "ciencia nueva", el Juan Bautista de la conciencia histórica moderna, el primer filósofo de la praxis, teólogo "civil" (político). Este, bajo otras modalidades, está hoy viviente en Gutiérrez, con su "verum et factum convertuntur", en Gera con el "pueblo" o la "nación" latinoamericana, en Dussel procurando establecer las líneas inteligibles de otro "discurso de la historia universal". Y no menciono en esta conclusión a San Agustín y Vico por mero gusto de rememoración de antecedentes, sino porque están presentes en el subsuelo de todo el pensamiento contemporáneo, porque son el signo más claro del camino más propio de la teología de la liberación. Pues rehacer a la altura de nuestro tiempo a Agustín y Vico, retomando críticamente el aporte de las "ciencias sociales", arraigados en nuestra historia nacional, es la mayor necesidad y la mayor urgencia de la teología latinoamericana. Tal imperativo está en la índole misma del programa a realizar, desde su nacimiento.

2. DIALOGO

1. P. GUSTAVO GUTIERREZ

Pido la palabra para hacer algunas precisiones. He tenido ya ocasión de manifestarlas a mi viejo amigo Methol que las acogió fina y fraternalmente.

a) Mi intervención no es tanto para ver si estoy de acuerdo o no con algunas cosas que Methol dice de mí, sino para expresar sinceramente que no son afirmaciones mías. El primer punto concierne a algunas afirmaciones del texto de Methol en las que se dice que repudio, desprecio o niego la ontología; y la otra respecto a la filosofía de la historia; incluso se cita entre comillas y se dice que rechazo "la filosofía de la historia por no estar comprometida con el cambio".

En realidad, la razón del equívoco (porque de eso se trata) está en que Methol, para hacer esas afirmaciones, se ha basado en la versión mecanografiada de una charla grabada y, naturalmente, una charla pasada a máquina constituye una masa que la mecanógrafa transcribe como ella puede, y, si no conoce la materia, con dificultades explicables. Methol pensó que se trataba de una conferencia mía sobre "la teoría del conocimiento", cuando en realidad se trata de una conferencia sobre "la teoría del conocimiento de Marx". Por eso las comillas sobre la filosofía de la historia son exactas; es una glosa a la que dice Marx: en la tesis once de las llamadas tesis sobre Feuerbach, afirma que rechaza la filosofía de la historia por no estar comprometida con el cambio. La cita es correcta, pero el autor no soy yo.

Cuando habla de la ontología ocurre lo mismo. Cuando se alude al modelo físico-experimental de la ciencia, yo me estoy refiriendo a un texto que seguramente muchos de ustedes conocen: el prólogo de *El Capital*; donde Marx dice que pretende hacer un intento de análisis de la sociedad capitalista siguiendo el modelo de la ciencia. Una vez más la afirmación es correcta pero el autor es otro.

b) Paso a otras cosas. Personalmente he afirmado algunas veces la importancia del nivel filosófico para una reflexión teológica. Creo que hay teologías sin una referencia a la metafísica o a la ontología. No es mi caso. Sin embargo, es verdad que todavía queda mucho por hacer en el campo de la filosofía para incorporarlo en la perspectiva teológica de lo que estamos llamando de la liberación.

c) En la ponencia de Methol se habla de ciertas posiciones respecto al marxismo (sobre ciencia, fe, ideología, etc.). No me siento enteramente representado por lo que él dice que serían mis posiciones. Habrá ocasión de hacer las precisiones necesarias cuando tratemos la cuestión del marxismo.

d) Una cierta observación que me parece muy sagaz es la colocación de toda esta temática en el nivel de la prudencia, en el sentido más clásico, aristotélico y tomista del término. Francamente me parece muy rico y prometedor.

Reconozco que en la teología de Tomás de Aquino hay dos cosas que me impresionaron enormemente: su teología de la Trinidad, es un modelo de trabajo teológico y de fineza; y el otro tema es precisamente el de la prudencia.

2. P. LUCIO GERA

a) Por qué no introdujo en su relación de la dimensión política también la contradicción imperialista y solo la imperación de clases? Es porque lo deja para otro momento o porque no la juzga apreciable?

b) Cuáles puntos serían esenciales para una comprensión de lo que es la teología de la liberación?

3. Responde el Dr. ALBERTO METHOL FERRE

a) Simplemente me concentré en ubicar el lugar de la relación Iglesia-Estado. No entré a desarrollar los modos de contradicción interna. Sólo afirmé que el lugar de la historia es siempre el Estado, la intraestatalidad de la Iglesia católica.

b) Yo sugiero tres elementos esenciales para discutir más ampliamente:

—El estatuto epistemológico de las ciencias sociales, de la teología y de la filosofía: un asunto de síntesis y conexiones de los distintos modos del saber.

—El otro punto es la arquitectura, que yo comprendo sea imagen del pensamiento de Gutiérrez.

—El otro punto es mi idea de la relación Iglesia-Estado, que me parece que es el lugar para puntualizar qué queremos decir con "política" en sus diferentes acepciones, porque si no, hablamos de política con una ambigüedad tal, que con el mismo rótulo estamos dándole diferente contenido.

4. Interviene MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

—Methol ha hablado de la primacía de lo político. Ayer, precisamente, yo mostraba mi duda acerca de la "primacía" de lo político. Puede ser que los términos signifiquen cosas distintas. Para mí la importancia enorme de lo político, dimensión muchas veces olvidada, no se identifica con la "primacía" de lo político.

Qué entiendo yo por primacía de lo político? Primero, que allí, en esa dimensión, se encontraría lo decisivo de la interpretación social. Segundo, que se le daría tal semblanza de globalidad, de totalidad, a lo político, que se convierte casi en un nuevo trascendental. Todo es político! Este, que se ha vuelto un axioma en América Latina, en determinados sectores, carece de fundamento.

Considero que lo político, sin negar su importancia en la vida social, no constituye ni el único factor, ni el decisivo. Es nuevamente una forma de polarización. En el análisis marxista toda la fuerza se pone en lo económico. En formas más recientes de análisis, lo decisivo se ubica en lo político. Me parece que más bien habría que combinar estos factores con otros diferentes para tener un instrumental apto de diagnóstico social. No niego el influjo marcado de lo económico, ni el gran influjo de lo político. Solamente me opongo a la reducción de todo a estas dimensiones. Creo también que hay que recuperar la mediación de lo político. Los fenómenos sociales pasan por la mediación de lo político también; es un aspecto muy olvidado quizás.

Methol Ferré, en su magnífica exposición, que es todavía más densa en su escrito, ha aludido a la "política celeste". No se está jugando con una exagerada connotación del término político? Hablar de "política celeste" en el marco de la politología actual, no va más allá de una analogía.

La politología actual, si no me equivoco, no hace coincidir lo político y lo social.

Lo político es solamente una dimensión de la vida social. Supuesta su relación con el bien común, en su sentido amplio, implica necesariamente el poder, o la autoridad, conceptos que el Concilio, en la *Gaudium et Spes*, utiliza indistintamente. Es vieja la tesis de la necesidad de la autoridad para el logro del bien común y la cohesión de las fuerzas en la sociedad. Ha de mencionarse la existencia de varios o de muchos poderes en la sociedad: el eco-

nómico, poder empresarial, poder estudiantil, poder obrero, sindical, militar, etc. Estos más bien se designan como centros de gran repercusión en la vida social. Es evidente que todos estos poderes, si no se diera la existencia de la autoridad o del poder central, podrían convertirse en fuerzas anárquicas. La autoridad tiene como función la de asegurar las condiciones objetivas y subjetivas para la justicia y para el logro del bien común. El sentido de la autoridad no es el cultivo de ambiciones personales o el usufructo de posiciones, sino el servicio a la sociedad en la búsqueda decidida del bien común.

El objeto real de la política es el poder. Por distintas razones, muchos han mirado con desconfianza lo relacionado con el poder. Se lo considera a veces algo sucio vitando, quizás por los excesos históricos de muchos gobernantes. Pero la conciencia cristiana tiene que rescatar el valor esencial del poder. El poder que se busca, al que se aspira, en el pensamiento de Weber, que se ejerce, que se distribuye, que se orienta hacia el bien común, es lo vertebral en la política. En relación con el poder rigen en la sociedad distintas corrientes, vertientes de opinión, simpatías, solidaridades. El libre juego de todo esto me parece esencial para la democracia. Cuando las corrientes de opinión social se reúnen, se organizan, bajo el liderazgo de determinadas personas, y la proposición de idearlos, programas, etc. entran en la escena política los partidos. La libre acción de los partidos me parece también esencial en una democracia real. No debe mencionarse con desprecio la "política partidista". Verdad es que se ha llegado a muchos excesos. La lucha partidista parece haberse confundido con el imperio de los intereses mezquinos, de las patrañas, de ardides y cálculos. Pero, repito, la lucha entre los partidos, es normalmente, una expresión de la voluntad democrática, y una forma esencial de participación. Por estas razones, me parece excesivo, pastoralmente muy peligroso, aunque se reconozca la influencia de la política en otras dimensiones de la vida social, hablar de la primacía de lo político.

El compromiso político, dentro del pluralismo legítimo de opciones, es muy importante para el cristiano. Aquí se establece nuevamente una forma de relación entre la fe y el compromiso político del cristiano. Le servirá de impulso, de orientación, de factor crítico al interior de su opción política, de incentivo para la tolerancia, etc. Estoy hablando en el campo de la opción personal. Hay otras funciones, si se quiere más importantes, de la fe en relación con proyectos políticos de la comunidad.

Lo político se inserta en el orden de la acción. Esa acción política es de gran importancia. Pero, hay muchas realidades de la vida social que tienen alguna forma directa o indirecta de relación con lo político, no son lo político. Los "slogans": "todo es política", "el Evangelio es político", "la Iglesia es política", tan manejados por una corriente de la teología de la liberación, des-

pierta cierta emotividad, pero difícilmente soportarían un análisis racional.

Me ha parecido muy interesante en la presentación de Methol Ferré, sobre todo en uno de sus escritos inéditos, su visión de la relación Iglesia y Estado. Estoy de acuerdo con él en que muchas veces esto ha sido objeto de un tratamiento sumamente ingenuo. En cambio, no me encuentro satisfecho con la explicación que ha hecho de la doctrina de la Iglesia. Prácticamente la ha deshauciado, o la ha sepultado, porque le parece cadavérica. Yo sé que en el fondo, Methol no piensa así. El mismo emplea frecuentemente muchos de los principios válidos de lo que daba en llamarse "la doctrina social", o el magisterio social. Es verdad que en su forma actual, la doctrina social apareció un poco tardíamente. Desde el manifiesto comunista del año 1848, hasta la aparición de la *Rerum Novarum*, hay mucho trecho!

Habrà en la doctrina social aspectos ligados a una situación dada, que, pasado el tiempo han perdido su actualidad, y su vigencia. Para mí lo fundamental de la doctrina social está en el orden de los principios, de su visión humanista, su defensa de la dignidad humana, en su llamada a la participación y todo esto llegando a una serie de recomendaciones de innegable utilidad, parece que mantiene toda su vigencia. Es más: entendida correctamente, la doctrina social ha proporcionado principios básicos de lo que podría llamarse, una teología política. Sería muy triste que la teología de liberación, en cualquiera de sus formas, inclusive en la modalidad que yo creo válida, pretendiera quitar del puesto o suplantar la doctrina social, y no ser más bien como su ampliación y su aplicación concreta a nuestro continente. No entro a discutir la conveniencia de la expresión "doctrina social", no empleada, me parece, en el Concilio. Creo que ha habido no pocas exageraciones sobre tal discusión.

Cuando lo político y lo social se hacen coincidir, en un determinado enfoque, esto debería advertirse. En todo caso, debería evitarse el riesgo de utilizar primero nociones demasiado amplias de lo político, para pasar después, subrepticamente, como lo hacen algunos autores de la teología de la liberación, a la acepción de otras significaciones del término político, que son ya mucho más concretas. Por ejemplo: revolución socialista. Este es ya un nivel muy específico. No pretendo discutir aquí acerca del socialismo. Ya en mi charla intenté presentar cómo hay, en el orden de los valores, aspectos muy interesantes de socialismo, que después en su concreción estructural son muy difícilmente ajustables.

5. Responde el Dr. ALBERTO METHOL FERRE

—Creo que Mons. López ha tocado dos elementos esenciales en mi enfoque.

Me parece que sobre la idea del "Estado" hay diferentes niveles que nos llevan a equívocos. Yo afirmo que del análisis de la praxis histórica, porque eso es lo que se nos da: la acción del hombre en la historia; la filosofía hace un abordaje para dar la estructura ontológica fundamental que está subyacente dándole sentido a esa praxis histórica.

El pensamiento filosófico tomista, a nivel del grado del ser del hombre, o sea antropológico, pero considerado en su estructura ontológica fundamental, ha reconocido tres componentes, tres elementos que existen en toda sociedad posible que emanan necesariamente del ser social del hombre: individuo, familia —relación humana para la reproducción en la sociedad— y la política. Y afirmaba que el ser humano es intrínsecamente, en cuanto social, un animal político, un animal estatal. Porque para Aristóteles y para todo el pensamiento tomista, el Estado es idéntico a la sociedad global. El Estado es la totalidad de la sociedad. El hombre vive siempre dentro de una totalidad máxima a la que se llama Estado. Supóngase que en una isla viven un hombre y una mujer y nadie más. Allí están los tres elementos necesarios para la constitución de un estado: está el individuo, está la domus, la capacidad de reproducción, la familia y la sociedad global que coincide absolutamente con la sociedad familiar. Podemos afirmar que la monárquica, la doméstica y la política son inseparables e indiscernibles. En sociedades más complejas, la doméstica, la monárquica y la política, adquirirán otra complejidad; pero están siempre y necesariamente exigidas por la naturaleza del hombre.

Ahora bien, el pensamiento tomista sigue diciendo que ese animal político que es el hombre está ordenado fundamentalmente al bien común; por lo tanto, la política está dirigida al bien común de la sociedad global (sea un matrimonio solitario, sea una tribu de hotentotes, sea el estado como es actualmente), la cual adquirirá diferentes formas históricas. Por tanto la exigencia constitutiva del bien común, como exigencia ontológica del ser, exige la constitución del "nosotros" por medio de la justicia ordenada al bien común, porque el "nosotros" sólo se constituye en la relación justa y se rompe en la relación injusta.

Esto significa que la historia es el lugar del conflicto: el misterio de la iniquidad, de la inequidad, de la injusticia. Este es el misterio capital de la historia, no exigido por la estructura ontológica del hombre. El ser humano ontológicamente exige de suyo lo que yo llamo el "reino del amigo", el reino de la justicia. De hecho, a nivel histórico fáctico, esa exigencia del "reino amigo" está rota y perturbada por el adversario, por Satán, por el enemigo. El "enemigo" no es inherente al ser del hombre.

Me parece, entonces, que el "Estado", en la praxis histórica, no es solamente la realización del "reino del amigo" —que este es el designio del Señor—, no es solamente el reino de la justicia

original, sino que es compartido por el "reino del Príncipe de este mundo".

Me parece, pues, que la politología de la que habla Mons. López parte del análisis de los Estados empíricos en la praxiología de la historia y no de la exigencia constitutiva del Estado ontológico.

Pero no los podemos separar absolutamente, porque el uno sólo se puede comprender con el otro. En el Estado real, no como simple hipótesis ideal, es donde podemos formular los juicios de valor sobre la guerra del amigo y del enemigo que existe siempre en toda estructura del Estado empírico. El Estado empírico viene a ser la segunda naturaleza del Estado en la historia: es lo que la praxis humana va haciendo como segunda naturaleza en el curso de la historia.

Así pues, la politología reflexiona sobre las luchas de poder y la relación amigo-enemigo, en el orden empírico de esa lucha, de esa contradicción fundamental que es la que convoca la Encarnación y la Redención.

El Estado es una totalidad singular, distinta de una totalidad de una estructura matemática. Su rasgo fundamental es su autogobierno. Pero el gobierno no es lo mismo que el Estado en su conjunto. En general se confunden Estado y gobierno. El pensamiento liberal ha confundido aparato de gobierno con el Estado. No es ese el pensamiento tradicional.

Ahora bien, esa totalidad no es homogénea sino heterogénea: está compuesta por partes que, a su vez, se autogobiernan. Hay un supragobierno sobre los componentes que se autogobiernan de distintos modos: las instituciones, los clubes, las fábricas, la familia, son distintos modos de autogobierno.

En una parte heterogénea interior al Estado está la Iglesia, la cual está sometida siempre radicalmente al gobierno de la totalidad del Estado. Pero como ella es el único gobierno fundado directamente por Dios, ella afirma que tiene un autogobierno constituyente, que se objetiva en el Episcopado y en la tradición apostólica, que aunque está supeditado al gobierno de la totalidad, trasciende y no puede ser dominada por el gobierno total.

6. Pregunta MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

—Cuál sería entonces la diferenciación, en cuanto a su objeto, entre la sociología y la politología? Parece que la sociología miraría más la sociedad en su globalidad. Esto sería al menos, objeto del conjunto de las ciencias sociales. La politología se concretaría más a una dimensión de lo social, es decir al poder.

La teología de la liberación, en una determinada corriente, es para usted una forma de teología política, cuando se interesa por

el conjunto del ser social, conjunto muy poco tratado por cierto, o en cuanto considera más bien el aspecto poder, autoridad, sistemas políticos y económicos, etc.? La sociedad, la dimensión económica, por lo menos la macroeconomía, pasa por la mediación de lo político. No tengo dificultad en reconocer que la Iglesia tiene una incidencia en lo político, en relación con el bien común. Todo cristiano tiene un compromiso frente a la sociedad y frente a la creación de condiciones de justicia. Pero, entendida la política en sentido estricto en relación con el poder, me parece que la posición de la Iglesia es diferente. Ella no es alternativa de poder. Su enseñanza, su actitud, su posición puede incidir en el fenómeno político, pero no es político.

7. Responde el Dr. ALBERTO METHOL FERRE

—La Iglesia no es nunca política en el sentido de que su objetivo sea gobernar la totalidad del Estado. Y, sin embargo, el objetivo de la Iglesia es siempre el Estado en su conjunto. La política tiene tres diferentes acepciones que guardan un orden entre sí:

a) Política es, en su sentido riguroso, la conducción de la totalidad hacia un fin equis.

b) En un sentido inmediatamente derivado, es la lucha por la conquista del gobierno de la totalidad. En estos dos sentidos la Iglesia institucional no es nunca política.

c) Las partes heterogéneas y que forman el Estado hacen política, porque su acción y sus diferentes formas de autogobierno, necesariamente repercuten sobre la totalidad. La Iglesia, al evangelizar a las distintas partes heterogéneas de la totalidad hace política como cualquier otro.

Me parece que no introducir estas distinciones elementales puede engendrar enormes equívocos que se manifiestan en:

a) en una rigidización de lo que es totalidad como estructura; y suponer que la estructura se cambia toda o no se cambia nada;

b) suponer que la estructura es un ser sustancial, una sustancia. No. El único lugar que tiene la estructura está en los individuos sustantivos; la estructura sólo vive en la biografía. No es una suma de biografías, sino que está arquitecturada en las biografías. Porque la estructura entra esencialmente en la categoría de relación. Es un ser real objetivo que está en los sujetos.

3.

LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA: ANALISIS CRITICO

P. Renato Poblete, s.j.

I. INTRODUCCION

El objetivo de este trabajo es triple:

1) realizar un análisis crítico de la llamada teoría de la dependencia;

2) proponer la necesidad de un uso crítico de los aportes hechos por esta corriente de pensamiento latinoamericano, y

3) analizar, muy brevemente por cierto, la relación que dicha "teoría" posee con la teología actual latinoamericana.

Para cumplir este triple objetivo procederemos de la siguiente manera:

—haremos un bosquejo histórico, destinado a comprender el contexto en que nace y se desarrolla la "teoría de la dependencia";

—presentamos en forma sintética las principales tesis del pensamiento "dependista", y

—finalmente hacemos una evaluación de sus aportes y sus deficiencias. Concluiremos nuestro trabajo con el análisis de la relación entre "teoría de la dependencia y teología social latinoamericana".

La bibliografía sobre el tema es inmensa y muy variada en cuanto a niveles de reflexión y calidad de la misma. Hemos evitado el exceso de aparato bibliográfico, por considerar que esta literatura es conocida suficientemente. Con todo, nos permitimos recomendar los siguientes trabajos bibliográficos a quienes deseen tener una información más exhaustiva, así como aquellos que se interesen por profundizar el tema: *Desarrollo y Revolución*, con comentario bibliográfico de Roberto Jiménez S.J. *Iglesia y Liberación*, con comentario bibliográfico de Roger Veckmans S.J. CEDIA. Bogotá

1973. Arroyo Gonzalo: *Pensamiento Latinoamericano sobre sub-desarrollo y dependencia externa*. Revisión bibliográfica. Gutiérrez Gustavo: *Teología de la Liberación: Perspectivas*.

II. LA "TEORIA DE LA DEPENDENCIA": TEXTO Y CONTEXTO

1. Marco histórico de la "teoría" de la dependencia

- a) La individualidad humana del desarrollo capitalista en países subdesarrollados.

La reflexión acerca de América Latina tiene las características de un diagnóstico pesimista, tanto en lo económico, como en lo social y en lo político. En efecto, se observa un estancamiento del crecimiento económico, a partir de la década del 60. Este estancamiento se expresa:

1. en un aumento promedio del producto interno del 1,5% anual por habitante;
2. en el relativo estancamiento de la agricultura;
3. en la disminución del ritmo de crecimiento del proceso de industrialización, con la consecuencia de la desocupación abierta o disfrazada;
4. en la persistencia de los procesos inflacionarios, aumento de la deuda externa y encarecimiento de los créditos internacionales, y
5. finalmente en la tendencia descendente de las exportaciones.

Por otra parte, la estratificación social mantiene una constante de desequilibrio, creando una distribución del ingreso que tiene por resultado el que los pobres sean cada vez más pobres y los ricos más ricos. Esta estructura desigual genera un descontento social, fruto de aspiraciones insatisfechas.

Finalmente, se mantiene y se acrecienta aceleradamente la falta de participación política para grandes sectores de la población, extendiéndose los gobiernos fuertes no democráticos, que en la actualidad cubren gran parte del mapa político latinoamericano.

Quizá, la corroboración más fehaciente de este cuadro, es el discurso pronunciado en Santiago de Chile por el Sr. Roger McNamara con ocasión de la UNCTAD III.

Es así, cómo desde los años 60 surgió en América Latina la siguiente pregunta: Esta realidad, por momentos trágica, permite afirmar que el desarrollo nacional y regional es absolutamente inviable dentro del actual sistema capitalista?

La tesis "optimista". La primera respuesta a esta pregunta es negativa. Sostenida por CEPAL anteriormente y hoy sustentada por la derecha latinoamericana, responde de la siguiente manera: La iniciativa privada, al amparo del neocapitalismo internacional y enmarcada dentro de un sistema de planificación indicativo, mediante la reforma de estructuras arcaicas (caso de la agricultura) y deficientes (caso de la administración pública), es capaz de desarrollar los ingentes recursos naturales existentes.

La palanca del desarrollo nacional consiste en la creación de una poderosa clase empresarial, así como en la creación de polos de desarrollo dentro de una nación (el caso de São Paulo en Brasil) o dentro de una región (el caso de México y de Brasil en sus respectivas regiones). El surgimiento de esta clase-palanca, supone un ordenamiento social y político y la postergación de las expectativas de participación popular a nivel económico, social y político. Para ello son necesarios gobiernos fuertes y la erradicación de toda actividad "política", fuente principal de la creación de expectativas.

Esta respuesta ha sido llamada "desarrollista" y es aplicada por los pocos regímenes democráticos latinoamericanos y sobre todo por la totalidad de los regímenes dictatoriales militares que se expanden en el continente.

La tesis "pesimista". En oposición a esta primera respuesta se encuentran quienes sostienen la inviabilidad total del desarrollo dentro de las actuales estructuras capitalistas consideradas en su globalidad.

Por defender esta posición se han dado diversos argumentos:

1. el agotamiento del ritmo de crecimiento del actual proceso de "industrialización hacia dentro", que sufren los diversos países, una vez que superan la fase de sustitución de importaciones (Sunkel Osvaldo: *El trasfondo estructural de los problemas del desarrollo latinoamericano*, en "El Trimestre Económico", N° 133, p. 11-58);

2. estancamiento económico debido a: distribución desequilibrada del ingreso que incide en una baja tasa de ahorro interno; escasez de recursos para emprender una industrialización que exige un uso intensivo de capitales; mercados restringidos que no permiten el incremento de la producción no permitiendo bajar los costos promedios; escasez de mano de obra calificada, de técnicos, etc. (Pinto Aníbal: *Algunas cuestiones generales en la política económica en América Latina*, en "El Trimestre Económico", N° 135, pp. 427-444);

3. imposibilidad de satisfacer las aspiraciones crecientes al consumo y procurar empleo productivo a una población que crece a un ritmo acelerado y que ya muestra índices crecidos de desocu-

pación (abierta o disfrazada). (Cardoso Fernando Henrique: *Industrialización, estructura ocupacional y estratificación social en América Latina*, en *Cuestiones de Sociología del Desarrollo en América Latina*; Córdoba A., y Silva Mechelena H.: *Aspectos teóricos del subdesarrollo*).

A estos argumentos de tipo económico y social se suman los políticos. En efecto, para los sostenedores de la tesis: las aspiraciones del pueblo no sólo miran al consumo, sino también a la participación política. Esta tendencia, a juicio de Cardoso, Faletto y Jaguaribe, no encuentra realización al interior del sistema. Lejos de estar en las puertas de lo que Germani llamaba "la democracia de participación total", los conflictos sociales no resueltos generan como movimiento reflejo, la emergencia de mecanismos de rigidez y de represión. Los populismos vigorosos de Brasil, Argentina y Chile han sido sustituidos por regímenes militares. La revolución boliviana, el caso de Uruguay, uno de los modelos democráticos de América Latina, han seguido igual derrotero. La realidad actual y la tendencia a corto y mediano plazo no es la ampliación de la participación popular, sino el fortalecimiento de regímenes minoritarios y represivos.

Dentro de la tesis no-capitalista de desarrollo hay que situar el pensamiento social cristiano de los últimos decenios. En efecto, convencidos de inviabilidad de un desarrollo integralmente humano dentro de la lógica capitalista y al mismo tiempo de la viabilidad del desarrollo en los moldes del socialismo marxista, el pensamiento social cristiano se ofrece en América Latina como una alternativa real de desarrollo integral, superando la lógica de represión del neocapitalismo y el extremismo violentista y totalitario del socialismo marxista.

Esta posición consciente de la dificultad del tránsito a una sociedad más justa y más humana, derivada de la dependencia económica, política, cultural y tecnológica de los centros de poder occidentales, propone el cambio total de las estructuras de convivencia humana, basado en la verdadera participación del pueblo, para que éste, integrado y no marginado, sea quien a través de su conciencia y organización contrapona las tendencias opresoras del poder del Estado, de la burocracia o de los monopolios nacionales e internacionales.

b) Subdesarrollo, proceso global y dialéctico.

Un proceso social y global. Es a partir de los diagnósticos anteriores, como los científicos sociales latinoamericanos han tomado conciencia de ciertas características que definen el subdesarrollo latinoamericano y en las que todos están de acuerdo.

En primer lugar, el subdesarrollo debe ser estudiado como un proceso social global y no sólo como un fenómeno económico. Fue

DESAL el primero en plantear esta óptica, por oposición al economicismo cepalino. Posteriormente, esta conciencia creció en autores como Córdoba, Silva Michelena, Jaguaribe, etc. Se rechazan entonces las teorías que atribuían el subdesarrollo a la falta de desarrollo o al atraso, debido a escasez de capitales, de tecnología y de capacitación técnica. También se rechazan los esquemas abstractos de las "etapas de despegue" (Rostow) siguiendo el modelo de los países capitalistas desarrollados, u otros como la teoría que concibe el desarrollo como el tránsito de una sociedad "tradicional" a una "moderna". Si bien en todos estos análisis se encuentran elementos positivos, sin embargo, ellos son rechazados en cuanto pretenden establecer variables particulares como la causa determinante del proceso de subdesarrollo.

Este cambio teórico llega hasta el pensamiento de CEPAL hacia 1960. El subdesarrollo se convierte así en un objeto de estudio interdisciplinario que busca conjugar variables demográficas, económicas, sociales, políticas, culturales y religiosas. Raúl Presbisch, Jorge Ahumada, Celso Furtado, Aníbal Pinto y otros siguen este camino. Al mismo tiempo, surgen instituciones interdisciplinarias como el ILPES, el Centro Latinoamericano de Pesquisas en Ciencias Sociales ICIRA, ILADES, DESAL, CENDES, CEDIAI, etc.

Proceso concreto e histórico. Hay una segunda característica que orienta los estudios sobre América Latina, en esta época: el proceso de subdesarrollo debe ser estudiado en forma concreta e histórica, es decir, viéndolo en relación con el desarrollo del capitalismo industrial en cuyo espacio económico crece y se subdesarrolla América Latina.

Desarrollo capitalista y subdesarrollo capitalista son pues dos caras de una misma moneda. Entre ambos hay relaciones y se generan procesos determinados que es necesario analizar para comprender el fenómeno de América Latina.

El proceso social global, que es el subdesarrollo se genera y se mantiene en una relación dialéctica al interior de un proceso más amplio: el desarrollo del capitalismo industrial. Esta tesis es sostenida por Cardoso y Reina, refutando las teorías de Boecké y Lambert acerca del "dualismo estructural".

c) Subdesarrollo y dependencia externa.

Del "deterioro de los términos de intercambio" al análisis estructural. Estas dos características mencionadas preparan el camino al estudio de puntos reservados hasta ese momento a los círculos políticos de izquierda: el neoimperialismo y la dependencia externa de los países de América Latina respecto de Estados Unidos y Europa. Barán, Sweezy, Palacios se habían ocupado de estos problemas.

Si bien es cierto que CEPAL había criticado la teoría tradicional de la ventaja comparativa en el comercio exterior y más tarde

había denunciado el deterioro creciente de los términos del intercambio entre alimentos y materias primas exportado por la "periferia" y los productos industriales importantes de los "centros", sin embargo, recién a partir de 1964 se hace luz la idea de que el capitalismo estructuralmente, produce el auge tecnológico y de capitales en los centros, condenando a la periferia a no alcanzar el desarrollo.

En 1964, Jaguaribe, se refiere a esto, (*Desarrollo Económico y Desarrollo Político*, p. 54 y 55), lo sigue Furtado en 1965 con su obra: *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina* y en 1967 Sunkel muestra las distorsiones causadas en las estructuras internas de nuestros países por su dependencia externa. (*Política nacional de Desarrollo y dependencia externa*, en "Estudios Internacionales", N° 1).

Las ampliaciones del análisis. La aceptación de la dependencia externa como una de las variables más importantes del subdesarrollo, da lugar a estudios sobre: Inversión extranjera, asistencia técnica, programas políticos de ayuda a América Latina, etc. También se inicia la reflexión sobre la incidencia de la dependencia en las políticas internacionales, sobre todo en las políticas de integración, que podrán convertirse en un vehículo de mayor penetración y por lo tanto de mayor dominación.

El tema de la dependencia gana poco a poco en importancia y se comienza a estudiar el rol de la dependencia en la historia y génesis del subdesarrollo. Furtado para Brasil, Pinto para Chile, Cardoso y Faletto para el período comprendido entre mediados del siglo XIX y 1930, son algunos trabajos precursores de lo que hoy día se conoce con el nombre de "teoría" de la dependencia. Pero quizá el autor más citado en este terreno es Andrés Gunder-Frank con su tesis de que el subdesarrollo es el resultado necesario de 4 siglos de desarrollo capitalista y de las contradicciones internas del propio capitalismo monopolista.

Se comienza entonces a hablar de una "teoría" de la dependencia, que es el objeto de nuestro estudio. Este encuadre histórico, aunque somero y esquemático nos permite ya captar por qué y cómo surge en América Latina la conciencia primero, la reflexión después de la dependencia externa como elemento importante en los análisis del subdesarrollo.

Podemos, ahora, entrar a analizar propiamente esta "teoría" y a discernir sus aportes y sus lagunas.

2. La "teoría" de la dependencia y sus implicaciones

a) Qué es la dependencia? Al referirnos ya en forma directa a la teoría de la dependencia, vale la pena señalar que no existe

una teoría propiamente tal de la dependencia sino más bien un conjunto de conceptos, ideas y métodos que puedan calificarse como "dependentistas".

La misma diversidad de definiciones que se han dado del concepto de dependencia manifiesta la vaguedad de los límites dentro de los cuales se mueve esta corriente (cf. Joseph Hodara, *La dependencia de la dependencia*, Aportes, Julio 1971).

De entre las definiciones que se han dado la más consistente parece ser la de Theotonio dos Santos:

"La dependencia es una situación en la cual un cierto grupo de países tienen su economía condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía a la cual la propia está sometida. La relación de interdependencia entre dos o más economías, y entre éstas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse, en tanto que otros países (los dependientes) sólo pueden hacerlo como reflejo de esa expansión, que puede actuar positiva y/o negativamente sobre su desarrollo inmediato. De cualquier forma, la situación básica de dependencia conduce a una situación global de los países dependientes que los sitúa en retraso y bajo la explotación de los países dominantes" (*Dependencia y Cambio Social*, CESO, Santiago, Chile, 1970, p. 45).

A pesar de ser la más explícita, esta definición no menciona directamente el subdesarrollo ni lo caracteriza. En segundo lugar, la definición se refiere solamente a la economía de los países, sin decir nada sobre otros aspectos —sociales, culturales, políticos, etc.— dándose por supuesto tal vez que ellos dependen automáticamente de lo económico. Volveremos sobre estos puntos más adelante. Por ahora, queremos destacar sobre todo otros tres aspectos de la definición:

1. La dependencia es considerada como una situación económica global.

2. Lo más característico de la dependencia no es que provoque el estancamiento económico, sino que sólo permite un crecimiento reflejo y condicionado.

3. El atraso, o subdesarrollo, aparece como consecuencia de la dependencia.

En el planteo de Dos Santos no aparece otro tipo de causalidad que la historia de los países latinoamericanos manifiesta en forma patente: la situación de subdesarrollo provoca y favorece la dependencia. En los hechos, existe una causalidad circular, dialéctica, entre subdesarrollo y dependencia. Es importante tener esto en cuenta cuando se plantean diagnósticos y estrategias.

Pero, además, de los elementos que hemos señalado en la definición es importante destacar que dentro de esta teoría el sub-

desarrollo es la consecuencia de los efectos que la dependencia tiene sobre la estructura interna de los países. Esta estructura interna aparece como un capitalismo dependiente que cristaliza en formas diversas según los países, regiones y situaciones históricas.

b) La teoría de la dependencia y la articulación centro-periferia.

La explicación dependientista se preocupa particularmente de la relación que existe entre los diferentes sistemas sociales en la configuración histórica capitalista. Se trata, más concretamente, de estudiar las clases, fracciones de clase, grupos, moldes jurídicos, políticos y culturales que muestran la coincidencia entre el centro y la periferia y hacen posible la situación de dependencia.

Como ya lo dijimos, teóricos de la CEPAL (O. Sunkel y P. Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. Siglo XXI, México, 1970), han mostrado que la relación centro-periferia significa para América Latina que ciertos grupos sociales de cada país, determinadas regiones y sólo algunas ramas de la actividad económica reciben beneficios considerables. De esta manera, aunque se eleve sustancialmente el ingreso geográfico del país, la mayor parte de la actividad económica y la gran masa de la población permanecen en la situación de subdesarrollo.

A pesar de que este planteo corresponde a la realidad, no profundiza suficientemente en las causas del subdesarrollo. De hecho, puede darse una relación centro-periferia que no implique un desequilibrio; en ese caso no se da una tendencia hacia el subdesarrollo. Esta tendencia existe solamente cuando la periferia es desequilibrada, es decir, cuando ciertos subespacios económicos ven bloqueado el camino a la industrialización aunque cuenten con subempleo estructural y dotación múltiple de materias primas. Este bloqueo se produce tanto a partir de los centros que protegen su producción industrial por medio de barreras naturales, como desde el interior mismo de las sociedades periféricas, cuyos grupos dirigentes pueden lucrar con los beneficios de la exportación de materias primas, con el comercio de los productos elaborados en los centros y con la producción agrícola tradicional. Cuando surge y se desarrolla la política de sustitución de importaciones, la situación no cambia radicalmente: se sigue exportando materias primas y sólo se logra reemplazar la importación de bienes finales por la de maquinarias destinadas a producirlos. En otras palabras, los países centrales "ceden" ciertos sectores de producción industrial a las periferias subdesarrolladas, conservando ellos el control de la situación mediante la producción de maquinarias. Los sectores industriales que se desarrollan en las periferias corresponden inicialmente a tecnologías atrasadas que exigen el empleo de mucha mano de obra; se tiene entonces la impresión de que la industrialización dependiente beneficiará a grandes sectores de la población. Sin embargo, esta etapa se agota rápidamente y —como ha

sucedido en América Latina en la década del 60— es sustituida por otra en que el desarrollo va acompañado de una disminución del empleo industrial en términos relativos; los polos desarrollados tienden a convertirse en enclaves cada vez más cerrados. De esta forma, la dependencia económica implica la posibilidad de un desarrollo desigual entre centro y periferia, cuya dialéctica tiende tanto a aumentar las diferencias entre esos dos polos como a profundizar el abismo entre los sectores adelantados y los atrasados de las periferias subdesarrolladas. (F. Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972).

c) Estrategias políticas frente a la dependencia.

Ante la realidad indesmentible de la dependencia los teóricos elaboran estrategias que permitan romper el circuito opresor y avanzar por un camino de liberación. Se pueden distinguir básicamente dos posiciones, que podríamos calificar de "moderada" y "revolucionaria".

Según los moderados, es necesario y conveniente —en diversos países— continuar durante un tiempo en condiciones de desarrollo capitalista dependiente. En algunos casos se aduce como razón que el rompimiento brusco podría provocar un caos, en otros se señala que el país en cuestión tiene todavía amplias zonas precapitalistas y con frecuencia se indica que la correlación de fuerzas es desfavorable, lo que hace necesaria una espera que permita acumular fuerzas.

La estrategia "revolucionaria" es adoptada especialmente por aquellos que señalan a la dependencia como la causa única y total del subdesarrollo; el camino revolucionario sería la única vía que permite un desarrollo rápido y sostenido.

La búsqueda de una "nueva independencia", está ligada a la "liberación latinoamericana". Así como al fin de la colonia el movimiento independentista tuvo un carácter continental, se piensa que también ahora sería indispensable luchar por la Patria Grande. Este enfoque plantea el problema de la estrategia a seguir frente a los organismos latinoamericanos o regionales de integración. Mientras algunos, sobre todo los "revolucionarios", ven en ellos instrumentos de consolidación de las burguesías nacionales y otros consideran que la integración económica original o continental es indispensable para avanzar por el camino de la liberación.

3. Aportes y deficiencias de la teoría de la dependencia

a) Los principales aportes.

Sería inconcebible pensar que una teoría como la que nos ocupa pudiera haber logrado tanta difusión y resonancia si no hubiera

contribuido sustancialmente a analizar el problema del desarrollo latinoamericano y a sugerir un camino a seguir. Dentro de estas contribuciones nos parece que la fundamental ha sido la de colocar la "variante externa" como *dato central*. No se trata ya de pensar, por ejemplo, en los "términos de intercambio" como factores externos que constituyen estímulos u obstáculos al desarrollo, sino en la realidad del poder y la dominación, de la cual el problema de los términos de intercambio no es más que una manifestación.

Otro aporte importante de esta teoría ha sido la eliminación de los esquemas de desarrollo utópicos, abstractos, despegados de la realidad. El dependientista pone énfasis en la *historia* concreta, con toda su complejidad; la superación del subdesarrollo no podrá venir de teorías económico-sociales importadas, sino del análisis concreto de la realidad latinoamericana, de lo que es propio y característico.

La teoría de la dependencia ha constituido un tipo de análisis que permite superar los estudios parciales atomizados, dando en cambio una respuesta *global* al problema del subdesarrollo. Como ha señalado certeramente un sociólogo chileno: "Niéguese o no sus postulados y generalizaciones, nos encontramos por primera vez con un análisis que contiene, simultáneamente, una concepción de Latinoamérica, un diagnóstico y un camino a seguir" (F. Galofré, *La dependencia*, in J. Alvarez et al., *Ciencia y mito en el análisis social*, Santiago, Ed. del Pacífico, p. 122).

En fin, la teoría de la dependencia se presenta como una aplicación de la *teoría del conflicto*, con todas su virtualidades, tanto al nivel del análisis como en sus aplicaciones prácticas. En lugar de poner énfasis en la armonía y la "buena vecindad", se destaca la *oposición de intereses* entre centro y periferia, llegándose a caracterizar y aislar al adversario al mismo tiempo que se toma conciencia de la propia identidad. Esta clara identificación de las fuerzas en conflicto permite una más fácil movilización social y política de los pueblos oprimidos. De hecho, la preocupación de Norteamérica por los países del Sur, se debió en gran parte al conflicto con Cuba. Lo mismo acontece en el interior de los países. Sin conflicto no parece haber cambios.

b) Las deficiencias más notables

Tal vez la falta más notable de los dependistas sea su afán exagerado de generalización. Con el loable empeño de unir a América Latina en su lucha por la liberación, se llega a tomar a este subcontinente como un todo cuasi-indiferente, dejando de lado las enormes diferencias que existen entre los países y regiones. Se ha llegado así a generalizaciones muy poco fundadas, como la de Pierre Charles, que pretendía hacer extrapolaciones para toda América Latina a partir del caso haitiano (*Sociología de la Oposición*, Santiago, Quimantú, 1973). Con este procedimiento se vuelve a

entrar, esta vez por la puerta trasera, en la mansión de las teorías abstractas que se habían querido abandonar. Esta simplificación de los términos lleva a presentar el enfrentamiento entre América Latina y los Estados Unidos en forma monolítica, olvidando que hay ciertos países que deben sufrir el imperialismo de las potencias latinoamericanas.

Otra deficiencia que se ha destacado con frecuencia es el "economicismo" de la teoría. En efecto, si bien la dependencia económica es una de las explicaciones fundamentales del subdesarrollo, no es la única. Hay también variables sociales y culturales que son también determinantes y que tienen a lo más una vinculación lejana con la dependencia económica. La existencia o no de una fuerte unidad nacional, el número y desarrollo de las organizaciones sociales, la composición étnica y cultural del pueblo, son —por citar solo algunas— variables muy significativas en la situación de subdesarrollo. Dicho en otros términos, no bastaría una ruptura violenta con el centro hegemónico para iniciar el camino del desarrollo.

Será necesario, por ejemplo, discernir y desarrollar los mejores valores culturales de cada pueblo, sobre todo aquellos que más influyen en la constitución de la nación, a fin de crear una nueva cultura: el "nova et vetera" del Evangelio, que se aplica a cualquier proceso de cambios, es importante sobre todo en el plano cultural. Valores como: solidaridad humana, sacrificio, trabajo, honradez personal, etc. son esenciales para una mística.

Por lo demás, es un hecho comprobado que países altamente dependientes han alcanzado altas tasas de desarrollo económico y social (Canadá, Australia, Nueva Zelanda). Que estos países no hayan avanzado tanto en el desarrollo social como en el económico, que subsistan en ellos amplios sectores postergados u oprimidos, no impide que se los pueda calificar globalmente como desarrollados. De no hacerlo, se caería en una definición utópica de desarrollo, con muy poco valor operacional.

Por último, y para simplificar, a esta teoría se la puede criticar que ha conducido a una concepción "demonológica" de las relaciones políticas, tanto en el plano nacional como a nivel internacional. Concebir al Estado como un ente puramente opresor, pintar a las élites empresariales como radicalmente "malas", puede conducir a conflictos inútiles y a la desmovilización popular. Algo semejante sucede en las relaciones con el "centro": si se mira a los Estados Unidos como un bloque monolítico en el cual no hay diferencias entre los diversos grupos que controlan el poder, se puede llegar a una nefasta paralización de las relaciones internacionales. Y dejando el mundo de los posibles, en los hechos la concepción "demonológica" ha puesto trabas a la integración latinoamericana, impidiendo así en la práctica que se desarrollen los mecanismos necesarios para relajar o romper la dependencia.

c) El complemento necesario

Quisiéramos terminar estas observaciones respecto a los méritos y deficiencias de esta teoría indicando algunas de las tareas que quedan por realizar a fin de convertirla en un instrumento eficaz de liberación.

Desde el punto de vista socio-económico, habrá que descomponer y analizar las diversas formas que adquiere la dependencia, planeando una estrategia tal que se busque ante todo la ruptura de aquellos lazos que son más paralizantes. Puesto que el subdesarrollo no es solo consecuencia sino también causa de la dependencia, habrá que promover una autonomía relativa tanto por medio de la diversificación como a través de la "sectorización" de las relaciones económicas internacionales. La "sectorización", es decir, la dependencia respecto a un solo país con respecto a determinado sector de la economía, permite ahorrar respuestas y evita el aprendizaje de diversas técnicas paralelas. (Fue así, por ejemplo, que el Gobierno de la U.P. en Chile intentó "sectorizar" su dependencia: en materia de camiones con España, en pesca con la Unión Soviética, en maderas con los países escandinavos, en automóviles con Francia, tecnología del cobre con Estados Unidos, etc.).

La puesta en práctica de medidas que permitan mejorar los precios de los productos exportados, ampliar la gama de esos productos y sustituir importaciones, serán condiciones indispensables para conseguir la independencia y el desarrollo; sin eso, los esfuerzos por la liberación conducirán al atraso o a una nueva dependencia. Será necesario no desestimar la autonomía de los Estados para promover aquellas relaciones económicas internacionales que pueden proporcionar un beneficio mayor a las clases populares.

Bajo el ángulo socio-político habrá que analizar empíricamente las estructuras de dominación, las fuerzas políticas en presencia y los mecanismos de decisión. En la práctica, se tratará de utilizar con inteligencia la cuota de poder de que disponen los sectores populares y los movimientos progresistas, sin claudicar del proyecto de una nueva sociedad, pero evitando también impacencias que pueden resultar totales. En este aspecto es muy importante tener presentes tres cosas: primero, que la orientación de clase no es la única que moviliza a los sectores populares; ellos se mueven también por intereses nacionales y por inquietudes de desarrollo. Segundo, que los partidos políticos son *mediaciones* en la acción de las clases populares, que no pueden arrogarse, como sucede con frecuencia, la representación total de las clases; solo el pueblo debe decidir si opta por sus intereses inmediatos o los sacrifica por intereses a largo plazo. Tercero, que la pluralidad de intereses de los sectores populares suele manifestarse en su adhesión a varios movimientos o partidos políticos; será indispensable por lo tanto, promover alianzas entre ellos para movilizar al pueblo,

alianzas que normalmente incluyen un cierto grado de colaboración de clases.

En el plano sociológico será necesario analizar las estructuras de clase y de estratificación, los grupos de presión y las orientaciones valorativas, tanto de los centros como de las periferias. La sociedad latinoamericana se caracteriza porque en su estructura social se mezclan, en diversas dosis, situaciones estamentales, de masas y de clases; cualquier tendencia simplificadora puede conducir a errores de diagnóstico y de estrategia.

Los análisis anteriores deberán, por otra parte, tener en cuenta que la dependencia es un proceso, que puede vivir períodos de avance, de retroceso o de estancamiento. La tarea del científico social deberá renovarse permanentemente.

En fin, es importante señalar, para que no por sabido parezca olvidado, que las transformaciones socio-económicas que permiten la liberación exigen hombres honrados e idealistas: "la révolution sera morale ou elle ne sera pas" (Peguy).

4. Teología y ciencias sociales

Queremos finalmente señalar algo acerca de la relación entre "teoría" de la dependencia y reflexión teológica latinoamericana. Para ello es conveniente recordar que esta relación forma parte de un proceso mayor que podríamos denominar: relación ciencias sociales-teología. En efecto, cuando el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, agrupa una serie de conferencias bajo el título "De la sociedad a la Teología", está significando el profundo viraje producido en la conciencia cristiana en su relación con la sociedad.

A título ilustrativo, conviene recordar cuál era la estructura de la reflexión teológica en materia social en el llamado período pre-conciliar y cuál es después de la Constitución *Gaudium et Spes*. La reflexión comenzaba por la afirmación de los principios doctrinales, acerca del hombre, el mundo y la sociedad para luego llegar deductivamente a los problemas concretos. Con motivo de los cuales se emitía el mensaje. Los Documentos de Medellín por el contrario, parten de los hechos, es decir, de un diagnóstico histórico concreto, posteriormente exponen la doctrina y concluyen con las líneas para la acción. Este cambio de esquema no es arbitrario. De la inspiración de lo natural por lo sobrenatural se ha pasado al discernimiento de lo sobrenatural en lo natural. El viraje teológico sintetizado en ese programa del Vaticano II: "escrutar los signos de los tiempos", es el que ha puesto en primer lugar el tiempo como objeto de atención y lugar de búsqueda de "los tiempos".

Esto ha significado que las ciencias sociales han perdido el carácter de "sirvientas" del quehacer teológico, para convertirse en su compañera ineludible. Pero ello también ha planteado pro-

blemas desconocidos o mejor dicho conocidos de otra manera, ya que toda la tradición da testimonio de diálogo entre modalidades de la razón humana y la reflexión teológica. Pero a pesar de eso, los problemas que tuvo Santo Tomás para aceptar como compañero a Aristóteles (pagano que llegaba en caballo mahometano) se reeditan, mutatis mutandis, hoy día en América Latina cuando los teólogos aceptan como compañeros a los científicos sociales, de los cuales una parte llegan en caballo marxista y la mayoría en uno anticapitalista. Las simplificaciones, las adopciones irracionales, las claudicaciones fáciles, van unidas a esfuerzos serios de discernimiento, a voluntades auténticas de servicio a la Iglesia y al continente de los pobres. Las acusaciones airadas van junto a las defensas acérrimas y pocas veces reina objetividad y sensatez. Es en el interior de este clima, donde queremos aportar nuestro juicio de discernimiento.

a) La dependencia en el pensamiento social del Episcopado Latinoamericano.

Se ha hecho un lugar común entre los cristianos de América Latina hablar de *liberación*. La Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, acuñó para los círculos cristianos este término. Ahora bien, él es el índice más claro del aporte que recibió la reflexión teológica de la ciencia social. En efecto, si bien *liberación* es un término muy conocido para la experiencia el hecho de que haya saltado a primer término, pasando a tener una prioridad en la misión de la Iglesia en América Latina, se debe a que la realidad del continente ha sido interpretada como una realidad de dominación y aún de dominación violenta.

El hecho de la dependencia interna y externa no ha escapado a la observación del Episcopado. Estructuras de dominación y estructuras de dependencia se implican recíprocamente. A su vez generan como movimiento reflejo los movimientos en búsqueda de la liberación y provocan la conciencia de la búsqueda de nuevas normas de convivencia. Es en este contexto aportado por las ciencias sociales, donde el Episcopado discierne en este tiempo de dominación-liberación el signo de la liberación de Cristo. De la sociedad se ha ido a la teología.

Pero no sólo Medellín ha sido explícito. En verdad, allí no se ha hecho otra cosa que recoger el discernimiento ya efectuado anteriormente por los Episcopados Nacionales y por grupos de cristianos, que en cientos de mensajes han preparado el mensaje de Medellín. Sería largo enumerar aquí estos documentos que son conocidos. Solamente queremos señalar la presencia difusa primero, explícita después, vehemente a veces, más moderada y segura otras, de la conciencia de las estructuras de dominación y del fenómeno de la dependencia.

b) La teoría de la dependencia y la reflexión teológica.

Esta conciencia sin embargo, no se ha expresado únicamente a nivel de mensajes, sino que ha dado lugar al nacimiento de una modalidad teológica propia en América Latina: la llamada teología de la liberación. No vamos a entrar aquí en el detalle de los aspectos positivos y de las perspectivas que esta teología ha aportado para la reflexión y la acción de la Iglesia Latinoamericana, queremos detenernos más bien, en cuanto científicos sociales, en algunos puntos claves de dicha reflexión teológica, intentando realizar un aporte constructivo a este esfuerzo todavía balbuceante.

En cuanto científicos sociales, esta es nuestra perspectiva, nos preocupa que la teología de la liberación que define su originalidad en "no perder de vista el contexto, situación de opresión y la dimensión de la praxis" (Assmann) no tome realmente en serio el contexto-situación y la praxis. En efecto, si según señala Gutiérrez "El compromiso (...) con la liberación constituye un verdadero lugar teológico" con lo cual estamos de acuerdo, es necesario tomar en toda su seriedad el análisis de la situación.

Y aquí está una primera gran deficiencia de algunas de las teologías de la liberación, o mejor dicho, de sus teólogos. En efecto, todo el desarrollo de la reflexión teológica descansa en un razonamiento muy simple: América Latina es dependiente y por serlo vive oprimida. La liberación consiste en romper con la dependencia y construir una nueva sociedad, y como el centro del que se depende es el capitalismo internacional, la liberación significa construcción del socialismo.

Este razonamiento, que no entramos a cuestionar en cuanto a proyecto ideológico, adolece de una falla permanente en la reflexión cristiana: la concreción del análisis. En efecto, los cristianos hemos estado habituados y parece que lo seguimos estando, a descripciones globales, a afirmaciones universales, desconociendo que cada realidad concreta es concreta porque sintetiza una multiplicidad de determinaciones de diferentes caracteres: históricos, culturales, económicos, sociales, políticos, religiosos, etc.

Todavía no tomamos en serio al "tiempo" concreto, aun cuando afirmemos que él es el lugar teológico del encuentro con Cristo. Si esto segundo es cierto, el "tiempo" debe ser escudriñado atentamente y científicamente. No bastan afirmaciones globales o imprecisas. Es corriente el uso, por ejemplo, de términos ambiguos. En efecto, qué significa "praxis histórica", "socialismo", "opresión" y aún "liberación"? Estos términos deben ser definidos y precisados, deben adquirir categoría sociológica y ser aptos para los fines analíticos de la ciencia social.

Aquí topamos con dificultades serias. En primer lugar, ya hemos mostrado que la categoría "dependencia" es una categoría aún sin contenido analítico preciso. El mismo Gutiérrez cita a Car-

doso quien plantea este problema: "Aún está por hacerse de modo sistemático —escribe Cardoso— el análisis de las formas de dependencia en América Latina, que deberá considerar, por un lado, los nexos entre los modos particulares de vinculación de las economías latinoamericanas al mercado mundial, y, por otro, las estructuras políticas, internas y externas, de dominación. Sin esa caracterización y sin que se perfilen los tipos de dependencia, la utilización del concepto puede ocultar un nuevo equívoco en la medida en que se apele a la idea de dependencia como una forma de "explicar" procesos internos de las sociedades dependientes por una variable puramente "externa" no identificable pero omnipresente, a la cual se le atribuye valor causal. La importancia del análisis de los problemas de los países periféricos en términos de dependencia, tal como la concebimos requiere un esfuerzo para evitar nuevas reificaciones que transformen conceptos en factores actuantes sin la precisa identificación de su naturaleza real" (Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, p. 113).

Ahora bien, este trabajo no ha sido realizado ni hay ningún vestigio de ello en muchos de los teólogos de la liberación. Cabe preguntarse pues: de qué liberación estamos hablando, si no sabemos de qué opresión hablamos? Según Gutiérrez "sacudirse de la dependencia, es liberarse de ella" (p. 54), pero acaso es posible confundir en el mundo post-industrial la independencia y el solipsismo? Lo "externo" no adquiere en la mente de los teólogos un carácter pecaminoso, que el cientista social no puede aceptar? Una teología cuya razón de ser es discernir la praxis de Dios en la praxis del hombre no puede abordar la praxis humana con tanta superficialidad, porque de lo contrario no discernirá el actuar de Dios, sino las propias proyecciones ideológicas.

La ambigüedad categorial, es solo un síntoma de un hábito teológico heredado del pasado y que es necesario superar. De lo contrario la teología de la liberación carece de operatividad.

En segundo lugar, es necesario, además de realizar un diagnóstico científico y ajustado a la realidad, plantearse el problema estratégico. Si estamos a nivel de la praxis, ese problema es ineludible. Los teólogos de la liberación lo eluden y esto constituye un segundo vacío muy importante.

En efecto, habiendo dado contenido analítico a términos como dependencia, opresión, explotación, capitalismo, socialismo, praxis, etc., es necesario plantearse el problema de la transición de un modo de producción a otro. Esto significa volver de nuevo a la seriedad de lo histórico y de lo concreto en América Latina. La experiencia chilena nos ha enseñado que no es suficiente la proclamación abstracta y confusa de determinadas "palabras", si ellas no están sustentadas por un diagnóstico correcto y no poseen el instrumental de una estrategia de transición adecuada. La realidad de Chile viene a corroborar lo que ya ha sido realidad en innume-

rables países latinoamericanos. Por esto, insistimos en la necesidad urgente de la proclamación de los programas determinados para cada realidad nacional. Únicamente sobre este terreno, puede llevarse a cabo una reflexión teológica que reconozca en la praxis de liberación su lugar teológico. Quedan pues, varias interrogantes que deben ser estudiadas: Cuál es la ética de una revolución total? Qué teologías de la liberación promueven una reflexión cristiana crítica de la sociedad? Cómo resolver el problema moral al aconsejar soluciones globales, cuando el desarrollo social y político de los países latinoamericanos es tan diverso?

Por carecer de estos dos supuestos esenciales para toda reflexión concreta de lo histórico, los teólogos de la liberación podrían tener el peligro de no superar el nivel ideológico y tender a reducir el quehacer teológico a la difusión de una ideología, necesariamente confusa y frustrante en la práctica. De nuevo la experiencia chilena tiene mucho que enseñarnos sobre esto. A quienes se ofreció un universo de confusión y ambigüedad conceptual, hoy se los abandona en la frustración de una esperanza que, con frecuencia, pareció de objeto definido y de instrumentales políticos claros para su realización.

A la teología de la liberación le queda la posibilidad de ser un nuevo mito o, por el contrario, ser el descubrimiento y la explicitación del Plan de Dios en la acción seria y responsable de los hombres.

Queremos insistir en esta responsabilidad que le cabe hoy día a la Iglesia en América Latina. Las ciencias sociales deben dejar de ser pretexto para una ensoñación mítica y adquirir el puesto que realmente les corresponde: ofrecer la condición de posibilidad de una reflexión teológica y por tanto liberadora. Libre y liberadora, no porque carezca de compromiso con un proyecto histórico determinado, sino por el contrario, porque lo asume en toda su historicidad, concreción.

III. CONCLUSION

Queremos concluir esta exposición con algunas observaciones que brotan de nosotros en cuanto cristianos aunque no teólogos, pero que creemos pueden ser fecundas para la discusión posterior.

Pablo VI señalaba que si bien "a veces" la teología de la liberación era "discutible", otras veces en cambio ella ofrece posibilidades tan ricas como para que "la Iglesia esté trabajando muchísimo por hacer operante esta teología, que es la siempre nueva y siempre viva de la caridad".

Ya hemos señalado en cuanto cientistas sociales los vacíos que es necesario llenar para alcanzar esta operatividad. Quisiéramos ahora plantear algunas cuestiones en cuanto cristianos.

La teología de la liberación ha intentado un doble acercamiento como lo señala Dussel: hay que comenzar 1) por autoconocer como latinoamericanos (tarea que enfatizamos más arriba) y 2) reflexionar teológicamente sobre la liberación latinoamericana.

Este doble abordaje pone en evidencia la doble vertiente asumida por la teología de la liberación:

1) Para la comprensión como Latinoamérica en el mundo: la "teoría" de la dependencia y

2) para la reflexión teológica sobre la liberación latinoamericana: la teología política de raíces europeas.

De la teoría de la dependencia, los teólogos destacan:

- a) la ruptura con el "desarrollismo",
- b) la concepción del subdesarrollo como subproducto histórico del desarrollo capitalista,
- c) la visión de América Latina como periferia, frente a centros de poder mundial,
- d) la urgencia de una tarea política inmediata y
- e) la reformulación de la teoría del imperialismo desde el punto de vista de los dominados.

De la teología política europea, de teología de la liberación destaca:

- a) la dimensión política de la fe,
- b) la concepción de la Iglesia como Institución de crítica social,
- c) el énfasis en la praxis y
- d) la tríada praxis-compromiso-éxodo.

De la conjunción de estas dos vertientes surgen los temas fundamentales de la teología de la liberación que solamente mencionaremos:

1) El éxodo como paradigma bíblico para caracterizar la situación de América Latina. En efecto América Latina es vista como el pueblo de Dios en proceso de liberación del área metropolitana que hace las veces del opresor egipcio.

2) Una Iglesia en misión, pobre pero consciente de su peso social, volcado hacia los pobres, en ejercicio de una función crítica de la sociedad a través de la denuncia profética.

3) Una cristología latinoamericana que restituye al hombre Jesús la integridad de su condición humana, y a su muerte, la dimensión histórica y política que tuvo para, a partir de ahí, retomar lo que se oculta, en la línea de desafíos no plenamente percibidos dentro de los símbolos cristianos del Nuevo Testamento.

Si bien estas tres características constituyen la riqueza de la teología de la liberación, también en ellas radican sus debilidades. También aquí, solamente las puntualizaremos sin desarrollarlas.

1) El tema del Exodo, es abordado en la teología de la liberación en forma deficiente, ya que aparece vaciado de lo que es lo más propio de la perspectiva bíblica: la acción liberadora de Dios. En efecto, todo el Exodo es una celebración de este hecho central a la fe de Israel: "Es Yahvé, quien por su fuerza, te ha hecho salir de Egipto" (Ex 13,6). Es Yahvé y no Moisés, ni el pueblo, así como es el Padre y no hombre ni pueblo alguno el que realiza la pascua resucitando a Jesús, el Cristo.

Sin embargo, cuando se lee a los teólogos de la liberación el pueblo de Dios, que es América Latina, es el protagonista y entonces nos encontramos con un pueblo de Dios sin Dios, sin una Palabra que le abra una promesa liberadora. A partir de ahí el concepto de liberación se vuelve ambiguo.

Así entendido el éxodo deja de ser el eje de la Alianza y se convierte en la mera condición de paradigma de América Latina. Y este mal entendido "pueblo de Dios en éxodo" relega una categoría fundamental por su consistencia eclesial y cristocéntrica, misionera y liberadora: la de Cuerpo de Cristo. Es de esperar pues un viraje en este sentido.

2) La Iglesia institución crítica, parece resquebrajarse en América Latina, no por determinación de sí misma, sino por imposición del silencio. Las exigencias de Medellín de que los obispos "denuncien todo aquello que al ir contra la justicia destruye la paz" se ve bloqueada cada vez más por el "orden presente".

Por ello, la Iglesia tendrá que aprender ciertos silencios nuevos y agudizar la imaginación para crear otras formas de cuestionamiento que no se agotan en la denuncia pública. Esta Iglesia de mártires, de la que habla Dussel es una realidad. Pero el martirio es una gracia y no un programa. A esta Iglesia le falta operatividad.

Si bien es cierto que presenta a una Iglesia pobre, al servicio de los pobres, sin embargo todavía no presenta a los pobres en la Iglesia. Quizá aquí la teología de la liberación necesita rescatar una de sus grandes omisiones: María.

3) Finalmente cabe señalar que el vacío mayor está a nivel de la cristología. Si bien se dice que "hace falta una cristología latinoamericana", sin embargo la primacía del AT sobre el NT deja a

Cristo en segundo plano. Es urgente el desarrollo de una cristología política, sin lo cual la teología de la liberación no podrá acceder al grado de operatividad exigido por Pablo VI.

Hemos querido señalar estas breves anotaciones a la teología de la liberación porque creemos en su potencialidad, pero también reconocemos su ambigüedad. Un análisis sociológico más agudo y una reflexión teológica más integral es la tarea para el futuro, y hecho esto, habrá que crear la mediación necesaria entre la proclamación y el programa de acción de cada Iglesia local de la Iglesia continental. Tres tareas ambiciosas pero urgentes.

BIBLIOTECA

Secretaría General

C. B. I.

4.

NOTAS SOBRE LA DEPENDENCIA TECNOLÓGICA DE AMÉRICA LATINA¹

P. Afonso Gregory

Iniciamos este trabajo con una breve alusión a las diferentes formas de dependencia económica externa de los países latinoamericanos en el decurso de la historia del sistema capitalista occidental dentro del cual esos países se insertan. Siguiendo la división hecha por Celso Furtado² tenemos, en primer lugar la forma tradicional de dependencia. Consiste dicha forma en la exportación, por parte de América Latina, de uno o dos productos básicos por país (café en el Brasil, cobre en Chile y petróleo en Venezuela y México). Tanto el volumen como los precios de esos productos dependía (y depende todavía en parte) de decisiones de los países importadores. Esa completa inestabilidad del comercio exterior creó serios problemas para las economías de los países latinoamericanos, que de esa forma veían continuamente interrumpidos sus programas de desarrollo, por causa de continuos descensos en las divisas provenientes del comercio exterior. Gradualmente, uno después de otro, los países latinoamericanos procuran introducir las debidas modificaciones en los sistemas de comercialización de sus productos básicos. Además esto sucedía evidentemente en beneficio de las economías latinoamericanas, mientras insensiblemente nuevas y más complejas formas de dependencia se iban constituyendo.

1. El presente trabajo no pretende formular ninguna teoría sobre la dependencia, sino solamente es el estudio de uno de sus aspectos: el tecnológico. El estudio de la teoría de la dominación y dependencia lo hará otro de los participantes en el Encuentro.

2. FURTADO, Celso, *Formacao Economica da America Latina*, Lia Editora S. A., Rio de Janeiro, 1970. Fernando Enrique Cardoso en un artículo publicado en la revista *Comercio Exterior*, México, abril 1972, p. 364, también habla de las diferentes formas, o conforme a la expresión del autor, de las diferentes situaciones de dependencia. Dependencia en la fase de la constitución del Estado nacional y de la formación de la burguesía exportadora, dependencia en las situaciones de enclave y dependencia en la etapa de internacionalización del mercado, en la tasa de la formación de economías industriales periféricas, controladas por las respectivas centrales.

La primera de esas nuevas formas de dependencia es la manera como se realiza el *flujo financiero* entre los países latinoamericanos y los países desarrollados (principalmente Estados Unidos).

Otra forma nueva de dependencia se da a través de *empresas multinacionales o consorcios supranacionales*. Se trata de grandes y poderosas compañías poseedoras de capital y tecnología, la mayoría con sus casas centrales en Estados Unidos.

Esas compañías, por ejemplo, la General Motors, o General Electric, además de empresas y negocios en el propio país de origen, poseen empresas y negocios en otros países, todos controlados por la central. La presencia y concurrencia de esos consorcios supranacionales con las empresas nacionales es de tal orden, que crea un verdadero problema para la independencia de la industria latinoamericana, mucho más si relacionamos esa forma de dependencia con las formas citadas anteriormente. Entre las 100 principales empresas industriales de México, Argentina y Brasil, el capital extranjero representa más del 50% de la estructura del capital³. En México, sin contar el sector público, cuya participación en la producción manufacturera es pequeña, se comprueba que 77% de la facturación de las 100 mayores empresas, corresponden a grupos controlados desde el exterior. Considerando las 400 empresas mayores, la participación de los grupos de control extranjero es todavía más alta que el 70%⁴.

Por fin, tenemos la *dependencia tecnológica* que estudiaremos más detenidamente.

A partir de la década del 50, los estudios sobre las fuentes de desarrollo económico en las economías occidentales avanzadas dieron importancia creciente al factor tecnológico. Está definitivamente superado el pensamiento económico que atribuía a simple acumulación del capital físico y al aumento en el empleo de mano de obra, el papel de las únicas causas del crecimiento de economías capitalistas. Un famoso estudio de Solow⁵ sobre economía norteamericana, durante el período 1909-49, concluye que el 87.5% del aumento de la productividad en este período debía atribuirse a la llamada "mudanza técnica".

Dada esa importancia del factor tecnológico corremos el riesgo de aislarlo de sus connotaciones históricas, lo que significaría tratarlo como factor del desarrollo económico. En este sentido las consideraciones de Heilbroner⁶ nos parecen muy interesantes. Para

él la tecnología asumió en el contexto de las sociedades occidentales modernas un "papel mediador". Esta noción posee fuertes connotaciones históricas. Estudiando las líneas generales de la evolución de las sociedades capitalistas modernas, Heilbroner concluye que la aparición de la tecnología industrial fue determinada por las condiciones sociales asociadas con el desarrollo del capitalismo. Actualmente, esta interpretación está ampliamente aceptada. Pero una vez que el avance tecnológico adquirió dinamismo propio, debido a los estímulos del mercado en las sociedades capitalistas y al fenómeno casi universal del avance en las investigaciones científicas, ocupó un lugar dominante como una de las más importantes fuerzas históricas.

El progreso tecnológico, así como sus implicaciones, son en sí mismos un fascinante tema de estudio y discusión. Pero nuestras pretensiones son modestas. Queremos solamente llamar la atención sobre la situación de dependencia en que se encuentra América Latina o los países subdesarrollados en general, en lo que se refiere al desarrollo de la tecnología a la que asistimos en este siglo.

La dimensión tecnológica del proceso de desarrollo fue durante mucho tiempo mirada con negligencia o superficialmente tratada en los estudios socio-económicos sobre América Latina. Comienzan a aparecer señales de interés en esta área. Tanto en México como en Brasil, por lo menos, se han realizado estudios sobre el llamado proceso de "transferencia de la tecnología". Pero a nuestro modo de ver hay un énfasis equivocado en los aspectos, diríamos, "institucionales" de este proceso. Se habla mucho más de educación técnica, en centros de desarrollo y experimentación tecnológica en el binomio industria-universidad. Nuestra opinión es que la clave del problema de "dependencia tecnológica" se encuentra más en la propia estructura productiva de nuestras economías que en el sector de la educación técnica. En términos más sencillos diríamos que la debilidad tecnológica de nuestras estructuras económicas se manifiesta:

1. en la poca capacidad de absorción de mano de obra de la industria manufacturera de América Latina.
2. En la evolución de una acentuada marginalización tecnológica de los sectores tradicionales en el interior de las economías latinoamericanas.

La baja capacidad de absorción de mano de obra refleja la incapacidad de adaptar la tecnología importada. En términos generales se utiliza en alto grado en nuestros países el factor capital, lo cual refleja más la situación económica de los países que inventaron y desarrollaron la tecnología, que las condiciones latinoamericanas donde la mano de obra es factor relativamente abundante.

3. Varios Autores, *La dependencia político-económica de América Latina*, p. 193.

4. FURTADO, Celso, *op. cit.* 252.

5. SOLOW, Robert, *Technical Change and Aggregate Production Function*, Review of Economics and Statistics, August, 1957, reprint ed. in Rosenberg, 1971.

6. HEILBRONER, R., *Technological Determinism, in between capitalism and Socialism*, Essays in Political Economics, Vintage Books, N. Y. 1970.

En este contexto cabe resaltar la experiencia japonesa que, a pesar de depender de tecnología importada, como en nuestros países, consiguió colocar en alto nivel la capacidad de absorción de mano de obra en su proceso de industrialización.

La tecnología moderna se desarrolla casi totalmente en los países ricos, en función de sus necesidades propias, como son: productos sofisticados, grandes mercados, métodos complejos de producción, que exigen grandes capitales y altos niveles de especialización profesional y por otra parte, el ahorro de materias primas y de trabajo. Es normal que en esas circunstancias los productos de la tecnología se adapten a los países ricos, pero hay economistas que dicen que ese tipo de tecnología, sin las debidas adaptaciones, no corresponde a las necesidades de los países pobres donde las necesidades y situaciones son muy diferentes y algunas de ellas hasta opuestas a las que acabamos de enumerar.

Por otra parte la *marginalización tecnológica*, es decir, la distancia crónica entre los niveles de productividad de los sectores modernos de la economía (principalmente la moderna industria manufacturera) y los sectores marginados (pequeñas industrias de subsistencia, etc.) reflejan la incapacidad de generación de las llamadas "tecnologías intermediarias", es decir, métodos de producción más eficientes que los tradicionales, pero no tan dispendiosos como los utilizados en las economías altamente desarrolladas. También en este aspecto la experiencia japonesa fue notable, y recientemente la China también demostró cómo es posible dinamizar tecnologías del propio país.

Lo importante es resaltar que las investigaciones sobre el proceso de desarrollo tecnológico en los países occidentales han sugerido que, en gran parte, dicho proceso sea introducido en la estructura productiva de la economía. Ello significa, en otras palabras, que el dinamismo de la invención-innovación tecnológica se desarrolle en el curso del proceso productivo. Diversos estudios recientes sobre la historia de la tecnología revelan aún más, que la industria de máquinas y principalmente las máquinas-herramientas (máquinas para hacer máquinas) han cumplido un papel crucial en el desarrollo tecnológico de países como Estados Unidos, Inglaterra y Japón. En gran parte esta industria incorpora el progreso tecnológico. Con excepción del Brasil, México y Argentina, la dependencia de América Latina en importaciones de bienes de capital (especialmente máquinas) es casi total.

En ese contexto, el simple incentivo hacia la educación técnica y la creación de institutos de ciencia y tecnología, como parece ser la tendencia en América Latina, puede llegar a ser una medida inoperante. La capacidad de la industria en absorber y retener mano de obra altamente calificada y el conocimiento tecnológico avanzado, depende de su grado interno de dinamismo tecnológico. En

ausencia de este dinamismo que parece ser el caso de América Latina, mayor educación técnica y mayor conocimiento técnico puede llevar sencillamente al desempleo, como también a la fuga de talentos, bajo la forma de "brain-drain". Una investigación de CERIS⁷ descubrió serias dificultades para la colocación de profesiones técnicas, como ingeniería, en el mercado del trabajo.

La no asimilación y adaptación de la tecnología hace que la marginación tecnológica de los países subdesarrollados no sólo perpetúe, sino que aumente cada vez más, prolongando el mismo proceso de marginalización en el interior de los países donde tendremos, junto con islas de modernismo y con tecnología importada, sectores tradicionales estancados. Los hechos parecen comprobar esa permanencia del estado de marginalización tecnológica de los países pobres, en contraste con el continuo aumento del volumen "Know how" a nivel mundial, contrariando en parte una tendencia histórica que se comprobó más o menos hasta 1938.

Hasta esa fecha varios países consiguieron entrar en el gremio de los países desarrollados a un ritmo cada vez más rápido: "La Gran Bretaña y Francia que fueron los primeros países desarrollados, lo hicieron a un ritmo más lento que Alemania y Estados Unidos en la segunda tanda. Los países escandinavos y tal vez Rusia y Japón en la tercera, se desarrollaron todavía más rápidamente e igualmente Australia, Canadá, Nueva Zelanda, etc. En las últimas décadas, sin embargo, no puede decirse que esa tendencia haya continuado o se haya acentuado más, como podría quizás esperarse"⁸.

Cuáles serían las razones para esa insuficiencia tecnológica del proceso de crecimiento económico en las economías latinoamericanas? Una de las posibles razones ya se ha sugerido: la dependencia de bienes de capital importados específicamente maquinaria. Sin embargo, ya se ha reconocido también que países como Brasil y México ya tienen un sector de bienes de capital con dimensiones razonables. La pregunta se hace aún más importante, si consideramos que algunos de los vehículos históricamente más importantes de transmisión de tecnología han estado ampliamente a la disposición de los países latinoamericanos, es decir, la Inversión directa, los contratos de compra y la utilización de la tecnología.

Respecto a la *inversión extranjera directa*, los datos disponibles no dejan margen a duda: es creciente la participación de las

7. MEDINA, C. A. de; FERRETTI Sergio F. Olivera, P. A. RIBEIRO de; Souza, Mauro Roberto DA COSTA, *Educação e Subdesenvolvimento*, CERIS, Rio de Janeiro, 1971, pp. 219, mimeo.

8. SINGER, H. W., *Dualism Revisited, A new approach to the problems of the dual society in developing countries*, University of Sussex, England, p. 6, mimeo.

firmas extranjeras en el sector industrial de las economías latino-americanas.

La situación observada en el Brasil y en México demuestran que una parte significativa de la actividad manufacturera en América Latina, está ejercida por firmas extranjeras. Y todavía más, las firmas extranjeras se concentran en las nuevas industrias que son tecnológicamente las más complejas y dinámicas.

La transferencia de la tecnología se facilita en gran manera y más rápidamente cuando las subsidiarias son instaladas y manejadas por personal experimentado y especializado, procedente de la casa central de dicha firma situada en países desarrollados. Esa facilidad es evidentemente deseada y seguida por las centrales, en muchos casos también por las firmas nacionales que prefieren la rapidez y los intereses inmediatos del proceso, que la dirección del mismo o su adaptación, de acuerdo con los criterios que serían necesarios en países subdesarrollados. De esa forma se crean las así llamadas "islas de modernismo" o se suscitan obstáculos a la asimilación de la tecnología, en el sentido de colocarse en contacto con ella una proporción creciente de la fuerza de trabajo y en el sentido de traducirse en relación a las necesidades de los sectores tradicionales y tecnológicamente estancados.

Respecto a los contratos de compra y utilización de la tecnología —que necesariamente no comprenden inversión directa extranjera— un dato acerca de la situación de México es significativo: en una muestra aleatoria de 143 firmas de propiedades nacionales (de mediano y alto costo) localizadas en los cuatro estados más industrializados del país, 35% recibían asistencia técnica de firmas situadas en el exterior y 30% pagaban "royalties" a firmas extranjeras. La transferencia de tecnología, hecha en la forma que acabamos de describir, se hace a elevados costos. Se estima que América Latina paga 30 a 50% más por las tecnologías recibidas de las multinacionales de lo que para, por ejemplo, Alemania Occidental, u otros países desarrollados⁹.

Escribe Muller¹⁰ que en el "sector de la industria, por el momento el más importante para el futuro desarrollo de América Latina, las economías locales financian 78% de las inversiones de las multinacionales. De ese capital, 46% se emplea para comprar firmas nacionales cuyos lucros serían retenidos en los respectivos países, pudiendo contribuir así al consumo local interno y/o a la economía".

En esa operación del sistema, las instituciones financieras locales muchas veces demuestran preferencia hacia las multinacio-

nales, porque pueden ofrecerles mayores garantías que las nacionales.

El alto costo de la importación tecnológica incide sobre la balanza de pagos. En el caso del Brasil, en 1972 el déficit de la importación de "know how" fue de 441 millones de dólares. Este déficit está previsto que aumentará hasta 60 millones de dólares en 1973, llegando a completar un total de más de 500 millones de dólares!

De las consideraciones que acabamos de hacer, podemos concluir que el asunto es muy complejo e importante y, por lo tanto, las soluciones no pueden ser fáciles ni simplistas.

9. MULLER, Ronald, *The multinational Corporation: Asset or impediment to world Justice?* IDOC A Special Issue, May 1973, p. 43.

10. Idem, pág. 42.

5. DIALOGO

1. P. GUSTAVO GUTIERREZ

a) Parece que hay un consenso, lo dijo Renato y lo señaló luego Afonso Gregory en otra perspectiva; la dependencia aparece como un hecho. No se trata solamente de una interdependencia. Es normal que un país dependa de otro. Cuando se habla de dependencia se entiende una interdependencia que tiene una característica desigual y que no es aceptable.

b) Partiendo de lo anterior: sobre este hecho de la dependencia se elabora una teoría que está en búsqueda, que se critica a sí misma. Es verdad también que la teoría de la dependencia insiste también en la dominación interna. Naturalmente hay vínculo entre ambas. Insistió Renato igualmente que en la teoría de la dependencia ha insistido en el aspecto económico y que era necesario tener en cuenta otros aspectos político-cultural-ideológico. También es cierto que teóricos de la dependencia lo están haciendo en este momento: es tal vez el tema más trabajado hoy. Señaló Renato también que era urgente hacer análisis más locales, más nacionales, menos generales para América Latina. Yo creo que esta es una de las deficiencias más grandes de la teoría de la dependencia, una cierta falta de visión histórica y de concreción. Sobre esto también hay intentos y trabajos. Renato debe conocer algunos trabajos como los que intentan una tipología de diferentes tipos de dependencia del interior en América Latina. Hay trabajos de algunos estudiosos que se sitúan en un nivel justamente de historia latinoamericana y que llevarán esa concreción. En una palabra: teoría en búsqueda, y que se presenta crítica de ella misma, esa es la salvación de la teoría de la dependencia.

c) La teología de la liberación tiene en cuenta este hecho de la dependencia y es imposible, al mismo tiempo, no tener en cuenta la teoría de la dependencia. Y la tiene en cuenta con su sentido crítico. Sin embargo la teología de la liberación debe ser más atenta a estas variaciones y a estas críticas en la teoría de la depen-

dencia, evitar generalizaciones, enriquecerse con otro tipo de análisis y de niveles.

d) Hay un reclamo en la presentación de Renato, sobre lo que él llama de diferentes maneras, operatividad de la teología de la liberación; líneas estratégicas, problemas estratégicos. Renato tiene toda la razón cuando pide que la teología de la liberación avance hacia terrenos concretos. Esto nos lleva lejos de formas teológicas un poco generales. Que no se hable solo de injusticia, que esto es básico, sino que se trate de concretar lo que se está hablando. Esto me parece interesante, y algo de eso se está intentando. Donde yo quiero expresar mi diferencia con Renato es en la forma en que él sugiere que se haga esa concreción, creo que le pide demasiado a la teología. Hay que exigirle un lenguaje concreto a la teología de la liberación. Pero no hay que pedirle a la teología lo que no puede ni debe dar. Hay una línea en teología con la que no sé si Renato se siente más de acuerdo y que pide justamente que la teología de la liberación se sitúe en un nivel de estrategia y táctica políticas. Yo considero que no. No le corresponde a la teología. Si hay alguna diferencia con otras posturas es justamente la de no proponer soluciones estratégicas, alternativas políticas propias. Es un terreno difícil en el que busca mantenerse. Sin embargo no quiere proponer una alternativa táctica, líneas partidarias, asume las opciones fundamentales en las que muchos cristianos están viviendo su fe, (propiedad social o socialismo por construir, etc.) que es ya avanzar bastante y para algunos tal vez demasiado. Lo otro supera, y debe superar, en mi opinión, las posibilidades de teología de la liberación. Considero que esa pista fue iniciada por la teología de la revolución y me parece que teológicamente no es buen camino y termina además "bautizando" la revolución, es decir que no reconoce la autonomía propia del nivel político. Creo, sin embargo —y aquí sí quisiera rescatar algo de lo de Renato, pero en otra pista— que hay que pedirle a la teología de la liberación una operatividad, pero en el anuncio de la Palabra, no a nivel de una estrategia concreta para resolver un problema de tipo económico.

e) Además de esta operatividad pastoral y esto sí hay que exigirselo y ser crítico frente a ella, qué hay que pedirle a la teología de la liberación cuando se coloca a la luz de la fe, no a la luz de la sociología (yo comprendo la tentación de los sociólogos... pero el teólogo se coloca a la luz de la fe vivida en la comunidad cristiana?), qué es lo que hay que exigirle cuando analiza la praxis de los cristianos, el compromiso, comportamiento, la inserción en un proceso político, etc., desde un punto de vista teológico?

1. Lo que puede pedirse a la teología es limitado: que partiendo de este compromiso en el orden político de un cristiano, sea sensible a la dimensión política de la fe, del anuncio de la Pa-

labra. A partir de este compromiso y viendo como viven los cristianos su fe al interior del compromiso político, se le puede pedir a la teología que subraye esa dimensión política y que revele otros muchos aspectos de la fe y del Evangelio teniendo en cuenta esta dimensión. Que denuncie por ejemplo todo pretendido apolitismo de la Iglesia. Que desemboque en una evangelización liberadora.

2. Pero hay una segunda cosa que se le puede pedir, consecuencia de lo anterior: si la teología hace una reflexión sobre el compromiso político, no es solamente para ver su operatividad a nivel evangelizador sino descubrir las diferentes dimensiones de lo político. Por tanto la teología será atenta, no digo que en exclusividad, a que no es únicamente cambiando las estructuras económicas, sociales y políticas como se soluciona el problema. El teólogo estará atento a cambios más profundos en el hombre, a la búsqueda de un hombre distinto, a la liberación en su múltiples aspectos y no solo en lo económico-político, a pesar de que estén estrechamente relacionados.

3. En tercer lugar se le debe pedir a la teología que señale la presencia de la relación con Dios y de la ruptura de la relación con Dios en el corazón mismo de la situación histórica, política, económica, cosa que un análisis social no podrá hacer nunca. Un sociólogo nunca verá que en el corazón mismo de una realidad social injusta está el pecado: la ruptura con Dios y por tanto la ruptura con los demás. Si una teología no dice eso, cuando tiene en cuenta la realidad social, yo creo que no la está leyendo a la luz de la fe. La fe no dará estrategias, pero sí dirá, como lo dice Medellín, que el pecado está en el corazón de toda ruptura de la fraternidad de los hombres y por lo tanto será una exigencia de comportamiento y de opción.

f) Renato ha señalado algo muy importante. En América Latina ha surgido en estos últimos años la teoría de la dependencia, que tiene una cierta madurez ya y lleva a una sociología latinoamericana. Como lo señala Methol, es una lástima que los científicos sociales cristianos no hayan hecho aportes en este campo; y entonces los teólogos han tenido que referirse a los teóricos actuales de la dependencia. Faltan en efecto científicos sociales que trabajando con toda seriedad, sus disciplinas hayan podido colocarse al interior de esta perspectiva y ser atentos a otros aspectos.

Hay un intento interesante entre sociólogos, politólogos y economistas, discutible como todo intento. Los teólogos de la liberación, desde una perspectiva teológica, han intentado asumir lo que hoy hay de análisis de la realidad latinoamericana, pero son conscientes de que ese análisis se autocritica y está en proceso. Estamos pues a la espera de lo que los científicos sociales cristianos puedan aportar en este campo.

2. MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

—Me limitaría a subrayar, acaso se haya expresado pero no quedó suficientemente claro, la distinción que media entre la teoría de la dependencia y el hecho de la dependencia. Es algo fundamental. Quién se atrevería a negar el hecho de la dependencia de América Latina con relación a los países económicamente desarrollados? El hecho de la dependencia económica, política, cultural, etc. es un importantísimo factor de nuestro subdesarrollo. Son injustas las transacciones comerciales. Parece que no hay proporción entre una ayuda económica muy condicionante, la inversión extranjera y la riqueza que sale de nuestros países. Se discute actualmente bastante acerca de las empresas multinacionales. El hecho está ahí, como algo de bulto. La teoría de la dependencia, en cambio, además del reconocimiento de hecho, va mucho más allá. Es una "teoría": formula una serie de leyes que cree recoger de la visión de la realidad, en un proceso inductivo. La teoría de la dependencia es una lectura crítica de la economía capitalista. Expresa que la causa del subdesarrollo, es el desarrollo de los países capitalistas. Nuestra pobreza es producida por la riqueza de los países capitalistas. El subdesarrollo es un fenómeno derivado de la economía imperialista. El hecho de la dependencia es innegable. La teoría de la dependencia, así formulada y recogida por varios teólogos de la liberación, es discutible.

Según varios expertos sociólogos y economistas, entre quienes hay varios que inicialmente fueron muy entusiastas de la teoría de la dependencia, una de las fallas evidentes de esta "teoría" es su unicausalidad. Además, parecería que el subdesarrollo es una peculiaridad de la economía capitalista, cuando hay, insertado en la economía socialista, también el fenómeno del subdesarrollo. No atender a esto prepara el camino para un sofisma: el subdesarrollo de América Latina es producido por el capitalismo; su remedio estaría en el socialismo. Es algo que penetra muchas páginas en una corriente de la teología de la liberación. Reconozco la bancarrota, en una visión humanista, del capitalismo. Pero, aunque encuentro valores, en principio, en el socialismo, no me siento obligado a callar las dudas que me asaltan. La teoría de la dependencia, según la crítica reciente de Jaguaribe, indicaría que el subdesarrollo latinoamericano ha provenido de su pasado colonial. Habría, pues, una equivalencia entre subdesarrollo y dependencia colonial. Sin embargo, es este mismo autor quien indica que debería reflexionarse más sobre esta afirmación. En efecto, hay colonias, hasta muy reciente data, que en su condición colonial prepararon el proceso hacia el desarrollo. Por ejemplo: Canadá. Y países, que no habiendo sido nunca colonias, al menos en el sentido político, son subdesarrollados. Otros países, como España y Portugal, colonizadores, entre otros factores por esto, se han ido a pique.

Dudar entonces de las formulaciones de la teoría de la dependencia, que en algunos aspectos tienen su utilidad, no es ostentar una actitud complaciente o genuflexa frente a la dependencia. Contra la dependencia hay que luchar, pero hay que hacerlo con realismo.

Los autores de una corriente de la teología de la liberación han mostrado una total ausencia de sentido crítico frente a la teoría de la dependencia. Entre los teólogos, en ninguno, he observado siquiera un intento de relativización de esta teoría. Solamente en dos artículos del P. Gonzalo Arroyo, que no es un teólogo de la liberación, que figuran en el "Encuentro de El Escorial", he encontrado algunas puntualizaciones tímidas, pero bastante sensatas, a Gunter Frank. El filomarxismo de Frank es evidente. Tampoco se oculta en algunos de los sociólogos pioneros de la teoría de la dependencia en América Latina. Su divulgación en América Latina es muy ideologizada. Tal cual, se ha asumido por una forma de la teología de la liberación. Pero bien comprendo que estos son campos técnicos sobre los que deben presentar su opinión los especialistas. Señalo tan solo el problema pastoral que esto representa: interpreta como una adquisición definitiva, científicamente estructurada, lo que es tan solo una hipótesis interesante o un factor muy importante del subdesarrollo. Esto condiciona psicológicamente.

Encuentro aprovechables de la teoría de la dependencia varios aspectos. Hay un elemento dinamizador, que unido a un proceso de afirmación latinoamericano nos ayudará a abrir los ojos sobre causas que antes nos eran quizás más o menos ocultas. Pero esta teoría tiene también sus riesgos: puede llevarnos a descuidar una serie de factores del subdesarrollo, que no provienen directamente de los vicios de una estructura capitalista, de la cual no somos relativamente responsables. En América Latina hay situaciones casi feudales que podría cambiar el hombre latinoamericano. Hay vicios en la administración, herencias culturales condicionantes, unidas a los grandes valores del alma de nuestros pueblos, falta de educación y de preparación técnica, conciencias pasivas y resignadas, etc. y también en muchos casos una pobreza real en cuanto a las posibilidades de tierras, minas, etc. Cubrir con un manto estos factores, trasladar toda la responsabilidad a los "dominadores", foráneos, alejamos nuestra responsabilidad. Lo que hoy podemos hacer lo dejaremos para mañana, cuando llegue la revolución.

El diagnóstico de la realidad, que debiera ser asumido por la teología de la liberación, tiene que ser más completo, más amplio, no selectivo. Lo caprichosamente selectivo y lo parcializado, canaliza la reflexión, y condiciona después severamente aspectos de la Inteligencia de la fe. La idea, que se ha extendido apuntalada en manera casi silogística: "cristiano, luego revolucionario", me parece, que en parte proviene de la aceptación sin crítica de la teoría de la dependencia. Primero se dice que la revolución es la única

opción posible, con ribetes científicos, y como el cristiano tiene que ser realista y científico, no le quedaría otro recurso sino hacer su reflexión de fe al interior de esta única opción. La asunción de un determinado diagnóstico no solamente canaliza la atención teológica, sino que la tñe, la penetra, la moviliza por determinados senderos. Un caso clásico es el de los "Cristianos por el Socialismo".

El análisis científico de la sociedad debe ser interdisciplinario. Quizás esto ayude a que las disyuntivas que hasta ahora se ofrecen sean sometidas a cuarentena. Es una criba indispensable. La disyuntiva es esta: seguimos como vamos, o cambiamos totalmente lo que tenemos? En otras palabras: statu quo, o revolución. Como es lógico que no nos sintamos contentos en el statu quo, que debe cambiar, pareciera que la única posibilidad, es el otro polo: la revolución. Desafortunadamente las definiciones y descripciones de la revolución suelen ser excesivamente vagas. Si la revolución es definida solamente como la "Constitutio Libertatis", quien ame la libertad, tendría que estar por la revolución. En tal sentido todo cristiano debería ser, en nombre del Evangelio, revolucionario. Cuando la revolución, en concreto, y más particularmente la revolución socialista, es más que eso y es menos que eso.

Un gran sociólogo del conflicto, Lewis Coser, indica que tal disyuntiva es una mala presentación del problema. Expresa que se puede ir hacia el cambio del sistema, por el camino de cambios en el sistema. Intencionalmente se busca entonces la superación del statu quo, el cambio del sistema. Pueden hacer reformas significativas, que van preparando nuevas realidades. Esto es ya una liberación en proceso. Sin embargo no es la revolución socialista. La revolución socialista es también un problema de racionalidad científica. Cuando se alude a ella se debería tener un concepto más preciso, más definido, menos vago. Puede ocurrir que en algunos países esto fuera percibido como una salida indispensable. Es Helio Jaguaribe, quien muestra cómo hay reformas profundas, que no son desarrollismo, y que al interior de un sistema, aportan modificaciones de gran importancia. El habla de reformas revolucionarias que opone a la revolución.

4. P. LUCIO GERA

—Quiero preguntarle a Alfonso como clarificación: qué quiere decir que no hay que plantear el problema como un dilema, es decir, cuando quiere sustituir el planteo dilemático entre statu quo, o revolución, o un planteo que sería ir a un cambio de sistema dentro de modificaciones sensibles del sistema u otra alternativa que sería no ir al cambio del sistema. En qué se diferencian las dos alternativas?

5. MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

—Para responder a Lucio sería bueno proponer algunas notas, que me parecen inherentes al concepto de revolución: primero, la revolución es transistémica, es decir, implica el paso de un sistema a otro. Es el cambio de sistema. Cuál es el otro sistema? Es algo que queda abierto. En una corriente de la teología de la liberación el nuevo sistema es el socialismo. Segundo, en cuanto al tiempo, me parece que la revolución vive un proceso suave. Yo no llamaría revolución un proceso que dure 200 ó 300 años. Tercero, la revolución supone aspectos integrales. No es solo económica, aunque es también económica, no es solo política, no es solo el cambio en el elenco de los gobernantes. Estamos muy acostumbrados a hablar de revolución cuando solamente se ha dado un cambio de gobierno.

Estamos ahora en la órbita de un sistema capitalista, o neocapitalista. Los vicios de ese sistema son protuberantes. Sin embargo, como lo señalan hoy notables investigadores como R. Aron, no hay que atribuir al vicio del sistema capitalista, lo que no son sino propiedades dolorosas de la revolución industrial. La sociedad de consumo, actualmente, es solamente peculiar al capitalismo? Yo estimo que hay que superar el statu quo del neocapitalismo en América Latina. Esa es una opción bastante clara en Medellín. Lo que no veo claramente es que esa superación tenga que hacerse exclusivamente por la revolución. Se me olvidaba decir antes que la revolución también supone toda una problemática de medios.

Y es aquí cuando he encontrado con interés la reflexión de Coser. Se puede ir cambiando el sistema actual, el statu quo, por medio de reformas posibles dentro del mismo sistema. Las reformas agraria, urbana, bancaria, educacional, etc. Reformas que en todas partes podríamos hacer, en forma muy clara, y exigente, representan ya una solución, sin que haya necesidad de una revolución. El problema se enmarca también en la racionalidad científica. Se pueden hacer reformas en la propiedad privada, atendiendo a la inspiración de las encíclicas sociales, sin que se llegue necesariamente a la abolición definitiva de la misma. Algunos teólogos de la liberación no conciben el cambio sino por la total abolición de la propiedad. El proceso intencional, entonces, es un cambio del sistema, por medio de las reformas en el sistema, que van llevando a situaciones nuevas. Cuál será el nuevo sistema? No lo sabemos. Pueden ser reformas, en lo económico, de economías mixtas. En lo político, dentro de los fundamentos por la democracia, puede haber nuevos mecanismos de participación, y sobre todo instrumentos para exigir la responsabilidad de los gobernantes. Veo que en la realidad se tiende a un proyecto, que nunca es fácil concretar del todo, pero de hecho hay que contar con que se puede caer en otras modalidades. Se caerá, quizás en una realidad más o menos

cercana al proyecto inicialmente concebido. Esto ocurre inclusive en los proyectos del socialismo marxista.

6. MONS. SAMUEL RUIZ

—En la teoría de la dependencia no se ha resaltado suficientemente el aspecto de la dependencia cultural. Junto con el aspecto económico está también la idea de un modelo de vida humana a la que se tiende. Este aspecto cultural cambia en los sistemas.

7. P. RENATO POBLETE

—Creo que no estamos aquí para entrar en una discusión sino para ayudarnos a discernir, no sobre slogans sino sobre realidades.

Tomamos por ejemplo el capitalismo en bloque. Si por capitalismo entendemos un sistema en el cual el poder proviene del que tiene el capital, viene la pregunta: es el socialismo el único sistema posible, o el único modo de contrarrestar el poder? es quitando al capital? o hay otras alternativas para formar otro tipo de poder que pueda combatir al primero? Por ejemplo la organización popular de la base, la sindical, la organización de otros nuevos poderes, pueden llegar a ser tan fuertes que pueden contrarrestar no solamente el poder del capital en el régimen capitalista, sino también en el régimen de capitalismo de Estado.

MARXISMO Y LIBERACION EN AMERICA LATINA

P. Pierre Bigó, s.j.

I. CRITERIOS MARXISTAS

Explícita o implícitamente, los criterios marxistas, tanto filosóficos como sociológicos y estratégicos son puntos de referencia en las teologías que se elaboran en torno al tema de la liberación. Tratamos de sintetizarlos en forma esquemática.

1. La teoría marxista

a) El materialismo dialéctico

—El trabajo es el fenómeno humano básico. El hombre se define primero por su relación con la naturaleza, por la "necesidad fija" (*Ideología alemana*) de "producir socialmente su existencia", humanizando la naturaleza y naturalizando al hombre mismo y segundo por su relación con los otros hombres en esta acción transformadora.

La historia es, por lo esencial, el proceso en el cual los hombres desarrollan "sus fuerzas productivas materiales" y modifican sus "relaciones de producción" de acuerdo con el "grado de desarrollo" de estas fuerzas productivas.

—Carácter conflictivo de este proceso histórico. A medida en que las "fuerzas productivas" se desarrollan, se extiende la división social del trabajo. Entonces surge "un conflicto que opone las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción" fundadas sobre la propiedad privada, conflicto que provoca "el fetichismo de la mercancía" (*El Capital*, libro I, cap. 1.4). Esta contradicción engendra la lucha de clases cuando el capital y el trabajo

* Los textos citados en este esquema sin referencia son del Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) en la cual todos reconocen la expresión más elaborada del método de Marx por él mismo.

se disocian y se enfrentan: he ahí: "la gran palanca de la revolución social moderna" (Carta de Marx a tres dirigentes del partido social demócrata alemán exiliados en Zurich, 1879). "Entonces comienza una era de revolución social".

—Determinación de la conciencia por el ser social. "No es la conciencia la que determina la existencia, por el contrario es la existencia social la que determina la conciencia". La conciencia se define por el conflicto que opone el capital y el trabajo: es una conciencia de clase. El ser social y la conciencia están en relación dialéctica (no mecánica): la conciencia influye en la historia en forma reaccionaria o revolucionaria.

—Carácter total de la revolución. "Las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas, en suma las formas ideológicas en las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto" constituyen el "enorme edificio", la superestructura, cuyo "trastorno más o menos rápido" acompaña necesariamente "el cambio en la estructura económica", aunque no pueda preverse con la precisión de las ciencias exactas.

b) La "economía política" marxista

—Abolición de las autonomías de los productores en el proceso social de producción, es decir sustitución del mercado por la planificación. La sociedad económica será "una reunión de hombres libres trabajando con medios de producción comunes y gastando, según un plan concertado sus numerosas fuerzas individuales como una sola y misma fuerza de trabajo social" (*El Capital*, libro I, Cap. 1.4 - Traducción francesa de Roi, revisada por Marx).

—Abolición de la relación capital-trabajo, que implica de por sí misma explotación del hombre por el hombre. Los bienes de producción serán propiedad colectiva. Esta revolución está implícita en la lógica immanente del mercado capitalista: la substancia del valor, es puro trabajo, "desgaste muscular, nervioso y cerebral" (*El Capital*, libro I, cap. 1.1) y la fuerza de trabajo es la única mercancía generadora de plus valía. Toda forma de lucro (percepción de un interés, de un dividendo, de una ganancia especulativa) es una sustracción del valor creado por el sólo trabajador.

—Lucha de clases y dictadura del proletariado. La lucha de clases, a través de una revolución violenta, debe ser llevada hasta su punto final: una sociedad sin clases, en la que todos serán asalariados en la colectividad. Esta sociedad instituirá "la dictadura revolucionaria del proletariado" (Crítica de Gotha). "Cualquiera que reconoce únicamente la lucha de clases no es por tanto marxista, este solo es marxista que extiende el reconocimiento de la lucha de clases hasta el reconocimiento de la dictadura del proletariado" (*Informe al IX Congreso del partido comunista chino, 1969*. La dic-

tadura desaparecerá solo en una economía de abundancia, "cuando los manantiales de la riqueza colectiva fluirán a chorros" (Crítica de Gotha): entonces el comunismo (a cada uno según su necesidad) sustituirá el socialismo (a cada uno según su trabajo) en el que subsisten huellas del capitalismo.

2. La teoría marxista después de Marx

Es una doctrina firme en el marxismo que la teoría y la praxis están íntimamente vinculadas. La teoría surge del análisis de lo real, la acción se conforma con la teoría, la teoría penetra en las masas. Por tanto, los marxistas que merecen la atención son los que han construido el socialismo: Lenin, Stalin, Mao. (A los ojos de Mao, Stalin conserva todo su valor pese a algunos errores: la desviación del socialismo soviético comienza con la desestalinización, es decir Kruschev). Lenin, Stalin, Mao siguen siendo sustancialmente fieles al pensamiento de Marx, lo complementan en algunos aspectos. Esquemáticamente, en los puntos siguientes:

a) Aportes de Lenin, el estratega de la revolución

—El *imperialismo* es el último avatar del capitalismo. El porvenir del comunismo está en los países económica y/o políticamente colonizados en su lucha para liberarse del yugo de los grandes monopolios e imperios capitalistas (*El imperialismo, fase superior del capitalismo*, 1917).

—La relación *Partido-masa* es el eje de la estrategia marxista. Contra su deracha (mencheviki, marxistas "legales", pequeños burgueses, oportunistas) quienes desconfían de la masa, Lenin afirma que la masa es la última instancia. Contra su izquierda (intelectuales, anarquistas, economicistas), quienes esperan todo de la espontaneidad de la masa, Lenin afirma que la masa debe ser guiada por el Partido: la revolución es científica, consciente, organizada. En el Estado socialista, el Partido tiene la supremacía sobre el gobierno: este principio, implícito en la teoría de Lenin, se expresa en la constitución de la URSS de 1935: El partido-vanguardia de los trabajadores, es el núcleo dirigente de todas las organizaciones de trabajadores, tanto sociales como del Estado.

—La lucha de clases debe utilizar todos los medios legales o ilegales (de acuerdo con el análisis de la situación en cada momento). Debe hacer alianza o romper toda alianza con los "partidos liberales". Sabe hacer un paso atrás, para hacer luego dos pasos adelante.

—La ruptura del sistema capitalista se producirá por la transformación de la guerra internacional en guerra de clases. Entonces el Estado parlamentario está sustituido por la comuna popular y las

fuerzas armadas, máquina de guerra del Estado burgués, por el ejército popular. Idea ya presente en Marx (*La guerra civil en Francia, reflexión sobre la Comuna de París en 1871*). En efecto los "soviets" de obreros y de soldados serán los actores de la revolución de octubre de 1917 en Petrograd. En Europa oriental, en China e incluso en Cuba, el triunfo del comunismo se logró según este modelo.

—Contra los populistas, Lenin afirma que el proletariado obrero es el motor de la Revolución y no las masas campesinas, incluso en países poco industrializados. Desde 1894, piensa que las masas obreras deben aliarse con las masas campesinas. Stalin y Mao siguen en la misma postura: "Nuestro Estado tiene como régimen la dictadura democrática popular dirigida por la clase obrera y fundada sobre la alianza de los obreros y de los campesinos" (Mao en el *Pequeño libro rojo*).

b) Aportes de Stalin, el constructor del socialismo

Afirma contra Trotsky la posibilidad de una revolución en un solo país. Lenin (sept.-oct. 1916) ya afirmaba el mismo principio: "El socialismo no puede triunfar en todos los países: empezará triunfando en uno o varios países y los demás seguirán siendo, durante algún tiempo, países burgueses o preburgueses" (*El programa de la revolución proletaria*).

Después del fracaso de la Nueva Política Económica (capitalismo controlado por el Estado) instaurada por Lenin con carácter de transición, Stalin inaugura en 1929 la era de los planes quinquenales: colectivización de la industria, del comercio y de los servicios. Eliminación de los Koulaks (campesinos ricos), muchos de ellos exiliados con su familia en Siberia para la explotación de los recursos de esta región. Institución de los Kolkhoz (cooperativas agrícolas en las que cada Kolkhoznik recibe una parte de la ganancia común, a pro-rata de sus días de trabajo) que constituyen 90% de la agricultura soviética, y de los sovkhoz (en los que todos son asalariados como en una fábrica) que constituyen 10% de la agricultura soviética. Constitución de organismos centrales de planificación a quienes pertenecen todas las decisiones en el campo de la producción. En esta forma, Stalin construye una industria poderosa, y las fábricas de armamentos que prevé serán necesarias en la guerra contra Alemania.

La desestalinización realizada por Kruschev (XX Congreso del Partido Comunista 1956) no modifica esta estructura colectivista. Se contenta con denunciar el "culto de la personalidad" y la tiranía de Stalin a partir de 1934: decenas de miles de militantes comunistas físicamente eliminados, millones de personas en campos de trabajo forzado. Promueve la coexistencia pacífica y entreabre las fronteras a visitantes extranjeros.

c) Aportes de Mao: un nuevo marxismo?

No hay exposición del marxismo más ortodoxo (en la línea de Marx, Lenin y Stalin) que la que se encuentra en el *Pequeño libro rojo*, e incluso en el informe del XI Congreso del Partido Comunista Chino (1969) que expresa los principios de la revolución cultural.

Misma filosofía: la relación entre el ser social y la conciencia es la que Marx determinó una vez por todas: "La existencia social de los hombres determina su pensamiento y las ideas justas que son lo propio de una clase de vanguardia se vuelven, mientras penetran las masas, una fuerza material capaz de transformar la sociedad y el mundo" (*Pequeño libro rojo*).

Misma estrategia: "Reforzar la dictadura del proletariado, impedir la restauración del capitalismo y edificar el socialismo" (*Informe del IX Congreso del P.C.C.*) son los objetivos de "la gran revolución cultural proletaria". La lucha de clases armada y la dictadura del proletariado tienen plena vigencia.

Dentro de este contexto muy ortodoxo, aparecen sin embargo ideas nuevas:

—Permanencia de la lucha de clases en un país socialista: "Por la primera vez, en la teoría y la práctica del movimiento comunista internacional, se afirmó de manera explícita que las clases y la lucha de clases existen todavía después del fin de la transformación socialista" (*Informe del IX Congreso del P.C.C.*). Fuera de "las contradicciones entre el enemigo y nosotros", permanecen "las contradicciones en el seno del pueblo" (*Ibid.*). "La contradicción principal dentro del país está entre la clase obrera y la burguesía". Mao concluye con la necesidad de una "revolución permanente" que toma, en la revolución cultural, una forma violenta. Contestación de la burocracia, de la tecnocracia, del experto: "hay que ser más rojo que experto". No se discute sólo la propiedad de los bienes de producción, sino la propiedad del saber, de la técnica, del poder. Manteniéndose dentro de un esquema leninista partido-masa, la revolución cultural trata de invertir la relación; no dominación del partido sobre la masa, sino control del partido por la masa, gracias al movimiento de los guardias rojos apoyados por el jefe supremo, Mao.

—Acento sobre la educación del hombre, revalorizando la conciencia, "el espíritu", el arte, en suma la superestructura, en su relación dialéctica con la infraestructura. "Rehacer al hombre es tan importante como rehacer a la naturaleza". El adversario no debe eliminarse, debe ser reeducado, por la denuncia de sus propios errores y de los errores de los demás. El experto y el profesor deben trabajar en el campo varios años. "Mi yo es mi pequeña manera de ser, el universo es mi gran manera de ser".

Sin duda, hay acentos nuevos en la revolución cultural, en sintonía con algunos aspectos de la "contestación" occidental: reeducación de los trabajadores intelectuales por el trabajo manual, construcción de comunas en las que todas las funciones son reversibles, relación entre el campo y la ciudad por una convivencia efectiva de los de la ciudad con los campesinos, creación de un equilibrio propio del campo evitando la migración hacia las grandes ciudades, promoción de la mujer por un acceso igual a todos los cargos, las funciones directivas son siempre reversibles, etc...

El gran interrogante: Ha podido quebrar el monolitismo marxista? Es posible que la masa controle el partido si permanece en estado de masa, suma inorganizada de individuos? Habría sido posible la revolución cultural sin el poder omnipotente del gran leader carismático?

II. VALOR DE LOS CRITERIOS MARXISTAS

Son tan importantes y tan entremezcladas las inquietudes y las instituciones y las interrogantes de la teoría marxista que el discernirlas se vuelve sumamente difícil y a la vez sumamente necesario para el análisis de la realidad y para la definición de una praxis.

1. El valor del materialismo dialéctico

a) El desarrollo de las fuerzas de producción y el cambio correlativo de las relaciones de producción son fenómenos humanos determinantes en la existencia y en la historia. Sin embargo, no definen el hombre pues el hombre concreto e histórico se ubica en una perspectiva mucho más amplia, en una perspectiva pascual según la fe cristiana.

El producto, incluso colectivo, está sometido a la ley de la muerte: el hombre se pierde en él si pone en él su existencia. El "producir su vida" tiene, para el hombre una dimensión que rebasa el trabajo material, el cual es solo signo y sacramento de una obra en la que el hombre vence la muerte.

b) El conflicto entre las clases sociales, entre capitalistas y proletarios, es un aspecto fundamental del conflicto humano hoy día pero no lo expresa en su totalidad. La iniquidad capitalista es una forma, más urgente, no la única del misterio de iniquidad por el cual el hombre se enfrenta con Dios, y divinizando a los poderes sociales, explota a su semejante. El "fetichismo de la mercancía" tiene sus raíces en la idolatría que deniega la adoración al único

Dios: si no se reconoce esta fuente, se corre el riesgo de generar nuevos fetichismos de otra índole.

c) La conciencia ética está condicionada por la clase social; nuestros juicios de valor dependen en gran parte, consciente o inconscientemente, de nuestra pertenencia a una clase social. Sin embargo, por un esfuerzo de justicia y por la convivencia con los demás pobres, no fácilmente, uno puede liberarse de este condicionamiento. Sin embargo, no se define sólo en términos políticos de lucha de clases y de revolución. Por otra parte, el hombre no puede acceder plenamente a una conciencia ética si no concibe el proyecto de abolir la iniquidad social.

d) El desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad industrial exige un proceso de socialización. El socialismo expresa esta exigencia. Pero, fuera de la necesidad económica de una alta productividad y de una justa distribución, hay otras necesidades que llaman a acciones específicas. La libertad "real" que procura un mundo socializado gracias a una producción y una distribución más racional, no conlleva para sí sola las otras formas de libertad: participación política y libertades públicas en un sistema democrático pluralista, responsabilidades del hombre a través de comunidades de base autónomas. Al fin y al cabo, la libertad, o sea la apertura al otro en la reciprocidad, fluye de la libertad por la cual el hombre se abre a la alianza que Dios le ofrece en Cristo.

2. Valor de la "economía política" marxista

a) Una planificación económica controlando las fuerzas ciegas de oferta y demanda, es una necesidad hoy día, tanto a nivel nacional e internacional y todos los sistemas se pliegan a esta necesidad. Sin embargo, cierta autonomía de los productores y de las empresas y cierta competencia entre ellas, es decir cierta forma de mercado, es una condición de dinamismo económico. Incluso la URSS, a partir de 1963 (Tesis de Libermann), para obviar las "disarmonías" que se observan dentro del sistema socialista, confieren cierto poder de decisión a las empresas y cierta competitividad entre ellas, lo que supone cierta apropiación del beneficio por las empresas. En Yugoslavia, la competición entre las empresas (autogestionadas por los obreros mismos) se parece con la de los países no socialistas: en esta forma, el sistema se aparta radicalmente del marxismo en una de sus tesis fundamentales, y por tanto, está condenado por la teoría soviética como por la teoría china.

b) La atribución automática del lucro al capital es fuente de "ganancias sin causa", de acumulaciones ilegítimas y de contrastes sociales. Sin embargo, el mismo Marx reconoce que el trabajador técnico debe tener un salario múltiple del sueldo del simple peón

(lo que significa cierta plus valía atribuida al capital que constituye una formación técnica). Tanto China como Rusia distribuyen un interés a los que prestan sus ahorros al Estado: otra forma de atribución de plus valía a individuos a otro título que el del trabajo. Los incentivos materiales (introducidos en Rusia por Stalin desde 1932, rechazados por China y por Cuba) y los incentivos colectivos (beneficios de la empresa que los miembros de la empresa pueden apropiarse) van también contra la teoría marxista, ya que no son proporcionales a la duración del trabajo. Lo mismo puede decirse del fruto común de los Kolkhos. En la medida en que las empresas, fuera de la amortización, deben pagar también un interés para el capital que el Estado les presta (teoría de Libermann y de sus discípulos), el capital vuelve a ser fuente de plus valía. En fin, en ciertas democracias populares de Europa Oriental, hay empresas privadas con asalariados.

III. REVISIÓN DE LA TEORÍA MARXISTA

Así, los mismos países socialistas no vacilan en infringir ciertos puntos esenciales del análisis marxista, sin preocuparse de su conformidad con la teoría primitiva. A su vez, los países capitalistas más desarrollados han introducido reformas profundas en el sentido de ciertas intuiciones marxistas (control del mercado, control del capital). Pese a las diferencias todavía enormes, se puede observar, en los países más desarrollados, una evolución convergente de ambos sistemas hacia un sistema de socialización que reconoce el valor de la iniciativa de los individuos y de los grupos y de su recompensa en la medida en que presta un servicio a la sociedad global, iniciativa distinta del trabajo mismo. Se puede pensar que la revisión del análisis marxista en sus tesis fundamentales, ya comenzaba en los mismos países socialistas, es condición de desarrollo en América Latina.

Es también condición de libertad política. La infraestructura marxista (abolición del mercado y de toda forma de ganancia del capital), haciendo del Estado el único empresario, conlleva la dictadura, conforme con la teoría de Marx, Lenin, Stalin, Mao y con la experiencia de todos los países comunistas, incluso después de los cambios que se observan en estos países.

Partiendo de estas premisas, el punto clave de la revisión del análisis marxista parece ser el de la convivencia entre dos categorías de trabajadores. La *experiencia* (por ejemplo Chile) prueba que el marxismo, cuando opera en un país libre, no provoca oposición mientras expropia los monopolios, los latifundios, las grandes sociedades anónimas, pero sí, provoca la resistencia insuperable de los trabajadores independientes cuyo ingreso no es un salario sino

una diferencia entre un costo de compra y un costo de venta (campesinos, artesanos, comerciantes, profesionales, empresas privadas o comunitarias). A estos trabajadores independientes se suman los trabajadores "intelectuales" o técnicos cuyo salario remunera en parte un capital (el instrumento de trabajo que constituye su formación técnica). La reflexión también lleva a pensar que la apropiación de una ganancia, cuando recompensa un servicio prestado, es decir la creación de un instrumento de trabajo, es necesaria para el dinamismo económico, y hace posible la iniciativa de los individuos y de los grupos, sin la cual el sistema económico se convierte en dictadura política.

La lucha de clases de corte marxista introduce el conflicto irreductible entre estas dos categorías de trabajadores: puros asalariados por una parte, trabajadores independientes e "intelectuales" por otra. Quiebra el país en dos mitades irreconciliables.

Por tanto, la convivencia entre ambas categorías —cada una respetando los derechos de la otra— es el problema crucial en América Latina. Cada una de ambas categorías tiene su "lógica" propia. Los puros asalariados quieren primero la justicia social y esperan de ella la libertad. Los otros quieren primero la libertad, y esperan de ella la justicia. Cada una quiere imponer su visión en forma violenta: dictadura del proletariado por una parte, explotación del asalariado por otra parte.

Así tiende a constituirse dos "violencias institucionalizadas" de sentido contrario. América Latina no saldrá de este dilema sin una profunda revisión tanto del liberalismo como del marxismo para establecer la convivencia de todas las categorías del pueblo sobre una base sólida y permanente. Aquí está el problema más difícil y más urgente que se plantea a un estadista consciente si se quiere construir la nación en la justicia y en la libertad.

La revisión del marxismo que implica esta toma de conciencia, abarca el conjunto de sus criterios:

a) El *capitalismo*, constituye una violencia institucionalizada, si se define como sistema de privilegios y de poderes paralelos que se derivan de la propiedad de los bienes de producción, cuando la empresa se identifica al capital. No puede llamarse "capitalismo" en este sentido negativo una estructura de autonomía en un mercado controlado, ya que esta estructura, económica y políticamente, es necesaria.

b) La apropiación de una *ganancia* que proviene de una iniciativa de ahorro, de inversión, de creación de un instrumento de trabajo, con todos los riesgos que implica, es legítima. Solo son ilegítimas las "ganancias sin causa": acumulaciones automáticas que no corresponden a ningún servicio.

c) La *lucha de clases* es un contrasentido si provoca la división entre las categorías de trabajadores que tienen su razón de ser en la sociedad. Pero la lucha contra los principios y los poderes paralelos es una necesidad: implica la concientización y la organización, no la dictadura, de los trabajadores que no pueden vender en el mercado otra mercancía que su fuerza de trabajo.

d) La *propiedad colectiva* de los bienes de producción no es la meta del proceso de socialización, ya que conlleva la dictadura. Ciertas nacionalizaciones y expropiaciones se imponen para abolir los poderes ilegítimos que se derivan de la propiedad de un capital. El proceso de socialización tiende a definir espacios y estatutos de responsabilidad y de iniciativa, bajo control de una planificación al servicio del bien común y de las iniciativas legítimas.

IV. HACIA UNA PRAXIS LIBERADORA EN AMERICA LATINA

El continente vive la confluencia de tres revoluciones, lo que explica su carácter explosivo.

1. La revolución democrática (humanitaria-libertaria) que ha marcado hondamente su ideología a través de las guerras de liberación y de las corrientes liberales.

2. La revolución socialista (unitaria-igualitaria) que tiene en este momento el máximo impacto.

3. La "contestación" más reciente, que representa una tercera corriente revolucionaria (participativa-comunitaria) que no surge de las dos precedentes.

La nueva sociedad que se construye en América Latina no puede hacer abstracción de esas tres corrientes que han moldeado o están moldeando su historia y su cultura. Se transformarán:

a) Las estructuras de las comunidades de base en el sentido de la participación: cooperativa agrícola - empresa comunitaria o participada - acción comunal, juntas de vecinos, centros de madres, etc. . . .

Donde hay una comunidad, no intervenida desde afuera, hay milagros. La comunidad es absolutamente necesaria, totalmente insuficiente.

b) Las estructuras de la economía nacional y multinacional, en el sentido de un control de la producción y de la distribución a través de una planificación eficiente, llevando a cabo las varias políticas (fiscal, monetaria, de pleno empleo, de crédito, de inversión nacional y extranjera, de comercio exterior) necesarias para

lograr a la vez el desarrollo y la Independencia, la participación de todos en la misma condición común.

c) Las estructuras de la democracia, en el sentido de promover las libertades públicas (de asociación, de opinión, de expresión, de sufragio, de partidos, de religión, etc.) sin quitar a los poderes públicos los medios que necesitan para desarrollar el país.

La realización de dicho programa conforme con la historia y la cultura latinoamericana supone la "conscientización y la organización del pueblo" (Medellín), sin las cuales es vano esperar vencer los privilegios y los poderes paralelos que resisten esta transformación. Supone una ideología y una estrategia política.

Supone ante todo una educación y una movilización de todas las energías espirituales para la construcción solidaria de una nueva sociedad. La Iglesia tiene aquí en América Latina una misión insustituible, la más urgente, ya que la discriminación social, la falta de comunidades de base, la falta de democracia, son las formas más agudas de la iniquidad hoy día en el continente. Una sociedad justa, responsable, libre, es el anhelo de los latinoamericanos. Es la misión de la Iglesia contribuir a construirla al servicio del continente y en colaboración con todas las energías presentes en ello.

7.

EL "INSTRUMENTAL CIENTIFICO" MARXISTA

Esquema

P. Pierre Bigó, s.j.

I. EN QUE CONSISTE?

(Ver *Marxismo y Liberación en América Latina*. Allí se encuentran reunidos algunos textos básicos de los grandes marxistas: Marx, Lenin, Stalin, Mao).

II. VALOR DEL "INSTRUMENTAL CIENTIFICO" MARXISTA PARA EL DIAGNOSTICO Y PARA LA ACCION EN AMERICA LATINA

1. La "economía política" marxista

a) Está particularmente confirmada por la evolución de los países capitalistas. En toda parte, una *planificación* se está realizando con miras a una distribución más igual del ingreso y a una eficiencia económica. Leyes sociales y sindicatos defienden el trabajador asalariado contra la explotación.

b) Está parcialmente criticada por la evolución de los mismos países comunistas: en la práctica, los dirigentes, en estos países no se preocupan mayormente de la conformidad de sus decisiones con la teoría marxista primitiva. A este respecto, es extraño el dogmatismo de muchos cristianos que aceptan la "ciencia" marxista sin darse cuenta de esta evolución que pone en tela de juicio elementos sustanciales de la teoría.

(Ver lo dicho en el informe mencionado pg. 6 abajo y pg. 7 arriba sobre este cuestionamiento de la teoría marxista por los mismos países socialistas).

Sin embargo, en dos puntos, la teoría marxista no ha cambiado:

a) Colectivización total de los bienes de producción.

b) Dictadura del proletariado.

Ahora bien, estos dos principios plantean un doble problema en lo que concierne a América Latina.

Un problema de *estructura económica*. La experiencia (por ej. de Chile) prueba que hay dos categorías de trabajadores. (Ver lo dicho en el informe pg. 7 abajo y pg. 8 1ª mitad). Se puede pensar que la "clase media" es demasiado desarrollada en América Latina para plegarse al rígido esquema marxista, que aniquila al trabajo independiente.

Ver problema de *estructura política*. El Estado único empresario e inversionista llama a la dictadura. Ver pluralismo a nivel económico (*convivencia* entre dos categorías de trabajadores) es condición de pluralismo a nivel político (libertades públicas). Tanto la teoría como la praxis prueban que la aplicación del esquema marxista en la estructura económica significa el fin de las libertades democráticas. Ahora bien, se puede pensar que América Latina está demasiado avanzada en el desarrollo de la ideología democrática y ha pagado un precio demasiado alto para conquistar las libertades públicas (guerras de liberación) como para plegarse al rígido esquema de la dictadura del proletariado.

2. El materialismo dialéctico

Hay intuiciones:

—La clase social condiciona la conciencia.

—No se puede acceder una plena conciencia ética sino a través de una conciencia política.

Hay contravalores:

—Nueva definición de la verdad, según los intereses de una clase social.

—Otra fuente del derecho: la eficacia revolucionaria.

No desarrollaremos estos puntos sobre los cuales habría amplio acuerdo entre nosotros. Vamos a un problema distinto que concierne directamente al tema de la liberación: Si la economía política marxista, en su tesis fundamentales no está íntimamente vinculada con el materialismo dialéctico?

En otras palabras:

III. SI LOS CRISTIANOS PUEDEN USAR EL "INSTRUMENTAL CIENTIFICO" MARXISTA?

El problema es saber si se puede disociar filosofía y análisis. O sea, si la comunidad cristiana tiene *luces propias* (*Gaudium et Spes*), "una visión del hombre y de la humanidad que le es propia" (*Populorum Progressio*, N° 13), que modifican la "economía política" marxista sustancialmente. En otras palabras, si hay o no una *comunidad cristiana de pensamiento* incluso en el diagnóstico de la realidad social, si la fe cristiana entrega *vectores* de pensamiento y de acción en el campo social.

Este concepto ha desaparecido por completo del cuadro mental de muchos laicos y sacerdotes en América Latina.

Es de preguntarse si no falta aquí un eslabón, una mediación esencial entre fe y política.

(Un estudio histórico mostraría, a nuestro modo de ver, que corrientes europeas han provocado la desaparición de este concepto, de tal modo que a los cristianos latinoamericanos, ante la urgencia del problema político en su continente, no en Europa, hizo falta esta mediación; entonces, perdiendo el sentido de su misión propia en lo político, se lanzaron en la política partidista).

Si un cristiano, si un sacerdote tiene un concepto claro a la vez de la autonomía legítima y de la íntima relación de la fe y de la ciencia, de la fe y de la praxis, llegará necesariamente a elaborar un instrumental distinto para el análisis mismo.

El hombre que tiene la revelación cristiana de la relación humana auténtica no va a hacer el mismo diagnóstico que el que no la tiene y que la niega explícitamente.

La paradoja es que la teología nueva, proponiéndose como teología de la encarnación, de la unidad, del compromiso, se vuelve dualista en su enfoque: en el análisis de la realidad, según muchos, hay que aceptar tal cual un instrumental científico totalmente ajeno, aséptico, con respecto a la fe. *La fe no tendría nada que ver con el diagnóstico*.

Si al contrario, se acepta la idea de una articulación orgánica, entre fe y ciencia, fe y praxis, tendremos que revisar todas las categorías marxistas sin excepción: todas son ambivalentes.

Un solo ejemplo: la categoría de "pequeño burgués". Si se la acepta, se llega a una serie de consecuencias:

—aniquilamiento de la clase de "trabajadores independientes", esencialmente reaccionaria.

—estado único empresario

—dictadura del proletariado.

Por razones de "ética social", un cristiano piensa que la ganancia del que trabaja por su cuenta, que la recompensa del que

se arriesga en una inversión, creando un instrumento de trabajo, es legítima. Por tanto, rechazará la categoría de "pequeño burgués" tratando al contrario de construir la sociedad sobre una *convivencia* entre ambas categorías de trabajadores, respetando sus derechos respectivos.

(Ver pág. 8 del informe mencionado, 2ª parte, lo que se dice sobre la revisión de algunas categorías marxistas).

Lo que se puede observar, entre muchos cristianos de avanzada, es que rechazan el socialismo marxista en sus afirmaciones radicales: rechazan sin duda la dictadura, rechazan, con menor firmeza, la propiedad colectiva generalizada de los bienes de producción. Pero al mismo tiempo *rechazan toda alternativa que no cabe con los criterios marxistas* como "reformista", "desarrollista". En esta forma, se revelan impotentes para construir una sociedad que escape a las dos violencias institucionalizadas del capitalismo o del colectivismo. En ese sentido, es preferible el realismo marxista que no teme las palabras: dictadura, colectivización total de la economía.

* * *

Algunas observaciones a propósito del pensamiento social cristiano. Se llamaba anteriormente "doctrina social de la Iglesia".

Hay que reconocer (con matices) que el conjunto de reflexiones que se proponía bajo este nombre ignoraba en parte la dimensión histórica, la dimensión conflictual, y la dimensión latinoamericana. Es obvio que una elaboración nueva, permanente, es necesaria. Lo que no significa la desaparición de un pensamiento social cristiano, sino su valor.

En efecto, no estamos aquí a nivel dogmático. La Iglesia —el sacerdote en cuanto está ligado a la Iglesia por un vínculo especial— se encuentra ante una sociedad determinada como ante una persona que busca su destino. Si es prudente, no niega la competencia de la psicología, pero, incluso en el diagnóstico, la psicología no tiene la última palabra. La Iglesia tiene aquí una *sabiduría* que le permite interpretar una realidad personal, no en forma "directiva", sino desde adentro, expresando a la persona una palabra que es la del Espíritu.

Puede ser que la persona no siga, esta palabra. Esto no vale decir que la Iglesia la condena: la acompañará en su trayectoria, incluso errada, y en los sufrimientos que la Iglesia prevé surgirán en esta trayectoria.

Pasa algo semejante en el campo social. La Iglesia conoce el hombre y la sociedad, en su proceso histórico, en su carácter conflictual, en su originalidad concreta. *Sabe lo que es, en última ins-*

tancia, conveniente. No niega la competencia de las ciencias sociales, pero ellas no tienen la última palabra: hay un misterio de la realidad social que ni la ciencia, ni la ideología penetra.

Esto es la "doctrina social de la Iglesia": una interpretación de la realidad social, en base a normas de ética social, original para cada caso.

Un ejemplo: el principio de "subsidiaridad", según el cual el Estado no debe tomar a su cargo las tareas que los grupos y las personas pueden desempeñar por iniciativa propia bajo su control. Este principio, que lleva a la vez a un pluralismo económico y a un pluralismo político, no es un dogma, es una sabiduría, que implica, íntimamente unidas, la luz de las ciencias sociales y la luz de una ética social en la perspectiva cristiana.

Si una sociedad no se inspira de esta sabiduría, se construye a base de otra inspiración, esto no significa que la Iglesia abandona la sociedad: la sigue al contrario en su trayectoria, ayudando a los cristianos a vivir los "ritos", los modos de pensar y de vivir de esta sociedad, en todo lo que no contradice su fe, según la gran tradición misionera cristiana. Tampoco esto vale decir que pierde de vista la sabiduría que propondrá a otras sociedades.

Así se puede contestar la pregunta: si el cristiano puede usar el instrumento científico marxista?

No puede hacerlo sin una revisión de todas sus categorías, todas ambivalentes, porque han surgido de una ética social distinta, en gran parte opuesta.

La trampa del marxismo es proponerse como *ciencia*, cuando es a la vez ciencia, filosofía e ideología.

Cuando el cristiano se libera del marxismo en todo lo que contradice sus criterios propios de ética social, puede hacer un diagnóstico distinto de la realidad latinoamericana, definiendo la libertad, no únicamente en su sentido socialista, sino democrático y comunitario.

Llega así a conclusiones muy distintas con respecto a la trayectoria del continente que respeta más sus anhelos, surgidos de tres revoluciones sucesivas. (Ver el informe mencionado, en la pg. 9, el par. IV: *Hacia una praxis liberadora en América Latina*).

Es preciso que el cristiano, en la medida en que esté todavía libre, haga, en este campo, obra de imaginación, en la creación de una teoría y de una acción nueva.

6.
DIALOGO

1. Dr. ALBERTO METHOL FERRE

—Para explicar el atraso de América Latina se han señalado razones endógenas y no exógenas. Todo el pensamiento liberal opinaba que el modelo del desarrollo para el mundo anglosajón: Estados Unidos, Inglaterra y que las razones de atraso de América Latina eran fundamentalmente tres: el aspecto racial del indio (el pensamiento liberal opinaba que el indio era intrínsecamente inferior), el lastre de la colonización hispánica: América Latina debía de romper con todas sus antiguas tradiciones de índole hispánica (incluso hubo autores en el Río de la Plata que pedían sustituir el idioma español para culturizarnos) y el tercer elemento endógeno nefasto era la Iglesia católica. Este trio de diferentes formas aparece como una constante del pensamiento de las oligarquías liberales dominantes en el siglo XIX en el conjunto de América Latina. Desde ese límite en que todo el mal era endógeno y todo el bien era exógeno, la conciencia de América Latina, hasta hace una década, ha dado una vuelta de campana absoluta y opina que la razón de todo mal es exógeno y no endógeno.

Un íntimo amigo mío ha escrito: "Las venas abiertas de América Latina". Yo le he dicho: "Con tu enfoque como hemos sido sucionados desde que Cristóbal Colón entró, y nos venimos desangrando ininterrumpida y permanentemente en forma uniformemente acelerada, me parece que hemos tenido una capacidad sanguínea inaugural asombrosa". O sea una falta de pensamiento dialéctico en un sentido auténtico que vaya viendo la interacción mutua de las dos dinámicas. Y, entonces, en sus límites la doctrina de la dependencia llevada a su exacerbación nos conduce a poner el enemigo absolutamente en el otro. Esto no es una crítica a la teoría de la dependencia —la dependencia es una evidencia absoluta— sino el uso que ciertos sectores hacen de ese pensamiento, y creen que el mal de América Latina está en las sucesivas extranjerías que irrumpen desde la conquista española hasta hoy y que perturban un orden precolombino exento de pecado original. Eso me parece una consecuencia última de ciertas visiones ingenuas.

Yo mismo he tenido que publicar artículos en ese sentido en "Vispera".

Otro punto era señalar que se dice que las doctrinas de la dependencia dependen del marxismo. Yo tengo mis dudas. Hay algunos autores marxistas —pero hay muchos otros que no lo son—. La conciencia y el rótulo de imperialismo que es más fuerte que el de la dependencia, comienza a ser de uso habitual en América Latina desde 1905 ó 1904.

2. P. AFONSO GREGORY

—Por más importante que sea la discusión sobre el capitalismo y socialismo, de ningún modo nos debería llevar a descuidar (los sociólogos nos están llamando poderosamente la atención) el análisis de lo que está sucediendo concretamente en nuestros respectivos países. La Iglesia está viviendo en ellos; por tanto debe estar atenta a los procesos específicos porque son bastante diferentes unos de otros, aunque todos tengan el telón de fondo del capitalismo.

Una segunda observación es el análisis de la tendencia mundial de una continuada interpenetración de los dos sistemas. Yo no creo mucho en la viabilidad próxima de una tercera vía, sino creo en una evolución dinámica tanto del sistema capitalista como del socialista en una íntima interferencia o intercomunicación; de tal manera que unos y otros [no son tan tontos] van introduciendo aspectos uno del otro.

3. P. RENATO POBLETE

—a) Se ha preguntado sobre cómo relativizar la problemática de toda dependencia. La relativización es muy importante por que en la práctica las observaciones que se hacen de los compromisos políticos que se toman y la justificación de ellos, en gran parte está, me parece, equivocada por no precisar el término. Es necesario mostrar la no causalidad de la dependencia sobre todo económica, como factor determinante del subdesarrollo.

Bajo el punto de vista pastoral, cuál sería la contribución de la Iglesia, del pensamiento cristiano para salir del subdesarrollo? Hay una fuente que se ha explorado poco y es la *motivación* para el cambio social. Es decir, la mística, el elemento más espiritual, el cambio de mentalidad, no sólo individual, sino también la mística para aceptar sacrificios, para aceptar compromisos más totales. Esto lo hemos dejado de lado y pasado a ser monopolio de los sectores marxistas. Este es un papel muy importante para los "Cristianos por el Socialismo". Creo que los sacerdotes, más que

su contribución política inmediata partidista, deberían haber dado esta mística a los movimientos socialistas, u otros movimientos que proponen cambios.

b) Sobre el otro tema de si hay alguna característica común en la dependencia, todos los países, con toda la diversidad de país a país, adolecen de este fenómeno de la dependencia. Por la deficiencia que hemos tenido en acelerar más la integración, una integración que no únicamente beneficie los grupos herodianos, a los grupos capitalistas o los grupos empresariales dentro del sistema, sino una verdadera integración. Muchos sectores de izquierda no han querido colaborar con una verdadera integración. En la práctica, en la medida en que América Latina presente una línea más unida, podríamos independizarnos o entrar en una interdependencia más igual. De hecho la dependencia entre estados latinoamericanos claramente lo manifiesta. Mientras haya una relación de poder a poder, por ejemplo, Brasil, México, Argentina, es más difícil que se dé una dominación. Cosa que no sucede entre Uruguay o Paraguay frente a Brasil.

c) En la práctica aquellos que aplican la teoría de la dependencia para mostrar el necesario rompimiento de ella y la necesidad de llegar al socialismo, están considerando la dependencia como una causa única, e ignoran o no le dan importancia a los otros factores que hemos estado enumerando. Es una simplificación infantil.

d) Sobre las afirmaciones de Gustavo Gutiérrez de que la teología de la liberación analiza más que nada el dato, el hecho histórico concreto de la dependencia y sobre este hecho hace una reflexión de fe; y yo no pido que la teología haga también diagnóstico o hable de estrategia, pero sí que ayude a hacer esa reflexión incluso sobre las estrategias. Esto no escapa a lo que se pediría al cristiano (podemos dispensar a la teología de la liberación) porque hay una responsabilidad ética, frente a un acto prudencial, frente a la vida concreta de otros seres humanos. Aquí hay una falla (tal vez no teológica, sino ética, falta de seriedad) porque uno debe comprometerse realmente con el pobre hasta las últimas consecuencias, y no sólo proclamar algo y luego esconderse en una embajada e irse luego al extranjero, y dejar al verdadero pobre abandonado. En síntesis el que promueve cambios debe asumir su responsabilidad con seriedad, debe tener un buen diagnóstico.

4. P. AFONSO GREGORY

—Me refiero a lo que el P. Bigó señalaba como relación entre ciencia y fe, teología y fe. Cómo es considerado esto desde el

punto de vista sociológico. Es un asentimiento entre los sociólogos. Nosotros hacemos una distinción de tres etapas.

a) Primera etapa en el trabajo sociológico, es la etapa que llamamos precientífica, que prepara una labor específicamente sociológica. Evidentemente el científico social entra con toda su historia, con toda su ideología, pertenece a una clase social, tiene una fe cristiana, o no, etc. El científico social no es una abstracción, sino una persona que pertenece a la sociedad de manera normal.

b) Después el sociólogo tiene que formular una serie de hipótesis sin las cuales no puede trabajar. Este es el momento más delicado para el científico porque él va a formular sus hipótesis en función de la base precientífica. Y aquí tiene que ser sumamente crítico, entre en la parte específicamente científica. Aquí él usa de métodos y técnicas sociológicas. Naturalmente el diagnóstico está influenciado por las hipótesis de su trabajo anterior.

c) Luego viene la acción. Pero las fases anteriores fácilmente influyen la acción.

Aplicando a esto el materialismo dialéctico, según lo que se verifica en la praxis de un trabajo sociológico, es de esperarse que el materialismo dialéctico haya influenciado todo el trabajo sociológico.

Otra observación en un campo totalmente diferente es acerca de la estructura en una Iglesia Particular. En la estructura vertical donde el sacerdote se asocia a la autoridad del Obispo, se nota el cuerpo clerical que ha recibido una formación en su especialidad durante años y años: tres años de filosofía, cuatro de teología y los laicos comunes que han recibido una iniciación hasta la primera comunión; por tanto hay una formación religiosa muy diversificada en el cuerpo clerical y en el cuerpo laical. En este caso el laico queda aplastado. En estas circunstancias decir, como se dice en la Iglesia, "los laicos deben insertarse, deben comprometerse" no funciona; y cuando funciona el compromiso resultará equivocado, por el hecho estructural y por el hecho de la formación. Mientras que la estructura propuesta por el Vaticano II, en la que el laico participa con el clero en comunión con el Obispo, él se ejercita, se entrena a ser activo en la Iglesia, lo que lo capacita también a participar en el mundo. No podemos esperar laicos realmente comprometidos con el mundo, si no son elementos activos en su Iglesia.

5. Dr. ALBERTO METHOL FERRE

—Yo señalo lo que me parece más esencial e importante:

a) La relación entre fe y ciencia,

b) la necesidad de ver si el diagnóstico mismo de la realidad implique o no un juicio de valor en relación con el cristianismo.

Esto me parece, es el nudo de todas nuestras disputas actuales.

Yo creo que es necesario crear un nuevo tipo de ciencias sociales —ya que actualmente hay una honda crisis en la sociología en América Latina—. Es decir, hay que crear lo que yo, a veces, llamo una "teo-sociología", la que debe ser utilizada en el modo mismo del análisis para formular un diagnóstico; es decir, no me parece aceptable recibir resultados de las ciencias supuestas sociales y, sobre estos resultados, aplicar conceptos de índole teológica o bíblica. Esto es algo que no hemos hecho y de lo que se siente la necesidad. Es necesario que en la hermenéutica misma del análisis de la realidad ya esté implicada una estructura científica teológica.

El P. Bigó ha señalado el problema más urgente en el mundo cristiano actual.

El marxismo esencialmente es una unidad de filosofía y ciencia. Le da un sentido a ciencia distinto al concepto positivista. Marx tiene una idea de ciencia mucho más ligada a la de Fichte y Hegel.

Una de las originalidades de Hegel es haber fusionado ontología e historia y en una forma muy distinta a la ontología de origen tomista.

Sobre esto dos puntualizaciones:

a) El concepto del razonamiento científico demostrativo (aristotélico) se diferencia del razonamiento dialéctico —que no pertenece al orden de la "hepystemis", sino de la opinión— en que el razonamiento dialéctico no implica necesidad y admite la posibilidad de su contrario; por eso se dice que es un razonamiento que no llega a conclusiones necesarias. La originalidad de Hegel fue unificar la necesidad del pensar demostrativo con lo que para el pensamiento aristotélico y tomista era el razonamiento típico en el orden opinativo contingente; de ahí sale el método hegeliano que unifica a la contingencia histórica en el mismo proceso de una demostrabilidad científica necesaria. Así lo contingente se convierte en un momento de lo necesario.

b) Respecto a la doctrina de la Iglesia, me referí *stricto sensu*, al modo de pensar la relación entre los hechos de la historia fáctica y la ontología, tal como se vio desde León XIII hasta más o menos los años 50. Ese modo de relacionar ontología e historia está definitivamente caducado. Lo cual no significa que en relación con la ontología tomística permanezca radicalmente válido. Lo que pasa es que la consideración de la relación que yo indico, el apriori ontológico y el apriori histórico sería ya un distingo. Si bien en un sentido se podría afirmar la causalidad absoluta de un modo de pensar, en otro sentido ya podría reconocer una continuidad en la

medida en que yo mismo parto de una ontología que la fundó, que es esencialmente la misma.

Finalmente una última cosa en detalle. Para mí no tiene sentido hablar de "Estado" totalitario. Para mí el Estado es siempre la totalidad. Sólo se puede hablar de gobierno totalitario.

6. P. GUSTAVO GUTIERREZ

—Pienso que el problema planteado por el P. Bigó es un tema central. Porque a partir de ahí los problemas que encontramos de orden pastoral y de orden teológico, están centrados en ese punto. Es muy grande el problema para pretender dar una respuesta satisfactoria.

a) El horizonte en que se inscribe el problema es el de fe-razón. Este horizonte de relación fe-razón adquiere una nota especial cuando aparece como una forma de racionalidad científica, es decir un tipo de conocimiento que se distingue del conocimiento de orden filosófico. Hay un paso más cuando se trata de ciencias humanas: ciencias psicológicas, sociales.

Hay un paso más —donde el Padre Bigó colocaba el problema—; la relación fe-política, la política que tendrá relación con estos conocimientos; el conocimiento de tipo científico y el de tipo filosófico.

b) Una segunda observación que me parece que recoge la actitud permanente de la teología: la fe, emplea la razón, (un cierto conocimiento que el hombre tiene del mundo natural, de sí mismo, conocimiento en diferentes niveles, el conocimiento de orden filosófico, de orden ontológico) para hacer teología. La teología emplea la razón para hacer una inteligencia de la fe. La teología no usa nunca un instrumento racional sin criticarlo, sin modificarlo. El caso más notable del uso de una racionalidad es el de Tomás de Aquino. La filosofía de Aristóteles está empleada por él y está modificada por él. Quien lee a Aristóteles leyendo a Tomás de Aquino, reconoce a Aristóteles pero también reconoce la presencia de la fe. Tomamos el ejemplo del amor y del primer motor. Tomás de Aquino toma la idea del primer motor pero el Evangelio le dice que Dios es amor, y así enriquece esa noción. Se enriquecen mutuamente.

Ahora bien, si la teología modifica el instrumento racional que emplea no lo hace únicamente para conformarlo a verdades abstractas de la fe; lo hace porque la fe misma habla del hombre. La revelación sobre Dios es una revelación sobre el hombre mismo. El hombre es revelado a él mismo escuchando la Palabra. Cuando Dios se revela como algo inesperado e impensado por el hombre, no solamente hay esa revelación sino que el hombre mismo percibe sobre él algo que sin la fe no lo hubiera percibido. Lo que quiere

decir es que la fe nos da un conocimiento sobre el hombre porque nos da un conocimiento sobre Dios. Cuando la fe nos permite conocer a Dios como Dios-amor y como Padre, el hombre adquiere una visión también sobre él mismo. Es lo que dice Pablo VI "Iglesia experta en humanidad". Porque la fe conoce aspectos y dimensiones del hombre que escapan a otro tipo de conocimiento.

c) Tercera observación. Si esto es así se presenta el problema planteado por el Padre Bigó, que es el problema de toda teología: cuando se trata del campo de lo político, de lo histórico, de lo social, etc. me parece que si la fe, por ser una revelación del Padre es también una revelación sobre el hombre, es normal que esa fe incida en la vida histórica del hombre; y por lo tanto en su vida social, en su vida política. Y en ese sentido, la intención profunda de lo que se ha llamado la doctrina social de la Iglesia es mucho menos nueva de lo que parece ser (aunque en sus formulaciones concretas corresponde a una etapa determinada), pero la Iglesia siempre pensó que tenía una palabra sobre la historia y la sociedad. Ahora bien, no hay manera de relacionar la perspectiva de la fe —la liberación del pecado y comunión con Dios y con los hombres— con la liberación política, si no estamos atentos a lo que el Padre Bigó llamaba el eslabón y que también podría llamarse una mediación. Mientrás nos mantengamos en esos dos extremos no conseguiremos sino yuxtaponerlos o confundirlos. Esos dos peligros son siempre permanentes. Para no confundir o yuxtaponer son necesarias las mediaciones. Hay una reflexión a nivel filosófico de lo que es el hombre conocido por la ciencia y otra por la fe que me da dimensiones que no me da la ciencia. Se requiere una idea del hombre, de sus diferentes dimensiones, un proyecto de sociedad, no únicamente un cambio de estructuras, sino del hombre que está allí en juego, de su destino, de ser como hombre.

d) Hay que evitar hacer un bloque, a pesar de esta urgencia que tenemos del eslabón entre las afirmaciones de la fe y el conocimiento de tipo racional. Hablar de la ciencia como algo totalmente independiente de un hombre comprometido o de la fe presente, me parece una ingenuidad.

Me parece que hay que evitar hacer un programa, desde la fe, porque en ese caso tendríamos un integrismo total.

7. Pregunta el P. PIERRE BIGO

—Estoy totalmente de acuerdo con Gutiérrez. Le pregunto sobre un punto que no es teórico sino práctico: lo que usted acaba de decir no ha desaparecido del cuadro mental de muchos cristianos en América Latina?

8. Responde el P. GUSTAVO GUTIERREZ

—Yo creo que sí, esto ha desaparecido del cuadro mental. Porque es un reto a una era. El eslabón o la mediación de que se disponía no satisface más. Y ese vacío muchos lo están llenando, yuxtaponiendo o confundiendo los niveles.

9. P. RENATO POBLETE

—Lo que el P. Bigó llama eslabón o mediación es uno de los puntos más importantes para la concreción del actuar de los cristianos, sobre todo en lo social. Muchos de los que escriben sobre teología de la liberación y aquellos que tratan de ponerla en práctica, ignoran la necesidad de esto, y dan un salto muy brusco: toman el diagnóstico, que puede estar equivocado, porque lo toman en su globalidad, ya que no representa un tema concreto en cada país y de allí sacan la aplicación al socialismo como la única forma de vivir el cristianismo. La elaboración de ese eslabón va a dejar más libertad a los cristianos ya que en el diagnóstico y más en los medios para alcanzar la ruta que todos deseamos, la justa igualdad, los cristianos pueden disenter. Esto deja una mayor libertad de la acción política concreta del cristiano, porque el eslabón no trata de obligarlo, no se presenta como consecuencia inmediata de la fe.

a) Tengo una preocupación: en la pastoral, en el actuar concreto de los cristianos y de los sacerdotes en nuestros países de América Latina hay una falta: toman los aspectos positivos que presenta la teoría del marxismo, pero no ven sus límites: por ejemplo es muy útil el concepto de conflicto, pero ellos van más allá: a la lucha de clases. Pero otra cosa es el conflicto, sin el cual no hay cambios. El cristiano debe presentar su fe en función conflictiva con el estado social, de postración, frustración, etc. Esto es básico y no lo hemos explotado suficientemente: siendo que lo están explotando los otros, los que consideran el conflicto sólo como lucha de clases. Ellos ignoran la existencia de los grupos intermedios, la clase media en América Latina, ignoran la importancia del poder político que trasciende a las "clases sociales".

Lo mismo sobre el problema de la coordinación entre conflicto y búsqueda de consenso. Hay que poner el énfasis más en la búsqueda del consenso que en la oposición sobre todo cuando uno pretende imponer su modo de ser a la mayoría. Hay un angelismo en muchos escritos al afirmar que esa minoría es la única que puede analizar la transformación.

b) Hay que buscar el consenso de grupos políticos que quieran efectuar los cambios, más que la oposición total de lucha de clases.

En la mayor parte de las declaraciones que hacen algunos sacerdotes y laicos, se está usando el término socialismo de tal

modo que no permite llegar a una seriedad responsable de cómo lograr esa meta del socialismo. Falta todo un estudio sobre las posibilidades de la transición. Volviendo a leer las declaraciones sacerdotales en la mayor parte de nuestros países, cuando hablan de socialismo, no hay ninguna concreción de qué socialismo se trata; y sobre todo, de analizar si es o no posible. Hemos tenido un complejo de inferioridad al pensar que únicamente valgan los métodos marxistas de análisis. Aquí hay un campo de responsabilidad de los que debían estar elaborando un pensamiento cristiano sobre la realidad concreta de cada país.

10. MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

—Tengo la impresión de que existe, en la mente de muchos, una confusión entre la comprobación de la injusticia, que existe en América Latina y lo que es propiamente el análisis marxista. Un cristiano puede y debe detectar las tremendas injusticias que nos azotan, las enormes desigualdades, la existencia de grupos "herodianos" y de sectores privilegiados que impiden la participación y detentan el poder y el usufructo de buena parte de la riqueza de nuestros países. Descubrir esto, denunciarlo, luchar por la justicia, es un imperativo para el cristiano. Señalar el hecho de la dependencia y explotación no equivale a emplear el análisis marxista. En esta confusión estriba buena parte de la fuerza y del atractivo "científico" y psicológico del análisis marxista.

Lo esencial del análisis marxista es interpretar la sociedad (y la historia) partiendo de lo económico, reducido al "modo de producción", como lo presenta Marx en el *Prólogo a la Economía Política*. La "base" económica —pues Marx no emplea allí el término "infraestructura"— condiciona el mundo de las ideas, valores (lo supraestructural). Después Engels y otros han insistido más en el influjo dialéctico de la infraestructura hacia la base, para salvar la objeción de "determinismo". Al interior del "modo de producción" se indaga en las "relaciones de producción", es decir, se precisa la forma de posesión de los medios de producción: propiedad privada, o propiedad colectiva.

El análisis marxista sostiene que por la propiedad privada nacen dos clases antagónicamente opuestas: burguesía y proletariado. No hay forma de reconciliación entre ellas. Solo existe el camino de la lucha (normalmente violenta, aunque no aparezca como algo especial) dialéctica. Se inició "la era revolucionaria" que ha de culminar en la dictadura del proletariado, como se lee también en la conocida carta de Marx a Weidmeyer. Esto que, a grandes rasgos, he presentado en el tablero, es lo fundamental del análisis marxista y de su concepción de lucha de clases. Luego vendrá la etapa comunista, socialista. Es un punto bastante delicado.

Otro asunto que merece cuidado concierne a las categorías marxistas. Podemos utilizar tranquilamente estas categorías? Algunos —lo hemos oído— son de esta opinión: la fe asumiría y transformaría estas categorías. Pero se olvida que, como bien lo ha expuesto el P. Bigó, las categorías marxistas son condicionantes y merecen una revisión radical. Las categorías no son instrumentos neutros, como herramientas inertes. Si me perdonan la comparación, de índole hípica, diría que las categorías marxistas se asemejan a caballos caprichosos que lo llevan a uno, inconscientemente, por sus caminos y sus metas. Cuando quienes las emplean indiscriminadamente creen manejar las categorías, son condicionados y manipulados por ellas. No es mera coincidencia que cristianos que las usan pierdan la fe.

Puede resultar simplista la comparación que se hace entre categorías aristotélicas asumidas por Santo Tomás y las categorías marxistas asumibles por el pensamiento cristiano. Si las categorías son condicionantes, es menester tener en cuenta que las categorías marxistas tienen su lógica interna, su tonalidad de tipo inmanente, que constituyen a la vez el resultado y el fundamento de su ideología. La fe se siente incómoda en el manejo de estas categorías. Puede ocurrir que la fe sea tan fuerte que al usarlas las haga explotar; caso en el cual esto representa un cambio esencial en las mismas categorías. Pero puede también ocurrir, y es lo más frecuente, que las categorías asfixien la actitud de fe, la presionen y la debiliten o la destruyan. Cuando San Pablo, para proponer un ejemplo, opta el término "logos", la densidad del nuevo contenido religioso, hace que estalle el molde profundamente filosófico de esta categoría griega. En este caso "logos" sufre una modificación esencial. Ya no será algo solamente comprensible en el horizonte filosófico griego sino una categoría religiosa fundamental.

El análisis marxista está en el centro de convergencia entre la ideología y la praxis marxista. Señala implícitamente, caminos de operatividad. Es realmente condicionante. En nombre del análisis marxista se dirige la mirada a una sociedad, necesariamente se va a encontrar siempre los nudos de contradicción antagónica, en las diferentes expresiones de tensión o de conflicto. Es muy ilustrativa al respecto la lectura de Althusser. Cuando él alaba a Lenin, o a Mao, por su capacidad de captación de la situación en la Rusia zarista o en China, subraya cómo ellos captaron la contradicción económica, los elementos determinantes, "la sobredeterminación". Hay también en el análisis marxista una invitación estratégica: no es suficiente la comprobación de un conflicto sino que para el marxista es indispensable la incentivación del conflicto, su dinamización. Marx habla de que hay que hacer el dolor más doloroso. Por eso la exasperación del conflicto, en luchas antagónicas, es un declive esencial al análisis marxista en su conjunto. No es extraño que ciertos autores de una corriente de la teología de la libera-

ción, que asumen como metodología clave el análisis marxista, tengan que hacer toda clase de malabarismos para compaginar el amor con la lucha de clases marxista. Un caso típico —desafortunadamente con vasta repercusión en algunos de nuestros pensadores—, es la posición de Girardi. Hay que amar a todos, expresa este autor, pero no de la misma manera: a los pobres se los ama liberándolos y a los ricos combatiéndolos. En varios de sus trabajos, aludirá después inclusive a una forma de combate armado: Hay que armar a los unos contra los otros. Queda un interrogante: En tal caso la fe ha sumido las categorías marxistas, modificándolas, o la fe ha sufrido más bien un golpe mortal?

Quiero dejar en claro, como ya intenté hacerlo en mi rápida exposición, que lo que aquí está en juego es lo siguiente: no la utilización de una o de varias categorías marxistas aisladas, sino su empleo global. Parece que hay algunos enfoques del marxismo que tienen su validez. Han contribuido para descubrir mejor las fallas del sistema capitalista. Hay algunas intuiciones o aproximaciones a la realidad por parte del marxismo, que gozan de validez y objetividad. En este sentido son "científicas". Pero la dificultad radica en la utilización global del análisis marxista, que es lo que de hecho suele hacerle. El ejemplo de utilización global del análisis marxista está bien reflejado en el documento de "Cristianos por el Socialismo". El fundamento es económico, reducido solo al proceso de producción, del cual surgen las dos únicas clases sociales, se traban en la batalla dialéctica, en la lucha de clases que es partera de la historia. Es el conjunto lo que me parece ha de ser más estudiado.

El rechazo, en su globalidad del análisis marxista, o al menos la exigencia de repensar, como proponía el P. Bigó, radicalmente su enfoque, no tiene por qué confundirse con una especie de indolencia o de ceguera ante la dramática situación de nuestros pueblos. Hay aquí, de por medio, una problemática teológica. Pero hay también, no tengo tiempo para señalarlo, una grave dificultad de procedimiento, y si se quiere, de eficacia en la lucha por la justicia.

Repito que, mi abierta simpatía por la teología de la liberación, no me obliga a callar estos interrogantes, que ha propuesto, muy claramente el Papa en la *Octogésima Adveniens* y varios Episcopados, entre quienes cabe resaltar al Episcopado chileno en su famoso Documento *Evangelio, Política y Socialismos*. Parece que un avance en la teología de la liberación, exigirá necesariamente un diálogo teológico y científico, con la corriente, dentro de esta teología que presenta como una condición central para el avance en el proceso de liberación, la utilización del análisis marxista.

11. P. MELECIO PICAZO

—Solamente un comentario que me parece muy importante, dado que se ha hablado de buscar un consenso, de tal manera que se promuevan esos cambios que no sean dirigidos o manipulados por un pequeño grupo. Difícilmente la gran mayoría de los cristianos comprende que, como una exigencia de su fe, hay que buscar esto que nosotros estamos hablando ahora de la teología de la liberación. Aquí está una responsabilidad muy grande para todos nosotros: sería buscar un vocabulario y una manera de expresar todo esto, de modo que estuviera al alcance de toda esta gran masa del pueblo cristiano. El 90 y tantos por ciento de lo que decimos no sería comprensible en absoluto por nuestros fieles. Hay que traducirlos, pues, en un lenguaje sencillo. Me impresiona escuchar a gente sencilla que maneja un vocabulario muy utilizado por el marxismo, no sé si entendiéndolo o no.

12. P. LUCIO GERA

—Dos preguntas:

a) Los panelistas estarían de acuerdo, como tarea que se debe abordar inmediatamente en América Latina, en la cual tendría una responsabilidad el CELAM y el Equipo de Reflexión del CELAM, en la necesidad de trabajar para poder constituir a nivel de conocimiento teológico un conocimiento de la dimensión de lo que Methol llamaba la factibilidad histórica —tal vez lo podríamos traducir en teología de la historia—, en cuanto parece absolutamente necesario como mediación entre la fe y la dimensión política?

Esto supuesto habría que hablar de la metodología de ese conocimiento. No podría ser el método clásico, el científico de la ciencia aristotélica que es la demostración a priori; porque no se puede, de las premisas que versan sobre estructuras universales, deducir el ejercicio de la libertad del hombre, esto es, el curso fáctico de la historia. Debería ser un método de tipo más opinativo, más en la línea de la "doxa" aristotélica. La teología no se asusta de usar métodos que no sean demostrativos, que estén en la línea de la "doxa". Más aún, en gran parte (no me atrevería a decir que la mayor parte), el método más clásico de la teología no es demostrativo, es de tipo opinativo. Por ejemplo el famoso método de las conveniencias teológicas es de tipo doxológico. Pero el problema estaría en ver si alguno de los métodos de tipo opinativo que usa la teología daría la posibilidad de crear un conocimiento de tipo histórico, de teología de la historia. Tal vez, no. Y entonces se plantearía el problema de una crítica de las posibilidades de asumir el método dialéctico, que es el método hegeliano para viabilizar un conocimiento de la filosofía de la historia. No

digo que hay que aceptarlo, ni rechazarlo. Lo ignoro. Es un problema que me acucia mucho. Es difícil para mí. No me atrevo a abordarlo solo. Hasta que no toquemos ese fondo no veo cómo podamos salir de las raíces que deben ser tomadas para tomar la totalidad desde su fondo.

b) Me parece que hay esta convergencia: hay una relación de la fe con la dimensión política. Esto es ineludible si queremos hablar de una teología de la liberación, si aceptamos que para poder hablar de una teología de la liberación es necesario asumir la dimensión política como conflictiva. Pero viene el problema: qué entienden unos por conflicto y qué entendemos otros por conflicto? Aquello que es integrable al sistema, de modo que las ciencias sociales se constituyen para integrarlas en los conflictos, o entienden aquello que solamente es superable por la supresión de uno de los extremos del conflicto? Entonces estaríamos en el problema de ver si los conflictos son de tipo antagónico o no.

13. Responde el P. PIERRE BIGO

—En el Concilio sobre todo en la Constitución *Gaudium et Spes* se subrayó mucho que la misión de la Iglesia no es ni política, ni economista, ni social. Pero al mismo tiempo, curiosamente, apareció lo contrario en América Latina, toda una corriente de compromiso, pero faltando la mediación.

14. P. AFONSO GREGORY

—Sobre el conflicto. El grado de conflicto va a depender de la opción del objetivo. En el momento en que hay una opción de cambio del sistema en que se vive, por ejemplo cambio del sistema socio-económico capitalista a uno socialista, es claro que el conflicto implica la aniquilación del opuesto. La sociedad tal como existe, es conflictiva en grados muy diversificados. Ahora bien, dentro de la Iglesia hay una ideología que excluye, tal vez inconscientemente, el conflicto, porque los procesos unitivos de conciliación son presentados en la Iglesia, a través de su mensaje evangélico, como lo más deseable. Por otro lado tenemos también la evidencia de que la unión entre los hombres muchas veces es imposible en la realidad histórica, sin una mediación de conflicto en cierto grado. Así, por ejemplo, en los países más desarrollados, si el problema social ha tenido una solución más satisfactoria —Francia, Alemania, Bélgica, Suecia, etc.— no ha sido en gran parte por el conflicto sindical.

15. MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

—La pregunta de Lucio es central. Pienso que estamos llegando de verdad a lo nuclear y que las distintas corrientes precisarán qué entienden por conflicto. Tengo la impresión de que en la pregunta de Lucio hay dos aspectos íntimamente unidos: primero, el reconocimiento del conflicto; y segundo, la opción por uno de los polos en conflicto, como corolario de la teología de la liberación que asume la dimensión política conflictiva.

Situándome en estos dos niveles, diría: hay que conocer y reconocer el conflicto tal cual se da en la realidad. Esta es una tarea atribuible a quienes trabajan en el diagnóstico social. Los científicos sociales tienen la palabra. La cuestión no está en saber cuál conflicto debemos reconocer y cuál no. Hay que ver la realidad como es, con su carga de conflictos. En un segundo nivel, no veo claramente que la teología de la liberación, deba "optar" por uno de los polos en conflicto, porque el marco de la opción concreta política, se inscribe en la prudencia política. El teólogo reflexiona, desde la fe, partiendo de la realidad conflictiva y reflexiona sobre ella. Ofrecerá elementos sacados de una reflexión evangélica, pero no podrá marcar como un imperativo una opción en la que se interpreta el conflicto en el universo del análisis marxista. El análisis marxista no asume el conflicto en general, sino una forma exclusiva y excluyente de conflicto social, que deriva de la dimensión económica. Intentos posteriores en el marxismo, que tienen su apoyo también en algunas indicaciones de Marx, (pienso por ejemplo en la Crítica al Programa de Gotha), insisten en la dimensión política, que en el análisis marxista original parecía tener menor importancia. Creo que habría que ahondar, en todo caso, mucho más en la distinción entre conflicto, *conflicto de la lucha de clases* en el análisis marxista, que implica la aniquilación del opuesto. Y otras formas de lucha por la justicia.

Se ha insinuado aquí, en varias ocasiones, que dentro de la Iglesia hay una ideología que excluye, tal vez inconscientemente, el conflicto. Algunos interpretarán esto como una forma de velar la realidad, si la realidad es conflictiva. Tales afirmaciones no carecen de fundamento? Si pensamos en el nacimiento de la doctrina social de la Iglesia, con la *Rerum Novarum*, podremos negar que esta visión articulada entre la fe y la situación histórica, ha partido precisamente del reconocimiento y la captación de un conflicto? Precisamente porque se reconoce un conflicto, con dolorosas formas de injusticia, al interior de la empresa, la Iglesia busca, extrayendo principios evangélicos, dar una respuesta a esta situación. Se detecta el conflicto pero no se acepta que la lucha antagónica, de la revolución marxista, o la utilización de la lucha de clases en este sentido, sea la solución. La *Populorum Progressio* fue escrita, porque se percibió un conflicto, que asume las proporciones del

mundo. Nuevamente, aquí, se buscan caminos de solución, por una iluminación evangélica, que no utilizan el proceso de la exasperación conflictual. Lo que para muchos, y para mí, genera serias dificultades en una corriente de la teología de la liberación es precisamente esto: pensar que la teología nos obliga a optar por la lucha de clases marxista. Aquí se encaja el problema de relación entre fe y política.

Sería también de suma importancia estudiar las implicaciones del método dialéctico en el pensamiento hegeliano y en el marxismo. No son totalmente idénticos. Estamos hoy presenciando una inflación dialéctica, que hubiera aterrado al mismo Hegel. Es muy conocida la posición de Marx acerca de la dialéctica del hombre y de la naturaleza. Otro, parece ser, el enfoque de Engels cuando amplía y concentra excesivamente la dialéctica en la sola naturaleza. Este es, por otra parte, un asunto de índole filosófica y no teológica. Se esquematiza cuando se dice que unos son conflictuales y los otros no. Como si esta disyuntiva equivaliera a lo siguiente: unos son capaces de abrir sus ojos ante la realidad, y otros los cierran. Son los esquematismos en boga: quienes no asumen el conflicto, en el sentido marxista, no estarían comprometidos con los pobres. Es todo esto lo que hay que estudiar, y lo que no me parece claro en varias exposiciones bastante leídas en América Latina.

Se juzga, entonces, que cuando la Iglesia habla de reconciliación y conversión, se muestra temerosa ante los conflictos y niega, inconscientemente, la realidad. Todo lo contrario! Las categorías de reconciliación y conversión, profundamente evangélicas, bastante empleadas en la Conferencia de Medellín, parecen tener otra orientación. Cuando se habla de reconciliación, es porque se supone que hay cosas que unir, y cuando se habla de conversión, es porque se juzga que hay personas que convertir. Se va al fondo del conflicto: a la realidad del pecado. La reconciliación, me parece, no sugiere el lenguaje de la "liquidación", que puede ser más bien un lenguaje de un estrategia política, pero no de un teólogo. Ni siquiera, la sociología normalmente esgrime este lenguaje. Me parece que la opción para el cristiano y para el teólogo, siempre y cuando no haga sus incursiones en otros campos de la acción concreta política, es la de la reconciliación. Me cuesta trabajo hacer entrar esta categoría tan evangélica, (tan trabajada en Efesios y Colosenses, tan propia de la teología de San Juan, en su forma de enfocar el misterio de la cruz), en el contenido y las exigencias de lo conflictual en el análisis marxista. Conozco también los peligros que derivan de la utilización de todo esto, en el sentido de un pacifismo a ultranza, o de un apelo a la resignación, que simplemente soporta el mal y la injusticia, pero que no trabaja para los cambios profundos. Me parece que esta preocupación, es honda en la pregunta de Lucio Gera. Sea cual fuere la respuesta válida

a la pregunta de Lucio, me parece que hay que salvar los escollos mencionados.

El método dialéctico, en general, cuyo real alcance habría que definir más, no es exactamente lo mismo que el análisis dialéctico marxista. Hegel habla de la superación dialéctica: la afirmación, negación y síntesis, se inscriben en un proceso de superación. La reconciliación muestra un modo distinto de superación.

16. Dr. ALBERTO METHOL FERRE

—Estoy de acuerdo con Lucio. En mi concepto hay un intento —muy discutible pero muy fecundo— de reabsorber el método dialéctico en términos cristianos que está intentando hacer un jesuita francés, que en muchas cosas es estremadamente "arbitrario y discutible", pero ha tocado un punto absolutamente fundamental y creo que es único en el pensamiento actual del mundo católico.

También quiero señalar la importancia que tiene el único tomista que asume todo el problema del método dialéctico, que es el P. Andrés Mar, en un excelentísimo artículo que se llama *Método y Dialéctica*, que me parece extremadamente rico. Es una especie de la Iglesia Católica, una tentación continua, el convertir la lucha un ángulo cristiano muy a fondo. Porque me parece un rasgo típico de la Iglesia Católica, una tentación continua, el convertir la lucha de los contrarios en una especie de unidad de los complementarios, disolver las oposiciones de los contrarios en los complementarios. Esto tiene muy hondas razones históricas en la Iglesia, pero una tentación permanente al exorcismo del conflicto.

El mismo método de Hegel nace de una secularización de la historia de la crucifixión, de las contradicciones radicales que finalmente terminaron en la dinámica de la crucifixión y de la resurrección. En ese sentido es posible recuperar, la dialéctica hegeliana en sus fuentes originales, rompiéndola.

17. Dr. FRANCISCO GUIDO

—Se ha hecho el aporte de todas las ciencias que llamaría extraeclesiales al tema. A partir de una afirmación de Gustavo: "la teología no debe elaborar una estrategia". Se debe decir cuál es el límite de esta afirmación? Debe elaborar unos objetivos políticos, por ejemplo?, debe elaborar políticas de acción? Cómo le interesa a la teología la opción? (porque Gustavo dijo que a él no le era indiferente la opción), en qué medida? Qué se propone la teología? Se dice: liberar a todo el hombre; pero, cómo opera? Qué es la teología? Elimina a todas las otras ciencias? La hacemos un sinónimo de la Evangelización? Si fuera esto último, como dijo el P. Bigó, todos aquí somos teólogos de la liberación.

De lo que no puede desinteresarse la teología es que la estructura puede ayudar o dificultar la creación de un determinado tipo de hombre. Este es el problema esencial que hay que asumir. Cuál sería la tarea de la Iglesia y, dentro de ella, de la teología? Para mí es ayudar a los pueblos a crear su propio proyecto de liberación. El papel de la teología no es señalar los valores específicamente religiosos de un proyecto? Si no fuera así, pretendería eliminar a todas las otras ciencias. No solo el teólogo; todos los sacerdotes deben recordar que son sacerdotes, y lo que pedimos, los que no somos sacerdotes, es que desempeñen su función característica. De otra manera crearemos en un nuevo clericalismo. La experiencia me dice que en nombre de la liberación, de la concientización, muchos sacerdotes están asumiendo el rol de dirigentes políticos o de activistas políticos. En síntesis, estos son los interrogantes que habría que pasar al Equipo de Reflexión para que los centre en su misión. Dejar a otros especialistas otros temas.

18. P. SEGUNDO GALILEA

—Me parece que en América Latina hay una religiosidad popular y también un marxismo criollo que no tiene el control de los ideólogos, ni del partido; que se separa de los grandes maestros. Muchas veces esto es lo que hace el problema y con lo que uno se enfrenta en las bases. Esto es lo que empuja a los grupos cristianos así dichos marxistizados o radicalizados. Me parece importante como tarea ver cómo se puede identificar este marxismo popular.

Qué características tendría, a que se debe su prestigio y vigencia —a pesar de las presiones y de las luchas ideológicas—; cuál sería su tratamiento pastoral? Me parece que el esquema clásico de la denuncia de los errores y desviaciones del marxismo no se puede aplicar a este nivel. Debe haber otros tratamientos.

19. P. JORGE MEJIA

—Me quiero referir al problema de la mediación o eslabón expuesto aquí. Estoy de acuerdo en que hace falta un eslabón entre la fe y la política. Sin embargo esto suscita ciertos problemas.

a) El de los límites de esa mediación. Esa mediación nos va a dar una ética cristiana? Una política cristiana? O, mejor, nos da principios cristianos de una política. Esto toca de cerca los problemas suscitados por la teología de la liberación. Renato dijo que la mediación, como se la expone aquí, deja una libertad de opción a los cristianos. Esto me parece sugerir que esa mediación nunca es operativa en un sentido o en otro; de otra manera la libertad de opción de los cristianos queda limitada. Yo personalmente creo

que no lo es; pero me gustaría oír la opinión del panel al respecto. Hoy sabemos que en una línea de teología de la liberación no admite la libertad de opción.

b) Yo me pregunto si el tema del conflicto que viene del análisis sociológico no es uno de esos temas que requiere una mediación antes de ser asumido. Eso explicaría la proposición de Afonso Gregory, cuando habla del conflicto en la Iglesia, y es también la preocupación de Ferré, por qué la Iglesia trata siempre de reducir el conflicto como oposición de los polos. El la califica de "aguachenta", yo la calificaría de superadora. Si uno analiza el conflicto a la luz de la fe, yo me pregunto qué pasa si uno establece el ejercicio de la mediación de la que aquí se ha hablado, sobre el tema del conflicto en cualquier sociedad y particularmente en la eclesial. Yo como biblista no puedo dejar de notar que conflicto *eris* (gr), está entre lo que San Pablo considera una lista de pecados, concretamente en Ga 5.

Quizás cuando se habla de conflicto y se plantea su problema se olvida la relación que tiene con el pecado.

20. MONS. SAMUEL RUIZ

—Percibo una incongruencia: pedir que la teología de la liberación llegue a una concreción de esquema de tácticas, cuando por otra parte desde el mismo ángulo se le achaca el destacar la dimensión política de la fe en América Latina acusándola de salir fuera de su campo.

Tres preguntas. Dada la influencia que la clase social tiene en el pensar de todo el hombre y, por lo mismo, del cristiano, se podría suscribir la idea de que la teología es necesariamente clasista y, por eso, no valedera universalmente. Cuál sería el camino —si es que hay que salir de ese camino— para que la teología no se convierta ni en justificación de un statu quo, ni en una lucha violenta de clases en el orden de un conflicto, en la reflexión de la fe?

Si aceptar la lucha de clases y el conflicto no connota el ser marxista (y aunque lo connotara, dado que lo único que está prohibido para el cristiano es el odiarse) cuáles serían sin embargo, las cautelas que el cristiano debe tener presentes para vivir su fe en ese conflicto?

Cuáles serían los aspectos en que los cristianos pueden dialogar y colaborar con la corriente marxista que hay en el continente?

21. MONS. ANTONIO QUARRACINO

—Creo que hay algo que necesita ser clasificado: la palabra o el concepto "sistema". La pregunta me la sugiere la afirmación de

Lucio: "el conflicto debe ser integrado al sistema". Entonces, qué es sistema?

Me parece que hay que resolver los conflictos en la integración y no en la recomposición. Una cosa es la recomposición tipo "mecano" y otra es la integración de tipo vital.

Samuel dijo: con tal de que no haya odio. Yo me pregunto si una lucha de clases puede existir sin odio. Me parece que afirmarlo sería angelismo. Quizás pueda darse, pero sería una excepción inmensa.

QUINTA PARTE

ASPECTOS BIBLICOS

1.

LA LIBERACION

Aspectos bíblicos: Evaluación crítica

P. Jorge Mejía

BIBLIOGRAFIA:

CAZELLES, H., *Libération et salut dans la Bible, Masses Ouvrières*, oct. 1972, pp. 45-62.

VILLEGAS, Beltrán, *La Liberación en la Biblia*, Teología y Vida 13, 1972, pp. 155-167.
ANCEL, A., *Libération de l'homme et salut par la foi en Jésus-Christ, La Documentation Catholique*, año 55, T. LXX (1973) pp. 532-536.

Otras referencias serán dadas en el curso de este escrito.

ABREVIATURAS

AT, NT: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento.

BASOR: *Bulletin of the American Schools for Oriental Research*.

BJ: Biblia de Jerusalén, edición española, Bruselas 1967. La mayoría de los textos traducidos aquí citados están tomados de esta versión.

RB: *Revue Biblique*, publiée par l'Ecole pratique d'Etudes bibliques.

ZAW: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*.

Las fuentes del Pentateuco son designadas por sus siglas habituales.

Advertencia previa

El estudio que sigue es ante todo un estudio de *vocabulario*. Procura examinar en qué medida la terminología de la liberación, hoy tan usada, encuentra apoyo y justificación en la Escritura. Por eso se limita principalmente al análisis del uso de esta terminología, bajo su aspecto teológico. Esto no excluye que otras termi-

nologías bíblicas puedan también ser traducidas con el vocabulario de la liberación, pero esas terminologías no han sido incluidas en el objeto del estudio, sobre todo en la parte dedicada al Nuevo Testamento. Esto se hace tanto por razones prácticas cuanto por razones de principio: la decisión, en efecto, acerca de si corresponde o no traducir otras terminologías por la de liberación y convertirla en la categoría suprema, no es de sí una cuestión bíblica, sino en todo caso hermenéutica. No obstante, en dos secciones suplementarias, se han encarado ciertos problemas que no son estrictamente de vocabulario, pero que tocan a la justificación bíblica del uso de la palabra "liberación". Se trata, en primer término, de la interpretación de ciertos textos acerca de la realidad de la liberación, como se la llama hoy, en ciertas presentaciones de la historia de la salvación. Luego, en la última sección, se intenta responder, desde una perspectiva bíblica, a algunas cuestiones básicas que hoy se plantean acerca de la categoría "liberación". Estas dos últimas secciones, más quizá que las otras, justifican la referencia a la "crítica" que se encuentra en el título.

Conviene recordar que el uso contemporáneo (y reciente) de la categoría "liberación" en teología no viene de la Biblia, sino muy probablemente traerá consigo una cierta depuración de la noción y ha de marcar con nitidez ciertas divergencias. Esto es normal, supuesto que el contexto o *medio vital* (*Sitz im Leben*) de la noción en la Biblia no es el mismo de la praxis. No se trata, entonces, tanto de aprobar o desaprobado este uso venido de otro horizonte sino más bien de ver si la Biblia usa esa categoría y cómo y para qué la usa. Esto indica los límites del presente trabajo.

I. LA TERMINOLOGIA DE LA LIBERACION

Si el término mismo de *liberación* (el *nomen actionis*) no es muy frecuente en la Biblia y se presenta de manera peculiar, se encuentran otros términos de la misma raíz *liber*, en particular varios verbos.

1. El Antiguo Testamento hebreo

a) *ḥps*: una categoría social de *libre* se designa en hebreo con el sustantivo *ḥofšî*, que tiene correspondencias en acádico y ugarítico¹. El *ḥofšî* parece ser el esclavo que es *dejado libre* por

medio de un acto de su dueño (Ex 21,2-5.26,27; Dt 15,12.13.18; Jer 34,9-11.14.16) o del rey (1 Sam 17,25) o por otra circunstancia comparable, como la muerte (Jb 3,19). Es, entonces, más o menos, el *liberto* del antiguo derecho romano. En un texto significa también el que es *liberado* de la opresión personal o social, sin ser específicamente un esclavo (Is 58,6). El sustantivo *ḥpšā* (Lev 19, 20) expresa una vez la condición del que es liberado de ese modo. Hay un verbo denominativo que viene de la misma raíz, pero que es usado una sola vez (Lev 19,20) o quizás dos (2 Cr 35,22)².

b) *ḏrr*: la raíz *ḏrr* (acádico *darāru*) no existe en hebreo sino bajo la forma del sustantivo *ḏrār*, que en uno de sus sentidos toca también a nuestro tema. Así se designa, en efecto, el acto de *manumitir* los esclavos (Jer 34,8.15.17), o más generalmente, el acto de *transformación de las obligaciones* que caracteriza el año jubilar (Lev 25,10; Ez 46,17). En Is 61,1 se usa de la liberación de los cautivos (cf. Lc 4,18)³. Si algún término corresponde a *liberación* en el AT, éste es, si bien los LXX y Lc 4,18 (que los cita) traducen por *afesin*, que significa exactamente *dimitión* (el *nomen actionis* de *dimitir*) y en el resto del Nuevo Testamento *perdón de los pecados* (cf. Lc 1,77; Mc 3,29; Mt 26,28; Ef 1,7, etc.).

c) *šlh*: la raíz principalmente usada para designar la acción de *liberar*, *dejar libre*, *poner en libertad* es en el AT hebreo la raíz *šlh*, en la forma verbal convencionalmente llamada intensiva (*pi'el*). Se la usa, por ejemplo, de la liberación de los esclavos (cf. Dt 15, 12.13.18; Jer 34,9.10 bis.11.16), de la liberación de un prisionero (1 Re 20,34), o de un adversario con el cual se lucha (Gen 32,27), o de alguien que es retenido de otro modo (Gen 30,25). Así, Ciro "soltará" el pueblo de Israel (Is 45,13), exiliado en Babilonia. Pero Dios es muy raramente sujeto de este verbo, cuando tiene este sentido de "liberar". Sólo en Zac 9,11 se dice de Dios que "ha soltado los cautivos de la fosa" (BJ) y en Ez 13,20, un texto reconocidamente oscuro, que ha soltado "las almas" atrapadas por las profetisas. No los relatos del Exodo, ni el Dt-Is usan el verbo de Dios, en este sentido⁴.

2. Conjetura de LEWY, J., aceptada, por ejemplo por KOEHLER-BAUMGARTNER *Lexikon in V. T. libros* (Leiden 1953) p. 323, pero no por la Biblia de Jerusalén. El sustantivo compuesto (b) *bēt ha ḥofšit* (2 Re 15,5; 2 Cr 26, 21), que designa la casa donde se retira el rey Ozías/Azarías, leproso, no es claro, pero apunta en la misma dirección (cf. Köhler-Baumgartner, l.c.: casa donde uno está libre de sus obligaciones; BJ: casa aislada).

3. Se trata, como se ve por el paralelo, de los que están privados de su libertad. Según CAZELLES, H., *Le mystère de l'Esprit Saint*, p. 39; *Bible et Politique* (Rech. de Sc. Rel. 59, 1971, p. 521) este texto se refiere al jubileo que se proclama con ocasión de la instalación de un sumo sacerdote (cf. la referencia a la unción en el v. 1), durante el período postexílico. La versión lucana del texto será estudiada más adelante.

4. La raíz *šlh* tiene un ámbito semántico mucho más extenso, pero esto no nos interesa ahora.

1. Cf. MENDELSON, I., *The Canaanite term for "Free proletarian"* BASOR 43 (1941) pp. 36-39; esta nota no estudia, sin embargo, a fondo la evidencia bíblica. Del mismo, *New light on the ḥpš*, ib. 139 (1955) pp. 9-11, con idéntica observación.

d) Junto a *šlh* la Biblia hebrea usa también *nsi* por "liberar", a menudo con la connotación de librar a ser librado de un peligro o de un mal (cf. vgr. Gen 32,31; 2 Re 19,11; Is 37,11; Jer 7,10; Sal 33,16; Am 3,12 bis, etc.). Por eso se lo puede traducir adecuadamente por "salvar"⁵. También Dios "salva" o "libera". Así ya desde los relatos del Exodo: 5,25 (en sentido negativo); 6,6 con otros verbos⁶; 12,27 (de las casas); 18,4.8.9.10; y en algunas referencias posteriores a este hecho Ju 6,9; 1 Sam 10,18 (ver también las referencias generales a salvar de los "enemigos"; 1 Sam 12,10.11). Pero el verbo es usado de Dios que "salva" o "libera" a sus fieles sobre todo en el Salterio, donde en 36 instancias sólo una tiene como sujeto al rey (cf. vgr. Sal 7,2.3; 18,18.49; 22,9.21; 25,20; 34.5.18.20; 51,16; 71,2.11; 107,6.7; 144,7.11; el rey en 72,12 libera al pobre). El verbo *nsi* tiene así netamente sentido teológico, si bien es usado también en el terreno profano. Conviene notar que su ámbito de significación comprende lo "político" (el Exodo) y lo "espiritual" (el Salterio), con una clara preferencia a favor de esto último⁸.

2. El Antiguo Testamento griego

La familia de palabras que designa la libertad, el carácter de libre, la liberación, tiene indudablemente origen griego y se vincula a la situación civil y política en ese medio. Nos interesa mucho averiguar cómo los traductores del AT a la lengua griega han utilizado esta familia de palabras en el ámbito de la Biblia. El recurso a la concordancia de Hatch-Redpath⁹ nos revela diferentes peculiaridades de este uso.

1º su escasez: los tres términos *eleutheria*, *eleutherós* y *eleutheroûn* aparecen solamente 34 veces en el AT griego (incluidos 3 y 4 Mac.), más algunas veces (13) en las versiones menores. No es una familia semántica de la cual los traductores helenísticos hayan hecho mucho uso.

2º el uso se concentra en ciertos libros (1-4 Mac) y en ciertos

5. Cf. vgr. BJ en Ez 14,20; Am 3, 12 etc.; con las versiones antiguas (como LXX en Gen 32, 30; 4 Re 20, 6; 1 Cr 11, 14; 2 Cr 32, 11.13.14, 15 bis. 22; Sal 7, 2; 21, 8; 68, 14; 69, 1; Jer 46,17; 49, 11).

6. Dios libera aquí de los "duros trabajos" de Egipto (BJ). Cf. Sal 82,4 donde los jueces "divinos" (v.l.) deben "liberar" al "pobre" de los "impíos".

7. En este salmo Dios "libera" (v.6), "salva" (13.19), "extrae" (28) a los hombres (*bnê 'adan*) de la muerte, cf nuestro estudio: Ps. 107. *A Theology of salvation*, de próxima publicación.

8. Los textos citados con Dios como sujeto están en la forma causativa (*hif'il*). El verbo no existe en otra forma activa.

9. HATCH, E., y REDPATH, H. A., *A Concordance to the Septuagint*, vol. I, Oxford, 1897, p. 452 bc.

pasajes (Ex 21; Dt 15; Jer 41-34) que se ocupan especialmente de la libertad bajo uno u otro aspecto.

3º la única raíz hebrea, de las enumeradas más arriba, que esta familia traduce, es *hps*, que tiene solamente sentido sociológico (cf. supra).

4º de hecho, el único lugar donde uno de estos términos es usado para transmitir un sentido religioso es 2 Mac 1,27, en la oración de Jonatán y Nehemías con los sacerdotes: se pide allí a Dios que "dé la libertad (*eleuthérōson*) a los que están esclavizados entre las naciones". Esto significa que no se percibe normalmente la relación entre la libertad sociológica y la acción salvífica de Dios¹⁰.

Las consecuencias de estas comprobaciones para el uso del NT son dignas de nota, como se verá en seguida.

3. El Nuevo Testamento

El NT conoce dos usos del vocabulario de la libertad: un uso meramente sociológico, en consonancia con el uso helenístico recientemente notado, y un uso religioso, en el contexto de la presentación de la obra de Cristo, especialmente por Pablo.

a) el uso sociológico: en las categorías de personas que Pablo distingue, "esclavo" y "libre" ocupan un importante lugar; designan, como otras expresiones afines, la totalidad de los hombres: Gal 3,28; 1 Cor 12,13; Ef 6,8; Col 3,11 (cf. igualmente Apoc 6,15; 13,16; 19,18). De una clase se puede pasar a otra, de esclavo a libre, convirtiéndose en liberto, lo cual Pablo desaconseja: 1 Cor 7,21 (cf. sus exhortaciones a los esclavos; Ef 6,5-9; Col 3,22-4,1; Flm; 1 Tim 6,1-2; y también 1 Pe 2,18-25)¹¹. El mismo Pablo es "libre"; 1 Cor 9,1.19. Es de notar, sin embargo, que este uso sociológico no aparece nunca de por sí, sino que está siempre incluido por Pablo, en una consideración superior acerca del misterio cristiano, lo cual le permite pasar con extrema facilidad al sentido siguiente: cf. 1 Cor 7,22, donde el esclavo (sociológico) resulta ser "liberto (*apeleútheros*) del Señor" y el libre (sociológico) es un "esclavo de Cristo"; en 1 Cor 9,19 Pablo libre "se hace esclavo de todos".

b) el uso teológico: los términos ya conocidos de *eleutheros*, *eleutheria* y *eleutheroûn* son traspuestos a significar un aspecto

10. Cf. para toda esta cuestión el análisis de LYONNET, St., SJ., *De peccato et redemptione*, II. *De Vocabulario redemptionis*, Roma, 1972^o pp. 40-42.

11. Estos textos serán examinados más tarde.

capital de la obra de Cristo. Esto ocurre tanto en Pablo como en Juan, si bien en éste el uso es mucho más aislado.

En Pablo, la acción de Cristo es concebida como una liberación, y esto en el contexto de una triple esclavitud que el hombre padece o puede padecer: la esclavitud de la Ley, la esclavitud del pecado y la de la muerte. Lo primero es un tema dominante de la carta a los gálatas, que trata precisamente de la anulación de la Ley mosaica en Cristo, considerada como una esclavitud de la cual Cristo nos libera: cf. 2,4-5; 4,22-5,1; 5,13; Hech 15,10 (el "yugo"). La "libertad", por consiguiente, que obtenemos en Cristo, es la de no estar sometidos a las prescripciones de la Ley mosaica, si bien Pablo se encarga de advertir (como Pedro: 1 Pe 2,16) que esa libertad "no sirva de pretexto a la carne, sino que nos hagamos mutuamente esclavos por el amor" (5,13). Igualmente, el pecado y muerte son vistos enérgicamente como potencias esclavizantes en la carta a los romanos (cf. especialmente 5,14; 6,16-17.20), de las cuales también Cristo nos libera: Rom 6,18; 2,8 ("la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús"), para ser hijos de Dios: 8, 16.21 (la relación entre la libertad y la filiación está ya en Gal 3, 26; 4,5-7; 4,21-5,1)¹². La libertad de la cual de este modo participan los hijos de Dios se ha de extender a toda la creación, sometida a otra esclavitud, la de la corrupción, en virtud de la conexión que une al hombre con su medio vital: Rom 8,21. Es de notar, no obstante que Pablo suele concluir sus referencias a la liberación y a la libertad por Cristo con una declaración acerca de la nueva servidumbre que por él se adquiere, esencialmente distinta pero real: así en Rom 6,16.18.22 (esclavos de Dios); 7,6 (liberados para servir) y Gal 5,13 ya citado¹³.

En cuanto a Juan, el tema de la liberación aparece en la segunda parte del discurso relacionado con la fiesta de los Tabernáculos (8,32-36)¹⁴. La perspectiva es distinta de la de Pablo: la Ley, el pecado y la muerte no aparecen explícitamente como aquella triple esclavitud de la cual Cristo nos libera. Se afirma solamente que "todo el que comete pecado es esclavo" (*doúlos*), pero no se dice de quién¹⁵. El tema de la libertad es introducido aquí por la referencia al discipulado (v. 31): ser discípulo de Cristo implica "conocer la verdad" (v. 32) y ser liberado por ella. La "verdad"

no es aquí cualquier verdad como a menudo se dice, sino la revelación que Jesús trae y que Jesús es (cf. Jn 14,6)¹⁶. Esa es la verdad que "hace libre" (v. 32). Que no se trata de la mera libertad civil o política se advierte en seguida, cuando los oyentes, con un procedimiento típico de Juan¹⁷, manifiestan entender la afirmación de esta libertad: "Nosotros somos raza de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie", lo cual es más bien una expresión de deseo, porque en aquel momento la nación judía está sometida al poder romano. El Señor responde indicando, mediante un principio general, que se refiere a otro tipo de esclavitud. De esta esclavitud libera sólo la verdadera libertad (*ontôs*: v. 36) que trae el Hijo. Nótese cómo aquí el papel del liberador que antes cabía a la "verdad" (v. 32), ahora toca al Hijo, lo cual prueba que ambos se identifican, según acabamos de decir¹⁸. El texto continúa luego desarrollando el tema de la verdadera descendencia de Abraham y la conducta que a ella corresponde, lo cual podría permitir una comparación con San Pablo (cf. Gal 4,22-5,1 donde este tema aparece asociado al de la libertad; así también Rom 4 y en los sinópticos: Mt 3,9; Lc 3,8). Pero de la libertad no se dice nada más. San Juan, entonces, también caracteriza la obra de Jesús como una liberación de la esclavitud, sin decir cuál, pero no específicamente la política, en relación directa con la revelación que se identifica con él. Saltan a la vista las diferencias con San Pablo.

El tema de la libertad sólo aparece en el NT en dos textos más de Santiago (1,25; 2,12), donde curiosamente califica a la Ley, un aspecto más de la divergencia que distingue esta carta de las paulinas. Se puede pensar, sin embargo, que esta ley "perfecta" (1,25) o "real" (2,8) es la ley que causa la libertad cristiana y se identifica con el precepto de la caridad (cf. *ibid.*). La idea es así que los cristianos se vuelven libres sirviendo a la Ley, idea que tiene al final un cierto parecido con la de Pablo acerca de que los cristianos son liberados para servir¹⁹.

Si ahora nos proponemos resumir el pensamiento de los textos estudiados del NT sobre libertad y liberación, se presentan los puntos siguientes:

1º hay una tradición en el NT, representada por Pablo y Juan, cada uno a su modo, que describe la acción de Cristo como un acto de liberación;

12. Cf. para un análisis de estos textos y del concepto de libertad en el NT y particularmente en S. Pablo: el art. *eleútheros* en el *Theologisches Wörterbuch zum NT*, vol. II, Stuttgart, 1935, pp. 484-500 (H. Schlier).

13. Se dice adecuadamente en el artículo citado en la nota anterior (p. 499): "der Ausweis der Freiheit vom Gesetz geschieht im Vollzug des Gesetzes der Freiheit", en cambio LYONNET, S., l.c., p. 40-2, no ha señalado este punto.

14. Sobre la unidad mayor a la que pertenece este texto, cf. BROWN, R. E., *The Gospel according to John I-XII* (The Anchor Bible 29, Garden City N.Y.), p. 202.

15. La adición "del pecado", que se encuentra en los manuscritos más antiguos pero está ausente de la tradición occidental, de la versión copta bohairica y de algunos Padres, es una armonización con Rom 6, 17.

16. Cf. BROWN, R. E., l.c. p. 355, 362.

17. Cf. vgr Jn 3,3-5; Jn 14,1-6, etc.

18. La pequeña parábola del v. 35 es una adición redaccional, según BROWN R. E., l.c. pp. 355 s.

19. CHAINE, J., (*L'Épître de Saint Jacques*, Paris, 1927, p. 33) tiene una interpretación diferente, pero cita paralelos de origen clásico y judío que conviene retener.

2º esta tradición, como tal, no se apoya en los conceptos teológicos del AT griego, cuyo uso del vocabulario de libertad es particularmente limitado, según hemos visto, sino en el uso helenístico del vocabulario, también presente en el NT;

3º no se puede negar que, de esta manera, este vocabulario sufre una trasposición, parecida a la que sufre el uso del vocabulario de los "miembros" y el "cuerpo", también originalmente helenístico y civil²⁰; ni la esclavitud de la cual se trata, ni la libertad conseguida, ni la liberación por la cual se la obtiene, son reductibles a las implicadas en el uso mencionado, sino trascendentes;

4º de esto es indudablemente signo que Pablo considera compatible la esclavitud civil con la liberación cristiana (cf. 1 Cor 7,22), con lo cual acaba transformando del todo el uso habitual de las palabras; Juan (8,38) y Pedro (1 Pe 2, 16ss) son testigos de un uso semejante;

5º con todo, hay en Pablo un sentido de que la liberación por Cristo, ya realizada, tiene una orientación escatológica que incluye la creación entera (*ktisis*), sometida no ya a la Ley, sino, por una parte, a la "vanidad" (*mataiôtês*), por la otra, a la "esclavitud de la corrupción" (*doubleia tês itorês*).Cuál es la relación entre estos dos términos es difícil decir²¹ pero parece claro que una es inducida por la otra, y que "vanidad" sugiere el pecado²², y concretamente el pecado de Adán (cf. Gen 3,17-19), mientras la "corrupción" es la tendencia de la naturaleza a la muerte (cf. 1 Cor 15,42.50; Gal 6,8; Col 2,22; 2 Pe 2,12), nunca meramente física, según San Pablo. La afirmación va, entonces, al hecho de una indisoluble relación entre la naturaleza y el hombre, en la cual necesariamente ha de repercutir en el futuro la liberación ya operada en éste, y esto es "ansiosamente esperado" (v. 19) y objeto del "gemido" (v. 22) de la naturaleza misma. No se dice que aquí la "naturaleza" deba incluir la "historia", que, según San Pablo, tiene una relación mucho más estrecha con el hombre (cf. Rom 5,12 ss), pero se puede pensar que hay una continuidad entre una y otra. De este modo, la liberación ha de afectar algún día, el de la "revelación de los hijos de Dios" (v. 19), a todo el mundo humano. El autor de esta liberación, es, sin duda, para Pablo, Dios mismo²³.

20. Sobre esto, cf. BENOIT, P., *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*, RB 63 (1958) pp. 5-44 donde insiste (pp. 5-6) en la transformación del tema en S. Pablo ya en Rm y Cor, contra su opinión anterior.

21. Cf. vgr. LAGRANGE, M. J., *Épître aux Romains*, Paris, 1922, pp. 204 ss; LYONNET, S., *Exegesis Epistulae ad Romanos*, Roma, 1966, p. 223.

22. Cf. ib. p. 207: "sens... beaucoup plus moral que physique".

23. Así se desprende del uso del pasivo: *eleutherôthesetai* (v. 21) y del paralelo *apolýtrôsis* (v. 23) que es siempre obra de Cristo (cf. Tit 2,14).

II. LA TERMINOLOGIA EQUIVALENTE²⁴

En la sección anterior nos hemos limitado a la terminología bíblica que corresponde más o menos directamente a la familia de palabras "liberar, libre, liberación", en nuestras lenguas. Pero hay otros términos en uso, tanto en el AT como en el Nuevo, que responden aproximadamente a la misma idea, es decir, que de una u otra manera, comportan una *liberación*²⁵. Es digno de nota, sin embargo, que esta liberación haya sido expresada mediante conceptos que tienen un significado más concreto, teológicamente muy rico y que conviene apreciar en su justo valor. Será interesante examinar también si el uso de estos términos experimenta alguna evolución con el andar del tiempo. Nuestro estudio ha de tomar aquí como guía las correspondientes palabras hebreas con su versión en los LXX y el uso en el NT, si bien ni el espacio ni el tiempo disponible permiten que el estudio sea exhaustivo²⁶.

1. La raíz *g'l* (LXX sobre todo *lytroûsthai* con el sustantivo *lytrôtês* y el nomen actionis *lytrôsis*; Vg. *redimere*). Pertenece al ámbito del derecho familiar²⁷ y describe en la forma verbal, la acción de alguien que puede y debe formular un reclamo sobre una persona o una cosa, en razón del vínculo que lo une con ella. Se dice así de *redimir* la tierra (Lev 25,24-26, con el sustantivo de la raíz) de *redimir* una casa (ib. 32,33 texto oscuro) pero también una *persona* caída en esclavitud (ib. 48-49.51-52). La viuda sin hijos puede también ser *redimida* por el pariente del marido; entonces se la libera de su carencia de hijos (Rt 3,9.12; 4,1.3.6)²⁸. Un asesinato, o un hecho de sangre, puede ser igualmente *redimido*, en el desorden objetivo que implica en las relaciones humanas, si un deudo del muerto ejerce sobre el culpable la correspondiente venganza (Nu 35,12.19-27; Dt 19,6.12; Jos 20,3.5.9; 2 Sam 14,11; 1 Re 16,11). El *go'el* es el que ejerce este derecho y obligación²⁹.

24. Estos términos a menudo aparecen en paralelo entre sí: Os 13,14; Jer 31,11; Sal 69,19.

25. Así LYONNET, S., l.c., pp. 24-48 (c.II), incluye el estudio de estos términos bajo el título: *De vocabulario "liberationis"* (donde se debe notar que "liberación" está entre comillas). De hecho, a veces las versiones antiguas del AT han vertido los términos hebreos en cuestión sea por términos afines a liberar (como *ryesthai*: LXX en Is 44,6; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8; 53,20; Gen 48, 16 = *g'l*; Os 13,14 = *pdh*) sea por el mismo *liberare* (vg. Os 3,14 = *pdh*; pero la Vg prefiere el vocabulario *redimere*).

26. Lo esencial, sobre todo por referencia al NT, ha sido dicho por Lyonnet, l.c. (cf. nota precedente). Por otra parte, no se trata aquí de hacer una soteriología del AT y del NT, sino mostrar el uso de un vocabulario determinado.

27. Cf. vgr. JENNI, E. - WESTERMANN, Cl., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München - Zürich, 1971, col 383-394 (J. J. Stamm); KOEHLER, L. - BAUMGARTNER, W., *Lexikon in VT* libros, p. 162 a. Sobre *go'el* hay una nota de Horacio Bojorge, *Go'el: Dios libera a los suyos en Revista Bíblica* 32 (1971) pp. 8-12 con una útil bibliografía.

28. Cf la institución deuteronomica del levirato, limitada, sin embargo al *cuñado*.

29. BJ deja a veces el término sin traducir (en Lev 25 y en Rt).

Esta terminología jurídica ha sido, como otras, traspuesta al ámbito de las relaciones entre Yahweh y su pueblo, en el lenguaje teológico del AT. La razón de esta trasposición y su justificación se encuentra en el hecho del parentesco de Israel con Yahweh, porque es su "hijo" (Ex 4,22.23; Dt 1,31; Os 11,1). Pero además en el hecho de la sujeción ocasional del pueblo a los poderes de este mundo, como Egipto. Yahweh *redime* a Israel en cuanto lo libera, sin pagar ningún precio sino por su libre voluntad, de estos poderes. Como la relación de Yahweh con Israel es enteramente libre (cf. vgr. Dt 7,16; 14,2 etc.), el *go'el* se desempeña aquí al margen de toda obligación; interviene en la liberación de Israel porque lo ama (Os 11,1) y porque lo elige (Dt 7,16), es decir, porque quiere³⁰. Poco a poco, la misma terminología se extenderá también al simple israelita piadoso (Sal 19,15; 69,19; 103,4; 119,154; Lam 3,58), e incluso a "la viuda" y "al huérfano" de quienes Dios es el *go'el* (Pr 23,11). En Sal 72,14 el rey libera al pobre que sufre violencia.

Pero sobre todo se la usará de Israel en algunos textos del Exodo (6,6; 15,13) y muy particularmente en Dt-Is (18 veces)³¹. Este uso del Dt-Is, que caracteriza la acción de Dios como una *redención* (cf. LXX; Vg), adquiere capital importancia para la inteligencia teológica del término, porque no sólo supone la sumisión de Israel a un poder de este mundo (Babilonia) sino también el *motivo* de esta sumisión, que es la *culpa*. Por eso el mensaje del Dt-Is comienza con un anuncio del perdón de los pecados (cf. Is 40, 2). De esta manera, el concepto de redención liberadora se colora ya desde el AT con la noción de *remisión* (cf. también 44,22; 54,8) y adquiere una nueva profundidad. Se puede pensar justificadamente que el Dt-Is reinterpreta así el Exodo, del cual se inspira, aunque ya aquí, como veremos luego, Yahweh libera al pueblo *para hacerlo suyo*.

En cuanto al uso de *lytroûsthai* en el NT, se sabe que caracteriza la obra salvífica de Cristo, carece de connotación profana³², y se identifica con la remisión de los pecados (cf. Ef 1,7; Col 1,14). Lo que Yahweh había comenzado a hacer en el AT se consuma en el NT por Jesucristo, a quien se aplica así la terminología que antes correspondía a Yahweh (Tit 2,14; 1 Pe 1,18; Hebr 9,

12,15; 1 Cor 1,30)³³. A su vez, la *redención* operada por Cristo, como otros términos soteriológicos del NT, tiene a la par un sentido presente y pasado: la redención ya *obtenida*, y un sentido futuro o escatológico: la redención *esperada*. En el primer sentido van Tit 2,14; 1 Pe 1,18; Hebr 9,12,15; Rom 3,24; Ef 1,7; Col 1,14; en el segundo: Lc 21,28; Rom 8,23; Ef 1,14; 4,30;³⁴. Es de notar que ninguno de estos textos incluye la liberación de los poderes seculares, ni alude a ella.

2. La raíz *pdh* (LXX: también *lytroûsthai*; Vg. *redimere*). Si la raíz anterior pertenece al derecho familiar, ésta pertenece al derecho *comercial*³⁵. En el uso original se trata ante todo del *rescate*, es decir, del hecho de pagar un equivalente por el objeto o la persona que pertenece a otro y de la cual ésta dispone. A esto se refieren una serie de textos en el AT, todos en contexto *religioso*. Así el rescate de los *primogénitos*, hombres o animales que pertenecen a Yahweh (Ex 13,13,15; 34,20; Lev 27,27; Nu 18,15-17) se designa con el verbo correspondiente. Jonatán, culpable de una falta ritual, y por consiguiente, pasible de muerte, es "rescatado" por el pueblo (1 Sam 14,45). Conforme a este uso prevalentemente "sacro", la raíz no se emplea para la manumisión de esclavos. En cambio, se presta para el uso teológico, y de hecho sobre 63 instancias de la raíz, 39 se refieren a Yahweh de una u otra manera, particularmente como sujeto: él es quien rescata. Este rescate no implica ninguna solución de precio; es un libre don de la misericordia divina. Así, los grandes actos de Dios en los cuales destella su apropiación de Israel para sí, contra cualquier potencia humana, son descritos con formas de esta raíz: la vocación de Abraham (Is 29,22), la liberación de Egipto (Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8³⁶; 24,18; 2 Sam 7,23 bis³⁷; Mi 6,4; Ne 1,10; 1 Cr 17,21 bis; Sal 111,9; la salida de Babilonia (Is 35,10; 50,2; 51,11)³⁸. Pero también la liberación del pecado (Sal 130,7,8) y de la muerte (Os 13,14; Sal 49, 16; cf. Jb 5,20), con los cuales los avatares históricos de Israel están inextricablemente unidos (cf. vgr. Is 50,1). De esta manera, el verbo puede ser empleado absolutamente para expresar la liberación escatológica: Os 7,13; Zac 10,8; Sal 25,22. De aquí se pasa fácilmente, porque es un aspecto de esta liberación, a la designa-

33. El sustantivo *go'el*, de uso tan frecuente en el AT, solo se usa una vez en el NT y entonces de Moisés (Hech 7, 35 cf. supra).

34. Cf. LYONNET, S., l.c., pp. 33,43.

35. Cf. KOEHLER, L. - BAUMGARTNER, W., *Lexikon*, p. 751 a, con los paralelos orientales, de los cuales *g'l* carece. Sin embargo, las comprobaciones que siguen, más bien sugieren que la raíz pertenece al derecho del santuario o *ius sacrum*, al menos en Israel.

36. Cf. aquí LXX, que explicita el pensamiento.

37. Este uso aparece así como propio de la tradición deuteronomica y deuteronomística. El sustantivo *pedût* en Ex 8, 19 J es probablemente un error (cf. BJ en el lugar).

38. En relación con el Exodo: cf. v. 10.

30. Es, sobre todo, el tema de Ezequiel: "por su (mi) nombre" (36, 21,22,23; cf. 36,32; 39, 25 etc.), "para que sepan que Yo soy Yahweh" (33, 29;34, 27,30; 35, 9,15; 36, 38; 37, 13-28; 39, 28).

31. Cf. vgr. Is 41, 14; 43, 1,14; 44, 6,22,23,24; 47, 4; 48, 17-20; 49, 7,26; 54, 5,8; la mayor parte de las veces con el sustantivo *go'el* en la auto-proclamación divina. (cf. E. Jenni - Cl. Westermann, l.c.) col. 390 s.: F. Stolz).

32. Cinco usos de Lucas (Lc 1, 68; 2, 38; 21, 28; 24,21; Hech 7, 35) no son "profanos" sino referidos, los cuatro primeros, a la liberación "mesianica" y el quinto, aplicado insólitamente a Moisés, a la obra del Exodo. El único uso propiamente "profano" del NT sería Hebr 11, 35.

ción de aquella que el israelita fiel espera de Yahweh, cuando es perseguido o está en medio de las tribulaciones. Es la *personalización* del lenguaje teológico, típica del Salterio (cf. Sal 26,11; 31,6; 34,23; 55,19; 69,19; 71,23; 119,134), pero que se encuentra también en Jeremías (cf. 15,21 en uno de los diálogos o "confesiones" del profeta)³⁹. Es de notar, entonces, la *densidad* de esta terminología bíblica, que comprende lo colectivo y lo personal, lo externo y lo interior, lo inmediato y lo trascendente. La misma plenitud de sentido ha de pasar al NT, donde, sin embargo, el aspecto *colectivo* y la conexión intrínseca del rescate con la adquisición de un pueblo para Dios, serán puestos netamente de relieve, en el uso del verbo *lytrōusēthai* y las palabras afines⁴⁰. Igualmente, la identificación directa de la *redención-rescate* con la remisión de los pecados (Ef 1,7; Col 1,14, cf. supra)⁴¹.

3. Las raíces *mlt* y *plt*. Otras dos raíces hebreas merecen en este contexto una breve mención. Están tomadas originalmente del lenguaje *militar* y se usan de alguien que escapa o es liberado de la muerte que la guerra frecuentemente comporta, o de algún otro peligro parecido (cf. vgr. 2 Sam 1,3 *mlt*; 1 Re 20,20 *mlt*; Jn 12,4-5 *plt*; 2 Re 9,15 *plt*; Jer 42,17 *plt*).

La raíz *mlt* conoce un uso teológico, referido a la acción de Yahweh: cf. Sal 22,6; Jl 3,5; Is 46,4; Sal 41,2; 107,20; 116,4; Jb 22,30; según el cual él salva⁴² o libera. Pero es notable que los grandes temas teológicos del primero y segundo Exodo y de la liberación del pecado, no sean expresados por esta terminología que tiene así un ámbito bastante limitado.

La raíz *plt* es un poco más amplia teológicamente, porque se usa, si no del Exodo⁴³, al menos de la liberación de Babilonia (Is 45,20; LXX *sōzōmenoi*), de los israelitas que Yahweh deja a salvo de la invasión de Sesonq (2 Cr 12,2), de aquellos que él reserva del desastre de Jerusalén (Is 4,2; Ez 6,8), pero sobre todo, como en el caso anterior, de aquellos que se confían a él en sus tribulaciones y son objeto de su especial atención. Así la mayoría de las instancias con sentido teológico se encuentran en el Salterio y están referidas a la salvación o liberación *personal* (cf. Sal 17,13; 18,3.44.49; 22,5.9; 31,2; 32,7; 37,40; 40,18; 43,1; 70,6; 71,2.4; 91,14; 144,2, 44).

39. Esta raíz y la anterior están ausentes de Ezequiel.

40. Cf. vgr.: Ef 1, 14; Tit 2, 4, en relación con Ex 6, 6; Dt 7,6-8, etc. LYONNET, S. estudia especialmente el vocabulario de "compra" o "adquisición" en el NT (Hech 20, 28; 1 Pe 2, 9; Apoc 5, 9; 14, 3; 1 Cor 6, 20; 7, 22-23; Gal 3, 13; 4, 15 etc.); cf. l.c. pp. 49-56.

41. Estos dos textos serán especialmente estudiados más adelante.

42. De hecho, así traduce a veces la versión de los LXX: Jl 3, 5; Is. 46, 4; pero en el Salterio a menudo: *rvó* - liberar (cf. Vg.). Cf. en el NT: Rom 7, 24; 2 Cor 1, 10 bis; Col 1, 13; 2 Tim 3, 11; 4, 18.

43. En 10, 5 tiene un sentido meramente profano.

44. LXX prácticamente siempre *rvó*, de donde la Vg.: *liberare*. Sal 82, 4 pertenece

Nuestra investigación de estas dos raíces muestra entonces que la tendencia a la *transposición* a la esfera "personal", donde Yahweh es el único salvador, de términos tomados de la vida ordinaria, prescinde de la aplicación ordinaria de los mismos a las grandes obras suyas en la vida de Israel. Es la diferencia que separa este uso del de las raíces anteriores. Sin embargo, ambas mantienen el carácter *complexivo*, de salvación total, que hemos notado ya en aquellas⁴⁵.

III. ALGUNOS TEXTOS IMPORTANTES PARA EL ANALISIS DE LA NOCION DE LIBERACION EN LA BIBLIA

Del vocabulario pasamos ahora al examen de los hechos representados en los textos. Ciertos hechos bíblicos, en efecto, son considerados paradigmáticos para el uso actual de la noción de liberación, especialmente en su contenido socio-político, de manera que las "liberaciones" ocurridas a lo largo del AT y del NT justificarían la concepción presente, al menos en su interpretación teológica⁴⁶. Sería característico de aquellos el carácter precisamente *terreno* y en particular *político* que las distingue, con lo cual no se diferenciarían radicalmente de la que hoy se encara como necesaria en este orden, eventualmente sin excluir otros, en ciertas partes del mundo, como en América Latina.

La literatura respectiva⁴⁷ se refiere sobre todo al Exodo (Ex 3-14), pero puede abarcar también el Dt-Is, por idéntica razón, puesto que este autor se inspira de los viejos relatos del Pentateuco, y toca también a menudo la vida y la obra de Jesús⁴⁸. En realidad, de lo que se trata en el fondo es de toda una concepción de la soteriología bíblica. Esta no puede ser aquí encarada de manera

a la esfera "social": los jueces que deben liberar al "pobre" del peligro de muerte incurrido por el juicio.

45. "Salvar" (*yšč*) podría también haber sido estudiado, pero, en realidad, nunca se lo traduce por "liberar", y el tiempo falta para encarar una raíz de uso tan complejo y múltiple en el AT (28 veces, 65 en el solo Salterio) y en el NT. Digamos rápidamente que el verbo es usado una sola vez del prodigio del Exodo (y entonces del paso del mar de los juncos: Ex 14, 30) y algunas veces de la liberación de Babilonia (Is 49, 25; cf. 43, 11; 49, 6; 51, 6.8). El resto del uso teológico es propio del Salterio, como en los casos anteriores (Sal 3, 8; 6, 5; 7, 2; 12, 18, 28; 20, 7.10; 22, 22 etc.) cf. E. Jenni - Cl. Westermann, l.c., col. 786-790. Para el uso del NT, cf. S. Lyonnet, l.c. pp. 7-23.

46. Para ésta, cf. GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, 1971, 399 págs.

47. Cf. ib. pp. 203-211 y la bibliografía citada. La nota de CROATTO, J. S.: "Liberación" y libertad, *Reflexiones hermenéuticas en torno al AT* (Revista Bíblica 32, 97), pp. 3-7) no es propiamente exégesis, sino en todo caso eiségesis.

48. Cf. ib. pp. 297-309. Aquí, en realidad, más la vida "pública" (p. 302) que la obra como la presentan los mismos Evangelios y el resto del NT.

plena, por razones obvias⁴⁹, pero se puede de cualquier modo, intentar un examen de los textos en cuestión, a fin de descubrir, a nivel bíblico, cuál es su verdadero aporte para la cuestión discutida. A los tres indicados se añadirá en su lugar una referencia a la historia deuteronomística⁵⁰, en una de cuyas secciones, el libro de los Jueces, la "liberación" ocupa un lugar importante.

1. Los relatos del Exodo

Como es sabido, esta sección del Pentateuco, como otras, es fruto de la combinación consciente y progresiva de varios relatos, al menos tres (J, E y P), y probablemente cuatro (S, L, N, etc., según los autores). No es el caso aquí de proceder de nuevo a un análisis detallado de esas "fuentes" o "documentos". Este trabajo se puede suponer hecho⁵¹. Sin embargo, será oportuno tenerlo presente cuando se pretende descubrir la enseñanza propia de estos textos. No es lo mismo, en efecto, la presentación histórica y teológica de J que la de E y la de P, y viceversa, sin hablar de la probable cuarta fuente. Inclusive, un análisis completo pediría, conforme a las modernas técnicas exegéticas, que se tuviera en cuenta, no sólo el nivel de las "fuentes" (*Quellenkritik* o *Quellengeschichte*), sino el de las tradiciones que las anteceden (*Traditionsgeschichte*) y el del resultado final, obra de los diversos redactores (*Redaktionsgeschichte*). Aquí, sin volver a hacer todos estos pasos, atenderemos a ellos en nuestra exposición. Esta ha de proceder por pasos.

a) El aspecto esencial de los relatos del Exodo, ya en su fase más antigua, es su carácter teológico. Estos relatos describen una gran obra de Yahweh, que él realiza, después de haber tenido la correspondiente iniciativa y haber hecho el pertinente anuncio. Es su obra en el pleno sentido de la palabra, y si Moisés (y Aarón) intervienen es sólo porque Yahweh los ha llamado a ello, con una vocación, que (en el primer caso) recuerda las vocaciones proféticas⁵². Por esto, sin duda, Moisés aparece excusándose en los

diversos relatos (3,11-13 E; 4,1-9 N según Fohrer; 10-17 E; 5,22-23; 6,1 E; 6,12-30 P), como harán luego los profetas (Jer 1,6). Igualmente, el rasgo de la presentación de Yahweh en E (3,14-15) y en P (6, 2-7), pone de relieve la gratuidad y el carácter absoluto de su iniciativa.

b) Con todo, el Dios que se inclina así y que "desciende" (3, 8 J) para liberar a su pueblo, es un Dios que es sensible a la injusticia. Este aspecto, también teológico, no debe ser perdido de vista. Yahweh "ve" y "oye" la "aflicción" y el "clamor" de su pueblo (3,7 J), la "opresión" que padece (3,9 E), su "gemido" (6,5 P), en una palabra su "esclavitud" (6,5,7 P). Una situación como ésta no le es indiferente y lo mueve a obrar. Así se presenta el Dios del Antiguo Testamento como un Dios moral, a quien la conducta humana afecta e interesa. El podrá en adelante, ya desde el código más antiguo (Ex 22,2,23,9; cf. Dt 5,15; 24,18, etc. Lev 19,34), señalar su obra de la salida de Egipto como el modelo que los israelitas deben seguir en sus relaciones con el prójimo, particularmente con el "forastero" (*ger*) y el siervo⁵³, habitante como ellos en una tierra ajena. Así se explican las futuras exigencias de los profetas (cf. Am 5,12,24, etc.).

c) Dicho esto, que es capital, conviene notar en seguida que los relatos indican el motivo especial gracias al cual Dios ha resuelto intervenir en la situación así descrita: es el carácter peculiar de la relación que lo une con Israel. Este es, en efecto, "su" pueblo (Ex 3,7 J; 3,10 E; 7,4 P); aún más, su hijo, y su hijo primogénito (4,22-23 E)⁵⁴, a quien lo liga un vínculo único. El relato P o sacerdotal insistirá en que Yahweh se ha "acordado" de su "alianza" con su pueblo (7,5), aquella, sin duda, que el mismo relato P cuenta que él había sellado con Abraham (Gen 17,1 ss). Luego, Israel está ya unido a Yahweh y Yahweh a Israel. De una manera o de otra, entonces, Dios encuentra en su relación con su pueblo la razón para asistirlo en la aflicción. Los autores de los relatos respectivos ven en esto un efecto de la elección que cada uno de ellos a su modo tiene por seguro distingue a Israel en el gobierno divino de la historia (cf. Gen 12,1-3 J; 15,1 ss JE; 17,1 ss P). Otros pueblos, también oprimidos, no son objeto del mismo favor. Sin embargo, cuando Israel ha incurrido en el peligro de considerar su elección como un privilegio enajenante y excusante de las exigencias radicales de Yahweh, éste le recuerda que ha hecho ese favor a otros (Am 9,7: "No hice yo subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?")⁵⁵.

49. Cf. las teologías bíblicas del AT y del NT, al menos las concebidas de manera sistemática, vgr. KOEHLER L., *Theologie des Alten Testament*, Tübingen, 1953², pp. 202-231; St. LYONNET, l.c.

50. Para ésta, cf. NOTH, M., *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I*, Tübingen, 1957², cap. I, *Das deuteronomistische Werk* (Dtr), pp. 3-110 y los autores siguientes, que comúnmente aceptan su tesis.

51. Cf. las introducciones al AT, vgr. SELLIN, E., - FOHRER, G., *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1969¹¹, pp. 156-208, y en particular FOHRER, G., *Ueberlieferung und Geschichte des Exodus*, Berlin, 1964, pp. 124-125; DE VAUX, R., *La Genèse (La Sainte Bible de Jérusalem)*, Paris, 1953, pp. 7, 24; COUROYER, B., *L'Exode* (id., Paris, 1952) pp. 8-10, 28 ss. Se elige aquí la división de fuentes de Fohrer (l.c.).

52. La acción de Moisés está muy marcada en E (cf. 3, 10), donde es él quien debe "hacer salir" a Israel de Egipto. El papel de Aarón está también subrayado en E (4. 14-17; 27-28,30 a; 5, 1-2) y en P (7,1-7).

53. La consecuencia no es, sin embargo, que Israel no tenga esclavos; sino que los trate bien (cf. Dt 5, 15).

54. Esto ha de explicarse después la muerte de los primogénitos egipcios (11, 4-8; 29-30 J).

55. En la interpretación que da Ezequiel del Exodo, el pueblo es ya idólatra en Egipto (cf. 20, 7-10).

d) Es igualmente importante preguntarse *para qué*, según los relatos, Yahweh hace salir a su pueblo. Aquí los textos dan diferentes respuestas. Pero es oportuno notar que dos (J y P) mencionan la posesión de una "tierra buena y espaciosa"⁵⁶, de "una tierra que mana leche y miel" (3,8 J), de "la tierra que he jurado dar a Abraham, a Isaac y a Jacob" y que "os... daré en herencia" (6,8 P). Israel sale entonces, en un primer nivel de consideración, para recuperar su libertad y poseer su propia tierra⁵⁷. Sin embargo, esto no es todo. J y E insisten en que, una vez salido, el pueblo debe encontrarse con su Dios en un acto de culto en el mismo monte donde está Moisés (3,12 E; 3,18 J; 4,23 E; 5,8 J)⁵⁸. De este acto de culto, presentado en E (3,12) como una "señal", no se dice nada en lo sucesivo. Pero se puede pensar que, en la construcción actual de los relatos, si no en la tradición subyacente, el culto del Sinaí ocupa su lugar (Ex 24,1-11 JE). Yahweh, entonces, libera su pueblo *para sí*, para que celebre su culto. La liberación de Israel, en cuanto narrada en el Exodo es ante todo una liberación para Yahweh. De la misma manera, el documento sacerdotal, fiel a su concepción de las alianzas, presenta la salida de Egipto como el camino para establecerla con Israel (6,7: "Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios"⁵⁹), quien, a partir de allí, lo "conocerá" de una manera nueva (ib.)⁶⁰, como el que lo sacó de la esclavitud de Egipto. Este hecho, por consiguiente, primordialmente realiza una *relación renovada* de Israel con Dios, que supera la que existe anteriormente: Israel será, en adelante, el "pueblo de Dios" como no lo ha sido hasta ahora. La teología deuteronomica dice que este pueblo ha sido *adquirido* por Dios, a partir del Exodo, como "propiedad" o "posesión" suya (*s-gûllâ*: Dt 7,6; 14,2; 26,18; y ya Ex 19,5). Este texto del Exodo, en el contexto de la alianza sinaitica, describe muy bien la situación que el Señor intenta crear mediante la salida de Egipto: "Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos... seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19,5-6)⁶¹.

e) El *vocabulario* de Ex 3 ss ha sido ya estudiado arriba. Conformémonos con notar aquí que si, particularmente en los cc. 3,7, los

términos que significan liberación son usados con frecuencia (*šlh*: 5,2,23; 6,1 E; 6,11; 7,2 P; 7,14-16 J; *nšl*: 3,8 J; 6,6 P; *g'l*: 6,6 P), también se recurre a ciertos términos que se pueden llamar *técnicos* para designar la salida de Egipto y que tendrán mucho uso en otros textos. Así *hōsé* (de *yš*) = hacer salir (3,10 E; 6,6 P; 6,13 P; 6,27 P; 7,4,5 P), de donde viene precisamente la designación de Exodo (*ēxodós* de griego significa salida); *he'eli* (de *'lh*) = hacer subir (3,8,17 J)⁶², sin duda en relación con la situación geográfica de Palestina respecto de Egipto. De esta manera, conviene advertir, la terminología *propia* para el Exodo en el Antiguo Testamento no es tanto la de la liberación sino más bien la señalada. Un término (*ys'*) se refiere a la acción de Dios (a veces, a la de Moisés; cf. vgr. 1 Sam 12,8) que *hace partir* su pueblo, el otro a la misma acción que le *hace llegar* a la Tierra prometida. Los dos momentos (*a quo, ad quem*) quedan así señalados y se acentúa en cada caso la acción divina. Desde este punto de vista, la idea de liberación aparece menos importante.

f) Finalmente, notemos que si el hecho de la salida de Egipto es en sí indudablemente "socio-político"⁶³, puesto que afecta a la situación temporal tanto de la nación hebrea cuanto de la egipcia, es, en el *plano bíblico*, ante todo *religioso*. Es decir, la interpretación que de este hecho da la Biblia, según hemos procurado mostrar, no mira tanto a la nueva situación política de libertad de Israel, ni a sus relaciones con Egipto, cuanto a su situación respecto de Yahweh y a su renovada relación con él⁶⁴. El *paradigma* que se puede encontrar aquí no cubre las diferentes "liberaciones" realizadas a lo largo de la historia sino la *acción de Dios* respecto de su pueblo, que consiste finalmente en "hacerlo salir" del poder de las potencias que se oponen a él para introducirlo en su reino. Esta es la interpretación que del Exodo da el NT, en textos como Col 1,13; Apoc 15,1-4 y, en principio 1 Cor 10,1 ss⁶⁵. No es que estos textos "espiritualicen" el Exodo sino que simplemente descubren su verdadero sentido: pasar del poder de las tinieblas al reino del Hijo de Dios.

BRECKELMANS, C., *Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in Genesis-Numeri* (Suppl. VT 15, 1966) pp. 90-96, esp. p. 94.

62. Para *ys'*, cf. vgr. Ex 20, 1; Nu 23, 22; 24, 8; Dt 1, 27; 4, 20-37; 5, 16; Jn 2, 12; 1 Sam 12, 8; Jer 7, 22; Sal 105, 37 etc. Para *'lh*: cf. vgr. Ex 17, 3; Nu 21, 5; Dt 20, 1; Jos 14, 17; Ju 2, 1; 6, 8; 1 Sam 10, 8; 2 Re 17, 7; Jer 16, 14; 23, 7; Am 2, 10; 3, 1; Mi 6, 4; Sal 81, 11; Ne 9, 18 etc.

63. Cf. vgr. GUTIERREZ G., *loc. cit.* p. 204: "un acto político".

64. Quedaría por ver cuál es la entidad histórica *real* del hecho reflejado en el Exodo. Acerca de esto, que corresponde a la "historia de la tradición", hay diferentes teorías (cf. vgr. M. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua, Biblical traditions in the light of Archaeology*, Londres, 1952, pp. 110 ss.).

Sea lo que fuere de esto, siempre sería, si no un pueblo, al menos una banda de esclavos que escapa de sus dueños, como habrá habido muchas a lo largo de la historia de Egipto. Lo que importa sobre todo el presente debate, es la interpretación que la Biblia da al hecho como obra de Dios. En este sentido, es difícil decir que sea una liberación *paradigmática*.

56. La idea de "espacio" comporta la de "libertad" (cf. Sal 30, 9 donde se usa la misma raíz que en Ex 3, 8).

57. Es verdad que para poseerla debe desposeer a otros (cf. 3, 6, 17 J). Esto es efecto del "privilegio" de Israel.

58. En J sin la mención del monte, pero con la indicación de los "tres días" de camino (3, 18).

59. Es la fórmula de la alianza, como se ve ya en Oseas (2, 25) y el Deuteronomio (26, 17-18; 29, 12 etc.).

60. Ezequiel usa repetidas veces la misma expresión: cf. 6, 7, 10-14; 7, 4, 9-27; 12, 16, 20; 13, 21, 23; 14, 8; 15, 7 etc.

61. Es el texto del cual se inspira 1 Pe 2, 4-10. Perteneció a una categoría de textos del Tetrateuco que se llaman a veces (con razón) predeuteronomicos; cf. vgr. SOGGIN, J. A., *Appunti per un'introduzione al Pentateuco* (Roma 1971) pp. 66-68.

Es sabido que, ya en el AT, el Deutero-Isaías (Is 40-55) reinterpreta el Exodo. Esta "salida" de Israel de un pueblo hostil se convierte para él en la figura y el modelo de la nueva "salida" del cautiverio babilónico, que él recibe misión de anunciar⁶⁵. La figura no se limita, por lo demás, al solo hecho comparable de "salir" sino que se extiende a todo el camino que Israel hizo otrora por el desierto, marcado por grandiosos prodigios⁶⁷. El nuevo Exodo ha de renovar así el primero, superándolo, y en él, como en el otro y más que en él, resplandecerá la acción de Dios⁶⁸. Esto muestra ya hacia dónde se orienta la teología del Dt-Is. Convendrá, sin embargo, examinarla más de cerca, desde el punto de vista que nos ocupa en este estudio, ya que él se refiere, como los relatos del Exodo, a una liberación política.

a) Por lo pronto, el planteo de base no es exactamente el mismo que el del Exodo. Por una parte, la situación de Israel no es idéntica; por la otra, tampoco coincide la de la potencia opresora. Israel está en el exilio *por su culpa*. Ha sido llevado allí por la voluntad de Dios, a quien ha abandonado de diversos modos (cf. ya Am 5,27 pero sobre todo Jer 25,8-11.13; 2 Re 21,10-15, etc.). Luego, este nuevo Exodo supone el perdón, y de hecho, el Dt-Is comienza con una proclamación de remisión (cf. 40,1-2). Pero el tema del pecado no queda limitado al principio del libro. Otros textos aluden a él (cf. vgr. 42,18-25; 43,3 la "expiación"; 43,24.25.27; 44,22; 46,8; 47,10; 48,8; 50,1; 55,7 perdón)⁶⁹, y uno de los cánticos del Siervo, sobre el que volveremos más adelante, está construido sobre la idea del pecado y la remisión (53,5.6.8.11.12). Esto asocia definitivamente en la Biblia la noción de la acción liberadora de Dios con su acción remisiva: liberar es destruir el pecado y sus efectos en aquel mismo que lo comete.

65. Véase a demás la concepción de un libro como el Evangelio según San Juan que presenta el hecho cristiano como un nuevo Exodo (cf. Jn 6 y BROWN, R. E., l.c., p. LX: *The whole story of Moses and of the Exodus is a very dominant motif*, y la bibliografía citada ib. p. LXV). También Lc 8,31 llama *Exodo* a la muerte y resurrección del Señor.

66. Para el Dt-Is ver los comentarios habituales (vgr. BONNARD, P. E., *Le Second Isaïe*, Paris, 1972, pp. 15-311; ELLIGER, K., *Jesaja II*, BKAT Neukirchen, 1970, cuatro fascículos aparecidos; más sintéticamente: STUHLMEYER, C., *Deutero-Isaiah*, en *The Jerome Biblical Commentary*, Londres 1970, vol. 1, pp. 366-386, etc.) y numerosos estudios de detalle.

67. El Dt-Is omite los aspectos negativos de esa marcha, como la murmuración (ya Ex 15, 11-14; 16, 2-3 etc.), la idolatría (Ex 31), la rebelión (Nu 16-17) y los correspondientes castigos.

68. Sin duda por esto, Dt-Is recurre tantas veces a la noción de creación (el verbo teológico *br'* es usado por él 16 veces); cf. STUHLMEYER, C., l.c. p. 367. El texto 52, 3-6 no desmiente esta comprobación, cf. ib. pp. 258-9.

69. Cf. BONNARD, P. E., l.c. pp. 516-517.

En cuanto a Babilonia, es un país prácticamente vencido, a diferencia del Egipto floreciente en el cual se sitúa el Exodo⁷⁰. La marcha de Ciro triunfante no puede ser detenida por nadie (cf. Is 41,1-3) y el poder de Babel se desploma solo (46,1-2; 47,1-15). La salida de Babilonia, supuesta la intervención del rey persa, que aparece así como "mesías" de Dios (45,1; cf. 48,14 en una traducción posible), se hace sin esfuerzo (cf. 48,20). No hay persecución de nadie ni paso obligado del mar de los juncos (cf. Ex 14, 1 ss). Este último prodigio debe entonces ser traspuesto y visto más bien como símbolo y prueba de la acción salvadora de Yahweh (cf. 43,16-21 donde se pasa típicamente del "camino en el mar" al "camino" por el desierto 51,10-11). La liberación que se puede ver en el Dt-Is no es tanto la de un cautiverio activo, al menos en ese momento, sino la de las consecuencias del pecado, y por consiguiente, la del perdón y la redención (cf. 50,1-2; 52,3-6⁷¹).

b) Esto se ve además con mayor claridad si se piensa que el Dt-Is no podía anunciar, conociendo bien los procedimientos de los conquistadores orientales, ni tampoco anunciar, que Israel liberado de Babilonia habría de recuperar su libertad política. Ciro sometería otros pueblos (43,3-4)⁷² y no se ve por qué daría a Israel el derecho de disponer de sí mismo. En su imperio, el pueblo formará con otros una provincia o satrapía más, la de "más allá del Río" o (como traduce BJ) la de "Transeufratina" (cf. Esd 4,10.11) o Transeufratene. Pero hasta Judas Macabeo continuará sometido. Su libertad se circunscribe al ámbito religioso (cf. ib. 1,2-4), conforme a la política de los reyes persas⁷³. A esta altura de las cosas, tal libertad parece suficiente para justificar el entusiasmo del Dt-Is por la vuelta del pueblo a su patria. De esta manera se acentúa todavía más el carácter religioso de esta nueva liberación de Israel y de la reinterpretación del Exodo que implica. Israel sale de Babilonia por obra, no tanto de Ciro, sino de Yahweh, y va a su tierra, con la cual su suerte está indisolublemente unida desde la promesa hecha a Abraham (cf. Gen 12,7; 13,14-15, etc.), pero en ella no vuelve a ser libre, sino para dar culto a su Dios.

c) Finalmente, los cuatro cánticos del Siervo de Yahweh (Is 42, 1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12), pertenezcan o no originalmente al Dt-Is⁷⁴, sea o no el Siervo una figura distinta de Israel y del

70. Sobre todo si, como se hace comúnmente hoy, se lo pone en la época de Ramsés II o en la inmediatamente posterior (Merneptah); cf. vgr. la cronología de la BJ (pp. 1.663 s) y COUROYER, B., l.c. pp. 10-13.

71. La traducción "sin motivo" en 52, 3 (BJ, p. 1.053) es inexacta; el original responde a "gratis" (cf. v. 3), lo cual implica que Yahweh no ha sacado ningún provecho de la "venta" de su pueblo (cf. BONNARD, P. E., l.c. en la nota 64).

72. Así interpreta BONNARD el "koper" del v. 3, l.c. pp. 139 s, 258).

73. Cf. vgr. CHAMPDOR, A., *Cyrus*, Paris, 1952, pp. 234-236, 252 s; NOTH, M., *Geschichte Israels*, Göttingen, 1954², pp. 273 ss.

74. Hay opiniones en los dos sentidos; cf. BONNARD, P. E., l.c., pp. 37 ss y notas 1-2, con la bibliografía allí citada.

profeta⁷⁵, presentan una doctrina que completa y aclara lo que llevamos dicho acerca de la idea que el Dt-Is se hace de la liberación de Israel de Babilonia y del nuevo Exodo.

En primer término, la insistencia en la denominación *siervo* (*'ebed*), vinculada a Yahweh. El vocablo aparece 17 veces en los solos capítulos 40 a 55, en diferentes contextos (incluso de Ciro: 44,26). La idea es que Dios es el supremo Señor y por referencia a él los hombres, e Israel en particular, son *siervos* (cf. 41, 8-10,14; 42,19 bis; 43,10; 44,1.2.21 bis; 45,4; 48,20). La notable acentuación de la trascendencia de Dios en el Dt-Is apunta en el mismo sentido (cf. vgr. 40,12-18.21-26.27-31; 41,14; 42,5; 43,1.12-13; 44, 6-8.24-28; 45,5-8, etc.). De esta manera, una vez más la libertad de Israel es afirmada al mismo tiempo que su absoluta dependencia de Yahweh, de quien es instrumento para sus planes. Israel liberado es, como en el Exodo, más propiedad de Yahweh que antes. Cuando la figura del Siervo se dibuja con más claridad, en los cánticos segundo a cuarto, este Siervo especial presenta las mismas características: es un humilde servidor de Dios que reconcilia con él a Israel y a los hombres mediante su sufrimiento (cf. 49,5-6; 50, 4-10; 52,13-53,12).

Este es, además, el punto importante. En medio de esta profecía de victoria, se dibuja poco a poco la imagen de una figura sufriente, cuyos padecimientos han de tener una eficacia insospechada. Cuál es la relación de este sufrimiento con la liberación de Israel de Babilonia no es inmediatamente aparente. Pero una cosa es segura y es que la pasión del Siervo expía los pecados de todos (cf. 53,4-6.8.10-12)⁷⁶, aquellos pecados especialmente que dividían a Israel de Dios y que trajeron su destierro en Babilonia, pero quizás también los de los gentiles que los oprimieron (cf. 50, 10 en una interpretación probable). Por esta vía nuevamente, la acción salvífica de Dios en la liberación de Babilonia aparece como esencialmente unida a la destrucción de los pecados, es decir, a un plan de salvación mucho más radical y decisiva que el mero cambio de un estado civil, por muy importante que éste sea. Para decirlo de otro modo: al menos a nivel del último cántico del Siervo, lo que realmente cuenta no es la libertad recuperada sino la definitiva reconciliación con Dios, de la cual ésta es signo. Esta manera de pensar no solamente preludia al NT, lo inaugura y muestra las profundas conexiones que lo unen con el AT.

Junto a esta dimensión de radicalidad, el Dt-Is conoce otra de *universalidad*⁷⁷. Su horizonte no se limita a Israel porque su Dios

75. Misma observación; cf. *ibid.*

76. El v. 10 con la palabra *'asam* = sacrificio expiatorio (cf. vgr. Lev 5, 5.16.18. 19.25; 6, 10; 7, 1.5.7.37 etc.) es decisivo en este contexto.

77. Esto ha sido negado por algunos, vgr. por ORLJNSKL, H., *The so-called "Servant of the Lord" and "Suffering servant" in Second Isaiah* (Studies in the

es también el Dios del universo (40,12-18.21-26.28; 42,5, etc.) y es el único: los demás no son dioses (42,8; 44,6-8; 45,14-20-25; 48,12). Le interesa la suerte de los demás hombres: su actitud no es el mero revanchismo, a pesar de la sátira en forma de lamentación sobre la caída de Babilonia (47,1-15). El Siervo, en el primer cántico (42,1-4) "dicta la ley a las naciones" y "a su instrucción atenderán las islas" (*'iyyûn* = las costas remotas). Es constituido "luz de las naciones" (ib. 6: *goyîm*) mientras que en el segundo cántico, tras repetir la misma expresión, se dice que (sin duda por él) la salvación de Yahweh (*y'sûcati*) debe alcanzar "hasta los confines de la tierra" (49,6)⁷⁸. Precisamente, un texto de Dt-Is invita a los gentiles a la salvación (*y's'*), poniendo la invitación en boca de Yahweh mismo (45,22) quien no puede ser comparado con los ídolos (ib. 20-21) y a quien al final todos reconocerán como Señor (23-24)⁷⁹. En esta perspectiva, la liberación de Israel de Babilonia pasa a ser un momento de un plan que abarca la salvación del mundo entero y la instalación definitiva del reino de Dios, que el Dt-Is expresamente anuncia como una prolongación gozosa (cf. 52,7). El verdadero contexto de esa liberación es la remisión de los pecados y la redención universal. Esto es lo que se prepara por medio de aquello. El hecho de la liberación socio-política (relativa, según hemos visto) no es así central en este libro y pierde en importancia por referencia a los otros elementos descritos. No podía ser de otro modo, porque el Dt-Is nos revela, no los avatares temporales de un pueblo, así sea el elegido, sino el designio de Dios, a través de éste y de la obra de su Siervo, sobre toda la humanidad.

3. La historia deuteronomística

Es la gran historia del pueblo de Dios, que va según opinión hoy comúnmente aceptada⁸⁰, del Deuteronomio a 2 Reyes. No es ciertamente una historia gloriosa. Al contrario, después del cenit que alcanza con los reinados de David (2 Sam 2-1 Re 1) y Salomón (1 Re 2-11), éste ya comprometido por la decadencia (cf. ib. 11, 1-40), desciende paulatinamente de desastre en desastre hasta cul-

Second part of the Book of Isaiah, Supplements to Vetus Testamentum XIV, Leiden, 1967) pp. 36 ss., 97-117, pero aparentemente sin razón.

78. Cf. el comentario de BONNARD, P. E., l.c. pp. 221 s y nota 7 con las dos posibles traducciones de la frase.

79. Es el texto al cual alude Fil 2, 10-11 y que cita Rom 14, 11 (en otro contexto). La misma perspectiva de reconocimiento universal de Yahweh en 45, 13-14 (Egipto, Kus, Seba); 60, 3.6-7.10.16 (texto afín al Dt-Is) etc. En el primer Isaías: 18 7-8; 19, 16-24 (pero son muy posteriores).

80. Cf. supra nota 46 y el estudio de MINETTE DE TILLESSE, J., *M. Noth et la Rédaktionsgeschichte des livres historiques* (Recherches bibliques VIII, 1966, pp. 51-75).

minar con la destrucción de Samaria (2 Re 17,5-6 y las reflexiones sobre el hecho: ib. 7-23) y de Jerusalén (ib. 25,8-21) y la deportación del descendiente de David (ibid.). El tenor general de la historia es tan negativo que ha hecho decir a M. Noth⁸¹, que esa historia aparece allí como "concluida" (*abgeschlossen*), carente de toda perspectiva de futuro. Si sobre esta particular afirmación existe ahora un debate en curso⁸², y se puede discutir libremente de Noth sobre el particular, no es menos cierto que el pecado y sus catastróficos efectos son, desde el punto de vista de Dios un elemento central en esa historia.

Desde el punto de vista teológico, la historia dtr. importa para nuestro estudio por un doble aspecto: por un lado, como ha demostrado bien H. Cazelles⁸³, la monarquía ejerce en Israel una función liberadora, por el otro, el pecado compromete constantemente esa liberación. La función liberadora es a la vez externa e interna: la nación vence sus enemigos y los somete (David tiene un imperio donde hay otros pueblos "oprimidos" 2 Sam 8,1-14), gracias a la acción del rey, quien es también interiormente la garantía de la salvación de todos y particularmente de la protección del débil y del indefenso (2 Sam 12,1-15; 14,1-20; Sal 72). De esta manera, se cumple la voluntad de Dios sobre el pueblo. Pero este idilio, como hemos visto, dura poco y no es además más que un episodio en una larga serie de alternativas de fracasos y de triunfos parciales, que comienza ya en seguida después de las conquistas de Palestina por Josué (Jos 1-12), en el tiempo de los Jueces.

Es en este tiempo que nos queremos detener especialmente porque en la presentación que de él hace el historiador dtr. se advierte claramente la relación que existe entre la infidelidad y la opresión por los pueblos extranjeros, la conversión y la liberación⁸⁴. El relato acerca de la proeza de cada uno de los Jueces llamados grandes está, en efecto, enmarcado por esta interpretación teológica de los hechos (cf. 3,7-11.12-14.30; 4,1-3; 5,31b, etc.), que ha sido previamente expuesta en el gran prólogo interpretativo de lo que es hoy el libro de los jueces (Ju 2,6-3,6)⁸⁵, o al menos en una de sus capas redaccionales. Según esto, la opresión extranjera es siempre un castigo que Yahweh impone a Israel por su

idolatría (cf. ya 2,11.13.17.19, etc.)⁸⁶. Es bueno tener presente esta visión religiosa de la suerte de un pueblo, cuando se quieren leer las situaciones modernas con ayuda de la Biblia: el pecado, además, no es ajeno, sino propio, los opresores aparecen, en cambio, como instrumentos de Yahweh⁸⁷, si bien no se excluye que pequen a su vez. Pero esta última perspectiva no aparece en la historia dtr.⁸⁸

En ésta la liberación incluye típicamente la *penitencia*, es decir, el pecado rechazado. Israel, si quiere que Dios envíe el héroe que lo ha de "salvar" (*yšc*: 2,16-18 y *passim*), ha de volver a él, por el "clamor" (*z'q*: 3,9 y *passim*) con el que a la vez detesta sus pecados y recurre a su auxilio. Entonces Dios interviene en la historia.

Una vez más, entonces, como en el Dt-Is, una reflexión profunda sobre la historia y la suerte de Israel, como la que hace el historiador dtr. en el exilio⁸⁹, descubre en el fondo de esa historia, no un simple juego de causas humanas, por nobles y respetables que ellas fueran, sino el drama de la vocación de Dios y la resistencia a ella, es decir, del pecado. El dtr. no es tierno con su pueblo, incluso presentemente oprimido. Le muestra, en una serie de ejemplos históricos, cómo llegó *por su culpa* a ese extremo y cómo podrá ser liberado si se convierte⁹⁰. Muestra, además, en acto, la posibilidad y la eficacia de esta conversión, en su presentación del libro de los Jueces. Pero ella es esencialmente requerida: sin ella no hay liberación posible. La liberación viene, en efecto, no del Juez de turno, sino en última instancia de Yahweh mismo, que lo "suscita" (*qwm*: 2,16-18; 3,9-15, etc.) y que acompaña y hace

86. La idolatría es el pecado capital de Israel para el historiador dtr. particularmente en el libro de los Reyes, pero también antes (cf. vgr. 1 Sam 7, 3).

87. Esto es típico de los profetas, cf. vgr. Is 7, 20 la "navaja alquilada allende del Río", de Asiria y Jer 50, 23 "el martillo de toda la tierra", de Babilonia.

88. Sí, en cambio, en los profetas, cf. vgr. Is 9, 4; 10, 24-27 etc.

89. Escribe seguramente en Babilonia y no en Palestina (cf. SOGGIN, J. A., *Deuteronomistische Geschichtsauslegung während des babylonischen Exils, Oikonomia*, Hamburg, 1967, pp. 11-17).

90. WOLFF, H. W. ha insistido, en un notable artículo, sobre la importancia del tema de la conversión para el historiador dtr. (*Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes*, ZAW 73, 1961, pp. 171-186). La tesis es, a mi juicio, exagerada, pero hay valores en ella que se pueden rescatar, especialmente para la época de los Jueces.

91. El término "salvar" (*yšc*) en su acepción militar es predilecto del historiador dtr. en el marco del libro de los Jueces y, se lo usa también, en los relatos originales (cf. supra y 2, 16-18; 3, 9.15.31; 6, 14.15.31.36.37; 7, 2.7; 8, 22; 10, 1.12.13.14; 12, 2.3; 13, 5). Sería interesante investigar si tiene el mismo sentido en ambos casos: el historiador dtr. supone, según lo dicho, la salvación del pecado. BJ traduce varias veces por el "libertador" (3, 9.15; 12,2), otras veces por "salvar". Conviene subrayar muy bien el hecho que es el historiador dtr. quien ha dado a los viejos relatos tribales de opresión por el enemigo y liberación de él, el sentido teológico de castigo por el pecado, penitencia y salvación. Los relatos por sí solos son ajenos a esta perspectiva y la salvación de la que en ellos se habla carece de interés para el mensaje bíblico en cuanto tal. De hecho, existen en la Biblia solamente en cuanto forman parte de la obra del historiador dtr.

81. *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien I*, Tübingen, 1957², p. 107.

82. Acerca de él, cf. nuestro estudio *The Aim of the Deuteronomic historian. A reappraisal*, presentado en el Sexto Congreso mundial de Ciencias judías (Jerusalén, 13-20 agosto 1972) y que será publicado en las actas de ese mismo congreso. Defiendo allí que la historia dtr. tiene una perspectiva de futuro, esencialmente vinculada al mesianismo.

83. En su estudio *Libération et salut dans la Bible (Masses Ouvrières)*, oct. 1972, pp. 45-62) esp. 46-49.

84. Es el esquema en cuatro tiempos del libro de los Jueces, notado desde hace tiempo, pero atribuido por M. Noth (l.c. pp. 89-103) al historiador dtr.

85. Este prólogo, en mi opinión, no es uniforme. En él, junto a la mano del historiador dtr. se advierten otras dos manos más.

eficaz su triunfo. El paralelo con el Dt-Is es evidente, donde Yahweh también "suscita" (Is 41,2,25) a Ciro para salvar⁹¹ a Israel, a quien ha perdonado su pecado (40,1-2; cf. supra). La liberación es así un privilegio de Yahweh, a quien mueve para ello la conversión y la penitencia, o su propia misericordia. Es realmente difícil encontrar en esta concepción histórica una base para las teorías modernas de la liberación, si bien la interpretación de los mecanismos de la historia en términos de pecado y perdón es siempre valiosa para intentar una lectura de los hechos que vaya más allá de la superficie de las cosas, o de un primer nivel de análisis de causas. Es la gran lección del historiador dtr., cuya visión necesita ser completada con la transformación del curso de la historia en la definitiva superación del pecado, operada por Jesucristo Nuestro Señor.

4. La interpretación del hecho de Cristo

Es sobre todo la vida pública de Jesús, según notábamos más arriba, la que ha sido objeto de polémica en el debate sobre la liberación⁹². Pero es, en realidad, el mismo hecho de Cristo el que está en cuestión, porque uno es inseparable de la otra. Se discute, en efecto, sobre la *presentación* que los evangelistas hacen del hecho cristiano, si él ha sido o no "despolitizado" por los evangelistas, y ya por Marcos, el primero⁹³. No se puede, entonces, prescindir metodológicamente, de otras presentaciones que de su obra y ministerio contienen testimonios distintos de los Evangelios escritos e independientes de ellos⁹⁴, quizás inclusive anteriores. Esto nos ha de dar acceso a la noción que la primera comunidad cristiana se hacía del hecho de Cristo. Esta ha de ser una primera sección de esta exposición. Luego habrá que examinar los mismos Evangelios sinópticos para concluir con una breve referencia a algunos textos posteriores del NT, de cuyo carácter apolítico nadie duda. La cuestión será siempre si el hecho de Cristo es presentado como una "liberación" y si esa liberación tiene, en todo caso, un tinte político, en una época en la cual la vida del

pueblo judío en Palestina está tan fuertemente solicitada por la actualidad del conflicto entre libertad y dependencia, a raíz de la ocupación romana.

No es el caso de hacer una exposición completa, que excedería, en este estudio, toda proporción. Por otra parte, el tema ha sido ya tratado por otros con suficiente competencia⁹⁵. Quiéramos aquí señalar ciertos datos de la evidencia que la discusión en curso tiende a dejar frecuentemente en la sombra.

a) *La presentación primitiva del ministerio y del hecho de Jesús, según los Hechos*. Los Hechos de los Apóstoles comienzan con un rechazo del mesianismo político. A la pregunta de los presentes: "Señor, es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel?" (1,6)⁹⁶, que no puede tener sino un sentido político, el Señor responde: "A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra" (1,7-8). Cualquiera sea el sentido del "tiempo" y el "momento" (en plural en el original), lo importante aquí es que los discípulos tienen una misión que nada tiene que ver con la situación contemporánea de Palestina, sino que depende del don del Espíritu y se extiende hasta los confines del mundo. Esa misión consiste en ser testigos del Señor, especialmente de su resurrección (cf. 1,22). Esto ya pone la concepción antigua de su propia misión y de su obra, según Lucas, en un plano ajeno y superior al conflicto dominante en la Palestina de entonces.

Lo mismo demuestra la *expresión* de ese testimonio como se la encuentra transmitida (en términos de Lucas, pero sin duda reflejo fiel de la fe de la comunidad) en varios textos de los Hechos⁹⁷. Así ya en 2,32-36 donde Jesús aparece, al final del discurso de Pedro (2,14-36), como depositario de una misión que excede los límites de tiempo y espacio, que lo coloca a la derecha de Dios, lo inunda del Espíritu que él ha de derramar y finalmente lo constituye "Señor (*Kýrios*) y Cristo (*Mesías*)". Todo esto sucede a partir de la resurrección, que muestra así el verdadero sentido del hecho de Jesús. Cuál es, en este contexto, el carácter de su vida mortal? Conforme a la condición que ha sido pedida para el

92. Cf. GUTIERREZ, G., l.c., pp. 302. Solo para memoria cito el alegato de LANSON, A., *Morir por el pueblo...* (Buenos Aires, 1969) convenientemente refutado por RIVAS L. H., en *Criterio* 41 (1969) p. 453.

93. Es, según se sabe, la tesis de BRANDON, S. G. F., *Jesus and the Zealots. A study of the political factor in primitive Christianity*, Manchester 1967, citado por CULLMANN, O., *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, 1970, p. 21, n. 16 p. 24, n. 2; RB 77 (1970) pp. 136-8 (F. Dreyfus).

94. La cuestión de la relación de la cristología de los discursos misioneros de los Hechos con la comunidad cristiana, por una parte, y con Lucas, por la otra, es extremadamente compleja y no se quiere entrar aquí en ella. Pero se puede pensar DUPONT, J., *Les Actes des Apôtres, La Sainte Bible... de Jérusalem*, Paris 1958*, pp. 22 s) que muchos aspectos de esos discursos remontan a la primera época de la comunidad cristiana.

95. Cf. CULLMANN, O., l.c., y antes *The state in the New Testament* (Londres 1957) pp. 8-49. Cf. también el breve estudio de MERKEL, H., *War Jesus ein revolutionär?* en *Bibel und Kirche* (26, 1971) pp. 44-47 que se apoya sobre todo en las obras de HENGEL, M., también SUBILIA, V., *Gesù di fronte a conservazione e rivoluzione* en *Protestantismo* 25, 1970, pp. 225-230. Ya BODD, G. M., *La Bible aujourd'hui*, Tournai-Paris, 1957, pp. 94-95 había dicho lo esencial sobre la cuestión.

96. Cf. también Lc 24,21 con el verbo *lyrousthai*.

97. Para toda esta sección, DUPONT, J., *Les Actes des Apôtres, La Sainte Bible*, Paris, 1958*: las notas en las secciones correspondientes; y el mismo, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres* RB 69 (1962) pp. 37-60.

testimonio apostólico (cf. 1,21-22), el discurso de Pedro incluye también una formulación de esa vida, bajo su aspecto de ministerio público: "Jesús Nazareno" fue un "hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis" (2,22). La vida pública de Jesús es la de un hombre, cuya persona y misión pertenecen a Dios y a su plan (ib. 23) y así están llenos de signos de esa presencia o irrupción de Dios entre vosotros. Es un "profeta", si se quiere⁹⁸, si bien su predicación no es puesta aquí en relieve, pero de su vida solo se retiene el aspecto carismático y maravilloso, sin ninguna referencia a una actividad política de cualquier especie.

Los cuatro restantes discursos "misioneros" de Pedro (3,11-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,54-43) siguen el mismo esquema, aunque sólo el último desarrolla la referencia a su vida terrena; los demás se limitan a proclamar la injusticia de su muerte a manos de las autoridades judías (más que de Pilato, a quien ni siquiera se nombra)⁹⁹, que es la muerte del "Santo" y del "Justo" (cf. Lc 1,38; 4,34; Hech 7,52; 22,14), como él, sin duda, había manifestado ser durante su vida. El quinto discurso, en cambio (10,36-43), dirigido a Cornelio y sus compañeros, paganos, expone otra vez, con mayor abundancia, la concepción que Lucas se hace, a la luz de la tradición primitiva, de lo que había sido la vida de Jesús. Comienza por subrayar nuevamente la absoluta dependencia respecto de Dios, que lo "ungió" con el Espíritu Santo¹⁰⁰ y con "poder" (10,38), como antes (en 2,22) lo había "acreditado": Jesús es, ante todo, un "hombre de Dios" como los profetas del AT (cf. vgr. 1 Re 17,24; 2 Re 1,9.11.13 de Elías; 4,8.21.22.24.27.40; 5,8.15, etc., de Eliseo). Luego viene la descripción de su vida: "(Jesús) pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo porque Dios estaba con él" (Hech 10,38). Nuevamente se alude a los prodigios obrados en la vida de Jesús en bien del prójimo, y particularmente a su acción contra el Diablo, o sea, a sus exorcismos (cf. Lc 4, 33-37.41; 8,26-39; 9,37.43.49; 11,14-22; cf. ib. 24-26; 13,16). Esto pone ya toda su misión terrena en un plano trascendente: la lucha del Señor no había sido, en la memoria de la comunidad, contra las potencias de este mundo, ni directa ni indirectamente (por medio de aquellos que se levantaban contra ellas), sino contra lo que San Pablo llamará (Ef 6,12; Col 1,16) los "principados", las "potestades", los "dominadores" de este mundo tenebroso" y que el mismo Lucas había llamado en su Evangelio (22,53) el "poder de las tinieblas". Son sus víctimas los que son

llamados "oprimidos" *katadynasténoménoi*). Es, en virtud de esta conciencia de la comunidad primitiva acerca del plano trascendente en el cual se realiza la vida y la muerte del Señor que los tres Evangelios sinópticos comienzan el relato del ministerio público por la escena de la triple tentación (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4, 1-13)¹⁰¹: la tradición original más antigua presentaba el hecho del Señor, en el marco de la historia de la salvación, como un enfrentamiento con el poder personificado del mal, el mismo que al principio del mundo (cf. Gen 3) había vencido al hombre¹⁰². Pero todo esto había sido muy real, por eso Lucas insiste en situarlo en su marco histórico y geográfico, igual que en su Evangelio (cf. Lc 3,1-2): "lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea"¹⁰³ (Hech 10,37); "todo lo que (Jesús) hizo en la región de los judíos y en Jerusalén" (ib. 39), se resume en esta lucha, de la cual la resurrección es la victoria y el sello (ib. 40-41)¹⁰⁴. Semejante interpretación de la actividad terrena de Jesús no deja lugar para ninguna actividad política, o siquiera una incidencia política inmediata de su misión. En esta perspectiva, su muerte es solamente efecto de la maldad humana y del "poder de las tinieblas" (Lc 22,53). Es, sin duda, la perspectiva en la cual hay que situarse para apreciar la concepción que la primera comunidad tiene de la vida de Jesús. Esto se confirma si se atiende a la notable afirmación kerigmática pre-paulina que se encuentra en la primera carta a los Corintios (15,3): "Porque os transmito, en primer lugar lo que a mí vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras"¹⁰⁵.

b) *El problema de los Evangelios*. Se puede responder que estas formulaciones y otras semejantes responden ya a preocupaciones teológicas y no reflejan la verdadera realidad de la vida de Cristo, que habría sido política o comprometida en la política. Metodológicamente, sin embargo, esta no es una respuesta seria, porque, primero, no hay presentación ninguna de la vida de Cristo que no sea, o pueda no ser, teológica, y segundo, no se com-

101. Sobre estos textos se volverá más adelante.

102. Si en esta presentación de la tradición hay además influencia de la literatura religiosa intertestamentaria, como de los manuscritos de Qumrán, no interesa por el momento.

103. Es el esquema del Evangelio de Lucas, según se admite comúnmente.

104. Cf. todavía para la interpretación de la vida y la muerte del Señor el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hech 13, 27-28): "sin hallar en él ningún motivo de muerte, pidieron a Pilato que lo hiciera morir" (ib. así "los habitantes de Jerusalén y sus jefes cumplieron, sin saberlo, las Escrituras de los profetas que se leen cada sábado").

105. Sobre este texto y las dificultades que plantea respecto de las formulaciones de Lucas, cf. *The Jerome Biblical Commentary*, Londres, 1970, vol. II, pp. 173-4 y la bibliografía allí citada. En el mismo sentido, se puede citar el cántico también pre-paulino de Fil 2, 6-11, que caracteriza la vida y la muerte de Jesús como un acto de obediencia hacia el Padre (*ypakoé*); cf. en una formulación más tardía, Hebr 5, 7-9.

98. Cf. vgr. del mismo Lucas: 24, 18 "profeta poderoso en obras y palabras".

99. Salvo en 4, 27, pero el contexto es diferente.

100. Lo cual alude especialmente al bautismo (Lc 3, 21-22; cf. Jn 10,36 y la referencia implícita a Is 61, 1, explícitamente citado en Lc 4, 18).

prende cómo se puede tener acceso a esa realidad si no es a través de formulaciones como éstas, que son ellas mismas muy antiguas o dependen de otras que lo son. Los Evangelios no escapan a esta doble observación. No obstante, habrá que interrogarlos igualmente a fin de descubrir qué presentación nos brindan de la vida y la muerte de Jesús bajo el aspecto dicho. Repitamos que no es nuestra intención hacer un estudio completo, sino señalar aquellos puntos que en nuestra opinión necesitan ser tenidos en cuenta en el examen del asunto¹⁰⁶.

1º Es claro que la pintura que los cuatro evangelistas hacen de la vida de Jesús supone una transformación total del hombre y en ese sentido, una "liberación". El Señor, es verdad, comienza por llamar a la "conversión" (Mc 1,15; Mt 4,17; cf. Lc 13,3), lo cual pone el acento en lo interior y en el cambio de la actitud íntima y personal de cada uno. Pero esta conversión interior ha de producir frutos muy visibles, como se ve en las dos versiones del Sermón de la Montaña (Mt 5-7; Lc 6,20-49). Además el Señor no se limita a una predicación de conversión en vista de la proximidad del reino, sino que anticipa el establecimiento de ese reino mediante el remedio de las enfermedades corporales, de los defectos físicos, de las carencias¹⁰⁷, de la posesión diabólica con todas sus consecuencias, y de la misma muerte. En esto los cuatro evangelistas están de acuerdo y su testimonio coincide con el de los discursos misioneros de los Hechos arriba citados. Jesús introduce un nuevo orden en el mundo, por el cual los hombres, mediante la fe, superan las servidumbres múltiples a las cuales están desde siempre sometidos. Muestra así cuál es la verdadera finalidad de su misión: no es solamente convertir interiormente al hombre sino restaurarlo en un nuevo estado que de hecho, dirá San Pablo, es el original en el que fuera creado (cf. Ef 4,23-24; Col 4,10 y la idea de la nueva creación: Gal 6,15; 2 Cor 5,17). Se da en él un nuevo comienzo que abarca la totalidad del universo, y el hecho de que algunos de sus milagros hayan sido hechos por motivos ocasionales de uno u otro tipo¹⁰⁸ no debe oscurecer esta orientación fundamental: con él el reino se instala ya en las aldeas, campos y ciudades de la Palestina del primer siglo (cf. Lc 11,20).

Es importante, sin embargo, advertir que, si bien el Señor cura las enfermedades (Mc 5,30; Lc 5,17; 6,19) y arroja los demonios (Lc 4,36), por su poder (*dynamis*) y autoridad (*exousia*), en

cuanto Mesías Hijo de Dios, la tradición evangélica tiene conciencia de que su victoria sobre el mal que aliena al hombre se obtiene principalmente participando su suerte, es decir, sufriendo él mismo nuestros males o sus efectos. El Mesías que él es "tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades" (Mt 8,17). Al concluir él solo, con esta frase, cita de Is 53,4, una síntesis de las curaciones y los exorcismos del Señor, Mateo ha querido hacer ver que el Señor remedia nuestros males como el Siervo que se los apropia al expiar nuestros pecados. La cita de Isaías se encuentra, en efecto, en el cuarto cántico del Siervo de Yahweh (52, 13-53,12) y al referirla, el evangelista refiere, conforme a la costumbre de entonces todo el contexto¹⁰⁹. Jesús, entonces, propiamente no entabla una lucha contra los males alienantes sino que realmente los supera con su muerte de Siervo. Esta introduce la liberación definitiva, anticipada en su vida. He ahí por qué su resurrección es la "primacía" de la nuestra (1 Cor 15,20-22).

2º De esta manera, la luz que los Evangelios proyectan sobre la misión "liberadora" del Señor es enteramente apolítica. Ella no se realiza mediante una lucha con los poderes de este mundo sobre el mismo plano, sino en otro orden que los pone, es verdad, más radicalmente en cuestión. Lo mismo vale del anuncio a los "pobres" típico del Evangelio de San Lucas (cf. 4,18). Es claro que tienen la predilección del Señor, según la tradición del AT, particularmente de los Salmos (9,10.19; 10,2.14; 22,25.34.7; 49,3; 68, 11; 72,2.4.12.13, etc.)¹¹⁰. Pero la categoría no es ante todo sociológica, ni asociada con una clase particular, como se ve ya por el sentido que el texto de Isaías 61,1-2 adquiere en el uso de Lucas: los "ciegos" no son necesariamente los que no ven, ni los "cecutivos" los que están en la cárcel¹¹¹. Es la interpretación de los "pobres" ya en el AT (cf. Sof 2,12 "el pueblo pobre") y será la de Mt 5,3 ("pobres de espíritu"). Son simplemente los hombres, en cuanto ajenos al reino, y por consiguiente en su condición de miseria pero abiertos a Dios. Como esta condición de miseria sobresale en los realmente desprovistos, de éstos se habla, sin ninguna duda, y si se quiere, en primer término, pero en cuánto destituidos de apoyo terreno dependen más de Dios. La "buena nueva", además, que allí se les anuncia no es cualquier mensaje de liberación social y política, sino el hecho de que el reino ha venido en la

109. Cf. vgr. BROWN, R. E., l.c., p. 124; también *The Gospel according to John*, XIII-XXI (*The Anchor Bible* 30, Garden City N. Y., 1970) p. 955.

110. Cf. también en los profetas Sof 2, 12; y en los sapienciales Pr 19, 1 etc.

111. La cita de Lc 4, 18-19 está compuesta de Is 61, 1-2 y 58, 6 ("dar la libertad a los quebrantados"). La referencia a los "ciegos" no está en el TM y viene de la versión de los LXX. Es una adición, en el espíritu de Is 6, 9-10; 42, 18-19, que demuestra cómo se entendía el pasaje en el judaísmo. Lucas ha mantenido la interpretación. Esto no significa que los ciegos físicos no estuvieran también incluidos, como naturalmente los pobres reales (cf. 7,22).

106. Lo esencial ha sido expuesto vgr. por CULLMANN, O., *Jésus et les révolutions de son temps*, pp. 19-28.

107. Como el hambre: Mc 6,30-44; Mt 14, 13-21; Lc 9, 10-17; Jn 6, 1-14; y también Mc 8, 1-10; Mt 15, 32-39; el peligro en el mar: Mc 4, 35-41; Mt. 8, 23-27; Lc 8, 22-25. El resumen de la misión del Señor en Mt. 11, 5; Lc 7, 22 incluye todos estos hechos.

108. La compasión: Mc 8, 2; la amistad: Jn 11, 33-36 etc.

persona de Jesús (4,21), al cual ellos también son invitados. Es el reino cuya venida se demuestra, según decíamos más arriba, por la curación de los enfermos, la expulsión de los demonios, la resurrección de los muertos y la misma evangelización de los pobres (Lc 7,22; cf. 11,20). Dicho de otro modo, el anuncio a los pobres no es político sino *mesianico*, en el sentido que el Evangelio da a esta expresión, al cual ya aludíamos. Por esto también, el Señor no transforma directamente durante su misión, la situación sociológica de nadie, aunque remedia muchos males humanos, sino que crea las condiciones necesarias para que después, en la comunidad cristiana primitiva, no hubiera "ningún necesitado" (Hech 5,34). Pero esto no es, una vez más, una directa transformación del orden social vigente sino una anticipación del reino.

3º Las relaciones del Señor con el conflicto político entonces vigente en Palestina, ocupada por los romanos y privada de su independencia, al menos parcialmente¹¹², se caracterizan por el mismo distanciamiento. Es relativamente fácil probar que no ignoraba a los zelotes, que mantenía algún contacto con ellos, y que ciertos actos suyos pudieron ser interpretados, por quien no sabía leerlos a su verdadera luz, como favoreciendo sus prácticas¹¹³. Es también verdad que es condenado por una combinación de los poderosos, judíos y gentiles, temerosos, cada uno a su modo, de que la obra y la persona del Señor pusiera en peligro su respectiva posición (cf. Jn 11,48; 19,12)¹¹⁴. Se lo condena, por consiguiente, como a un blasfemo y un agitador público. Los motivos religiosos y políticos están inextricablemente mezclados¹¹⁵. Pero el relato evangélico deja ver bien a las claras que la acusación de los "judíos" es un pretexto (cf. Lc 23,2) y que los motivos para suprimirlo son de otro orden. Su confesión de mesianidad ante Caifás o el Sanhedrín (Mc 14,61-62; Mt 26,63-64; Lc 22,67-70) y ante Pilato (Mc 15,2; Mt 27,11; Lc 23,3; Jn 18,37) es lo suficientemente cuidadosa como para que no quede duda en qué sentido la entiende. De ahí que los primeros se escandalicen por la blasfemia, y el segundo procure inmediatamente salvarle (cf. Jn 18,38). Es, por lo demás, lo que hizo durante toda su vida pública, tratando de que la mesianidad no fuera abiertamente proclamada porque podía ser

malentendida (Mc 1,25.34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26-30; 9,6¹¹⁶; Mt 9,30), y evitando que se le tratara como a rey (Jn 6,15). Tiene así conciencia del conflicto político vigente y evita ser envuelto en él. Va en ello precisamente la recta inteligencia de su misión.

Por la misma razón, sin duda, no teme hacer gestos que, al revés, lo comprometan negativamente ante la facción revolucionaria. Si tenía entre sus discípulos un zelote, como muchos creen¹¹⁷, tenía también un "publicano", es decir un recaudador de impuestos por cuenta de la potencia ocupante, a quien especialmente llama, y el relato de la vocación (Mc 2,14; Mt 9,9; Lc 5,27-28) queda consignado en los sinópticos. Con esta ocasión se recuerda que "comía" con esa clase de gente (Mc 2,15-17; Mt 9,10-13; Lc 5,29-32). No teme curar al esclavo de un centurión (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10 aquí con intervención de judíos; Jn 4,46-54). Aconseja pagar el tributo al César, piedra de toque de la resistencia, pero mostrando a la vez que Dios está por encima de él y que se le debe obediencia absoluta (Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26), frase que los cristianos deben haber retenido tenazmente cuando las persecuciones imperiales comenzaron y que está claramente reflejada en la enseñanza de Pablo (Rom 13,1-7¹¹⁸; 1 Tim 2,1-2; Tit 3,1) y de Pedro (1 Pe 2,13-15). El Señor no quiere, al responder así, intervenir en el conflicto público terreno de entonces, como se niega a intervenir en el problema privado de la división de la herencia (Lc 12,13)¹¹⁹.

4º Esta interpretación de la vida y la obra del Señor es confirmada e iluminada a su vez por la versión que Mateo (4,1-11) y Lucas (4,1-13) dan de las tentaciones del Señor¹²⁰. Las tres tentaciones (evidentemente un esquema literario tripartito) se refieren a lo mismo, un mesianismo triunfal. El "Hijo de Dios" que convirtiera las piedras en panes, que se arrojara del pináculo del Templo para ser sostenido por los ángeles, que recibiera en don del diablo todos los reinos de este mundo¹²¹ con su poder y su gloria, sería el mesías *político*, que simplemente habría obtenido su victoria y realizado su misión con la ayuda del diablo, en lugar

116. Se supone aquí que el "secreto mesianico" no es un invento de Marcos.

117. Cf. CULLMANN, O., l.c., pp. 20-22. Quizás dos o tres, según él.

118. Aquí el tema del impuesto en 6-7.

119. Esta ocasión le sirve para hacer una instrucción sobre el peligro de la codicia y la vanidad de las riquezas, como la otra le sirve para hablar del absoluto de Dios.

120. Cf. el importante artículo de DUPONT, J., *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*, RB 73 (1966) pp. 30-76 con una conclusión muy matizada acerca de la historicidad (ib. pp. 73-76). Sobre lo que correspondería en Juan a las tentaciones, cf. BROWN, R. E., *The Gospel according to John*, I-XII, p. 308. También CULLMANN, O., l.c. pp. 56 s.

121. Es de notar que según Lucas (4, 6), pertenecen al diablo y él "los da a quien quiere" cf. CULLMANN, O., *The State in the New Testament* p. 73, que cita a este propósito a Apoc 13.

112. Herodes Antipas, en efecto, gobernaba la tetraquía de Galilea y otras pequeñas secciones su hermano Felipe y Lisanías (Lc 3, 1), pero por la gracia del emperador romano.

113. Como la purificación del Templo (Mc 11, 15-19; Mt 21, 12-13; Lc 19, 45-46; Jn 2, 13-22) y la entrada en Jerusalén (Mc 11, 1-11; Mt 21, 1-11; Lc 19, 28-38; Jn 12, 12-16). Así vgr. CULLMANN, O., l.c., p. 22,33. Pero ambos hechos son signos mesianicos (cf. la cita de Zac 9,9 en Jn 12, 15).

114. Cf. BROWN, R. E., l.c. pp. 791-802.

115. La cuestión del proceso del Señor, su desarrollo y sus móviles es extremadamente compleja y no puede ser tratada aquí. Lo que decimos en el texto intenta reflejar la complejidad de los hechos (cf. BROWN, R. E., *ubi supra* con la bibliografía).

de hacerlo por la vía directa. Las dos cosas, además, no se oponen tanto en la mente de los evangelistas, porque es sin duda el diablo que inspira a los candidatos a mesías esta manera terrena, guerrera y revolucionaria de realizar el plan de Dios. No así Jesús. El resiste a las tentaciones diabólicas y, en el mismo sentido, rechaza a Pedro cuando éste se opone a que siga el camino del sufrimiento, después del primer anuncio de la pasión (cf. Mc 8,31-33; Mt 16, 21-23). Pedro es para él aquí "Satan", es decir, el diablo ¹²².

La razón es que Jesús ha elegido otra vía para llevar a cabo su obra mesiánica y seguir su vocación de Mesías. La proximidad entre el relato de las tentaciones y el del bautismo es aquí un argumento importante. En este último relato (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22) el Señor no sólo ha recibido el Espíritu que en adelante ha de gobernar toda su vida (cf. Mt 4,1; Lc 4,1) sino que además ha sido proclamado "Siervo de Yahweh" con el uso del texto Is 42,1 puesto en boca de Dios. El mesías del cual se trata, el "Hijo de Dios" (cf. Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22), es el Siervo sufriente de Isaías que ha de tomar sobre sí nuestros sufrimientos y sobrellevar nuestros dolores (cf. Is 53,4), que ha de "darse a sí mismo en expiación" (ib. 10), y que así, y sólo así "traerá nuestra paz" (ib. 5), "nuestra curación" (ib.), "verá su descendencia" (ib. 10) y "justificará a muchos" (ib. 11). La condición es que él "indefenso se entregue a la muerte" (ib. 12). La cita de Is 42,1 introduce en la escena todo el contexto: el Siervo es el que salva por su propia entrega.

Junto a esto (en Lucas - separado por la genealogía: 3,23-38) el relato de las tentaciones adquiere su verdadero sentido, como la otra hoja de un díptico. El mesías que Jesús se niega a ser pone de relieve aquel que ha aceptado ser: el que ha de "liberar" los hombres (los "pobres" en primer lugar, según Lucas) no por la acción política, que tendría aquí algo de diabólico, sino por la propia muerte, ofrecida como "rescate" o "redención" (*lytrôn*) por muchos (Mc 11,45; Mt 20,28) ¹²³. La distancia de todo tipo de "ze-lotismo" es total.

5º Todo esto no sea dicho para negar que Jesús, con su palabra y con su acción, pone en cuestión todos los poderes políticos, sociales y económicos, de este mundo. Lo contrario es verdad. En este sentido su vida, como su muerte y su resurrección, tiene una

incidencia directa sobre el ámbito normal de toda la existencia humana. Ricos y reyes, sacerdotes y militares, todos son relativizados por su venida. Las categorías de este mundo no son iguales después que antes. Pero esto no significa que el Señor trastornara de sí el orden religioso, político, social y económico existente en Palestina en su tiempo, ni ningún otro. Los apóstoles siguen frecuentando el Templo (Hech 3,1; 22,26), si bien Esteban lo critica (ib. 7,48-50), pero con un texto de Isaías (66,1-2); no rechazan el sacerdocio judío, al menos hasta que la carta de los hebreos lo declara superado. Se someten a la autoridad constituida (Rom 13, 1-7; 1. Pe 2,13-15). No consideran que la comunidad de bienes en la comunidad primitiva de Jerusalén (Hech 4,34-35) es un ejemplo a seguir por los contemporáneos en el mundo judío o pagano de entonces. Cuando el conflicto político-religioso se vuelve agudo, los cristianos convertidos del judaísmo no toman parte en el levantamiento y se retiran a Transjordania ¹²⁴, mientras la carta a los hebreos explica que poseen una Jerusalén distinta, la cual no puede ser destruida (cf. 11,10.14-16; 12,22). En suma, todos los cristianos son en este mundo "extranjeros y forasteros" (1. Pe 2,11 *pároikoi kai parepidémoi*; cita del Salmo 39,13), ya que su "aparición" pasa" (1. Cor 7,31).

c) La formulación de la obra de Cristo en otros textos (posteriores) del NT. Esta sección no tiene que ser extensa. Por una parte, el tema ha sido tratado ya más arriba, a propósito del vocabulario de la liberación; por la otra nadie duda de que estas formulaciones son totalmente apolíticas. Convendrá solamente notar que no pocas de ellas son anteriores a la redacción de los Evangelios sinópticos y comprobar que sitúan la obra del Señor, coherentemente con lo que hemos visto hasta ahora, en el plano de la lucha contra el diablo, de la destrucción del pecado y de la victoria sobre la muerte, sin omitir, por consiguiente, la referencia corporal y mundana de este triunfo. Los textos más característicos se hallan en San Pablo y en San Juan y a ellos nos vamos a limitar, sin tampoco mencionarlos todos.

De San Pablo elegimos aquellos textos que identifican la "redención" operada por el Señor (*apolytrôsis*) con la remisión de los pecados: Ef 1,7; Col 1,14 ¹²⁵. La importancia de estos textos reside en el hecho que la obra de Cristo es caracterizada por la dimisión o la liquidación (*áfesis*) de los delitos o faltas de los pecados

122. El episodio ha sido omitido por Lc. pero cf. 22, 31.

123. Se omite el *lógon*, pero tiene la instrucción sobre el servicio en la comunidad en el contexto de la Cena (22, 24-27). Suponemos aquí que la identificación de Jesús con el Siervo sufriente viene de él mismo y no, en primer término, de la comunidad cristiana. La cuestión es discutida pero la respuesta afirmativa está sólidamente apoyada: cf. vgr. LEON-DUFOUR X. artículo "Pasión". *Supplément du Dictionnaire de la Bible* 6 (1960), col. 1482-3; *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, pp. 437 s: "très nombreux sont ceux qui pensent que Jésus lui-même a interprété son existence en fonction de la Prophétie du Serviteur et du Juste souffrant".

124. Cf. Mc 13, 14; Mt. 24, 16; Lc 20, 23-24 y el testimonio de Eusebio (Hist. Ecl. III, V, 3; ed. de Emile Grapin, Paris, 1905, t. I, p. 236-7).

125. Sobre estos textos, cf. los comentarios habituales, vgr. BENOIT, P., O. *Les épîtres de la captivité* (*La Sainte Bible*, Paris, 1959 *), p. 86; HUBY, J., *Saint Paul. Les épîtres de la captivité* (*Verbum Salutis VIII* Paris 1947) pp. 32, 162. Es posible que las secciones a las cuales estos textos pertenecen sean himnos litúrgicos paulinos, (cf. *The Jerome Biblical Commentary*, vol. II, pp. 336, para Col. 1, 13-2,3).

(Col). El término griego es el que se usa para el perdón de las deudas o de las ofensas (Mc 11,25; Mt 18,23 etc.). Aquí equivaldría a "liberación" (cf. Lc 4,19 en la cita de Is 58,6). La liberación que el Señor aporta es la del pecado. El derramamiento de su sangre en la cruz (Ef 1,7; Col 1,20) ha tenido ese efecto. Esto toca a las raíces mismas de la existencia, más allá de todos los avatares cotidianos. Es indudable, sin embargo, que incide sobre ellos, puesto que esperamos la "redención" (también *apolytrōsis*) de nuestro cuerpo (Rom 8,23). Pero la perspectiva es escatológica (cf. Ef 1,14¹²⁶). La liberación de los efectos del pecado: la debilidad del cuerpo y la muerte, la esperamos para el fin (cf. 1 Cor 15, 54-55 con la cita de Is 25,8; Os 13,14). Esto no excluye que la acción se vaya realizando a lo largo de la historia pero de una manera siempre incompleta y relativa. Una vez más, el problema político concreto desaparece del horizonte, sea el de la Palestina del tiempo de Jesús, sea cualquier otro.

En cuanto a Juan (o la literatura joánica), es interesante comprobar que, en la primera carta, su concepción de la misión del Hijo de Dios comprende al *diablo* (1 Jn 3,8¹²⁷): él "apareció", en efecto "para deshacer (*lyein*) las obras del diablo". Estas son ante todo los "pecados", de los cuales se habla en el contexto (cf. 3, 5-9). La obra del Señor consiste en "atar al fuerte" (Mc 3,27; Mt 12, 29; Lc 11,22¹²⁸) para poder "saquear su casa" (Mc ib.). Se realiza así en el plano trascendente, en el cual se juega el verdadero destino de las realidades humanas desde Gen 3. Es el verdadero contenido de la historia de salvación. La vida de Jesús, "aparecido" en la tierra, se refiere a esto y no tiene otro sentido. La tradición y la reflexión cristiana primitivas, en ninguna de las tradiciones que conocemos la ha relacionado con ningún acontecer político de entonces ni de después, sino en cuanto también allí, y quizás principalmente allí (cf. supra), domina la obra del diablo (cf. también 1 Jn 5,19). El mundo, el diablo, el hombre pecador, son los horizontes de la obra de Cristo según San Juan (o la literatura joánica; cf. 1 Jn 5,4, etc.). El resto se esfuma.

IV. ALGUNAS CONCLUSIONES

Al final se comprueba nuevamente lo que decíamos al principio: el uso actual de la palabra "liberación", incluso en teología,

126. Con la explicación de LYONNET, S., l.c., p. 33, 61-64.

127. Sobre este texto, cf. SCHNACKENBURG, R. *Die Johannesbriefe* (Herders theologischer Kommentar zum NT, XIII, 3, Friburgo 1953) p. 168.

128. Aquí "vencer" el "más fuerte que él". En los tres casos se trata de Beelzebub, es decir, del diablo. Es posible que el texto de 1 Jn refleje una alusión a este texto de la tradición evangélica.

no viene de la Biblia. Sea ésta, entonces, nuestra primera *conclusión*. El término "liberación" y la terminología correspondiente no son centrales en la Biblia para designar la obra de Dios respecto de los hombres, y en todo caso no significan allí lo que hoy esa familia de términos habitualmente significa. Esto no es de sí una razón para no usarlo, incluso en teología, supuesto que es perfectamente posible una *actualización* del lenguaje bíblico a una manera o un estilo de expresión que sea más accesible a nuestros contemporáneos. Pero se debe tener claramente presente *dos cosas*, y ésta será nuestra *segunda* conclusión. *Primero*, que la Biblia utiliza otras expresiones para designar la obra de Dios y la de Cristo y que estas expresiones contienen un significado que no debe ser evacuado cuando se las traspone al vocabulario de la liberación. *Segundo*, y más importante todavía, no se debe perder nunca de vista el *contenido* que la Biblia da a la liberación de la cual en ella es cuestión (de una manera o de otra), y que no es ciertamente el que implica el uso habitual, generalmente político y económico del término. Se puede exponer esto de varios modos, como hemos hecho a lo largo de este artículo; aquí solamente señalaremos tres, a manera de resumen.

En *primer* lugar, en la Biblia, el autor de la liberación es Dios o Cristo, nadie más. Se puede, si se quiere, decir que el hombre *coopera* en tal liberación (como es el caso de Moisés y Aarón en el Exodo) pero no se debe oscurecer la afirmación típicamente bíblica de la absoluta gratuidad y transcendencia de la obra divina.

En *segundo* lugar, en cuanto al *modo* de la liberación, se debe decir que, en la Biblia, ella es en última instancia realizada por la muerte y la resurrección del Señor, es decir, por su Pascua, en la reinterpretación que el NT da del Exodo y la primera Pascua (cf. vgr. 1 Cor 5,7). Otro modo de liberación no se conoce, al menos en una lectura total de la Escritura (c. también Jn 13,1: el *paso* al Padre).

En *tercer* lugar, el *contenido* de la liberación es la reconstitución de la condición humana en su situación original. De nuevo, una afirmación semejante supone una lectura de la Biblia en toda su dimensión, y no solamente del AT, o (peor todavía) de algún texto dentro de él, para más, separado de su contexto y mal interpretado. Esto es lo que se significa con la frase que hemos comentado recién donde se identifica la "redención" con la "remisión de los pecados".

Se puede preguntar todavía si este contenido es *exclusivo*, o si la liberación bíblica (en el caso de que se elija esta terminología) se desentiende de todo el resto de la situación o condición humana. Nuestro análisis responde, creemos, también suficientemente a esta cuestión, de manera que podemos aquí formular nuestra *tercera* conclusión.

La Biblia no se desentiende para nada de la condición humana, sino que la toma en su sentido más profundo. Por eso del Exodo se pasa al Deutero-Isaías y de éste a Jesucristo, pasando por la historia deuteronomística. Las liberaciones parciales, ellas mismas ya vistas en una perspectiva más completa, ante todo religiosa, y por eso relativizadas, son vistas como una etapa y figura de la liberación total. No se trata, repitamos, de sacrificar lo transitorio a lo definitivo, lo momentáneo a lo permanente, la figura a la substancia. Pero subsiste que es *toda* la condición humana que interesa a la Biblia y que es ella, en su totalidad, el mundo incluido, que aspira a su restauración (cf. Rom 8,19-23). Si esta es una esperanza escatológica, como hemos subrayado y no unida a ninguna realización de este mundo, ello no significa que no se deba trabajar aquí y ahora, en todos los planos de la existencia humana, y no solamente en el político, para borrar los efectos del pecado y hacer llegar la redención obrada por el Señor a sus últimas consecuencias. El hecho, sin embargo, de que no pueda ser perfecta hasta el fin de la historia, relativiza en una cierta medida nuestros conatos humanos, como lo relativiza también el hecho de que la verdadera suerte del hombre se juega en otro plano. Por eso deben coexistir en el cristiano las dos actitudes simultáneas, no yuxtapuestas sino mutuamente implicadas: el interés vehemente por el devenir del mundo y la superación constante de la esperanza terrenal, el amor del mundo y su desprecio. La actitud del cristiano es una actitud *compleja*, como la de Cristo frente a los problemas de su tiempo¹²⁹. "Están" en este mundo, sin "ser" de él (cf. Jn 17,11.14.16).

Un ejemplo de esta actitud compleja y doble es, en el NT, la reacción de los apóstoles ante la esclavitud. Pablo sabe que ésta ha sido superada en Cristo, según dice expresamente en Gal 3,28 y supone en Flm 16, al decirle a éste que reciba a Onésimo "como un hermano querido" y como a él mismo (ib. 17) sugiriéndole quizás a la vez ponerlo en libertad (14). Pero ni él (1 Cor 7,17-24; Ef 6,5-9; Col 3,22-4,1; 1 Tim 6,1-2), ni Pedro (1 Pe 2,18-25), tienen la menor intención de promover la liberación inmediata de todos los esclavos y el fin de la institución correspondiente, como había pretendido hacerlo, por ejemplo, Espartaco poco antes. Al contrario, les aconsejan la sumisión y el buen servicio, aunque los amos sean "severos" o "duros" (*skoltoi*: 1 Pe 2, 18). De esta manera, se imita a Cristo, el Siervo de Dios (ib. 21-25) con las citas de Is 53,4.7.9.12) que nos salvó por obediencia. Esta actitud puede hoy parecer extraña o "alienante"; no por eso corresponde ignorarla o despreciarla. Se trata más bien de interpretarla. Hasta esa condición injusta es, a los ojos de los apóstoles, relativa, por referencia a la "libertad" que Cristo trae (cf. 1 Cor 7,22), y en todo

caso, no ha llegado el momento de transformar la sociedad pagana, en cuanto tal. Si los apóstoles sabían que algún día vendría en el que no habría más esclavos y la conciencia colectiva no toleraría esta forma de opresión (al menos en sus aspectos más crudos) no podemos adivinar. Pero es un hecho que, conscientes de la verdadera igualdad de esclavo y amo, no predicaron la rebelión. La misma insistencia con que el tema de la sumisión aparece en la literatura apostólica hace pensar que había una tentación, sea en la sociedad civil, sea en la comunidad cristiana, de acabar con la esclavitud. Los apóstoles se habrían opuesto a ella. Es una forma de "liberación", o una consecuencia de la "liberación" operada por Cristo, con la cual conscientemente se la vincula (cf. 1 Cor 7, 17-24), que todavía no se aplica. Hay quizás en esto un juicio implícito sobre la oportunidad de semejante transformación, pero hay también la conciencia de que todo no se juega en eso. Hoy, por consiguiente, cuando abrazamos, en virtud de nuestra conciencia, la actitud opuesta, sepamos reconocer las limitaciones de nuestro compromiso y la verdad de que tampoco todo se juega en eso. La salvación en Cristo tiene una dimensión más amplia y "trascendente", por mucho que la palabra suene a evasión. Los apóstoles podrían ser igualmente acusados de ella, como de "mantener" y "apoyar" las "estructuras injustas"¹³⁰.

Según lo dicho, no se podría encontrar en la Biblia la justificación para la "cristianización" de un cierto tipo de "liberación"¹³¹. Más bien ocurriría lo contrario: el análisis bíblico realizado llevaría, como decíamos al principio, a una *depuración* de esa noción, lo cual acabaría por hacer de ella una *noción diferente* de la que actualmente se usa en el lenguaje político. Sea ésta nuestra *cuarta* y última *conclusión*.

Nos parece que, solamente a ese precio, se puede seriamente hablar de una "teología de la liberación".

130. Cf. VICENTINI, J. L., *La esclavitud según la carta a Filemón*, Revista Bíblica 32 (1971), pp. 43-54, esp. 49 ss.

131. Quedaría por estudiar aquí la cuestión del precepto del amor del prójimo y sus implicaciones, pero ello excedería del marco de este estudio.

129. Cf. CULLMANN, O., *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, pp. 25 s.

2. CONSIDERACIONES GENERALES EN TORNO A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Mons. Roberto M. Roxo

INTRODUCCION

1. La liberación aparece en la historia de la salvación como una forma concreta de la acción salvífica de Dios. Liberación de Egipto, de la esclavitud, de la muerte, de las enfermedades, del hambre, de la sed, etc., constituyen "maravillas" de Dios que Cristo recapitula en profundidad definitiva. Como por instinto de fe, el cristiano sabe que tiene el derecho de pedir a Dios Padre toda y cualquier clase de liberación. Justifícase pues, el tema de la liberación como tema central de la fe, como uno de los grandes "modos" o formas de redención, al decir de los escolásticos.

2. Una verdadera teología de la liberación pide la superación de aquellos esquemas fijos, heredados de la teología medieval, en que natural, sobrenatural, humano-teológico, temporal-eterno, trascendente-inmanente son considerados elementos yuxtapuestos y casi antagónicos; en que la historia de la salvación está separada de la historia universal y la misión de la Iglesia considerada como una alienación frente a la realidad del mundo. La teología de la liberación supone un volver a las fuentes de la teología global, en la fe revelada de un Cristo "Señor" que realiza en el interior de la historia el designio salvífico del Padre.

3. El tema teológico de la liberación asume hoy importancia decisiva, sobre todo a partir de dos causas: la primera es el redescubrimiento de la historia como una evolución y crecimiento en los que el hombre es sujeto activo y responsable; tal la conciencia histórica iniciada en el renacimiento y que Hegel absolutizó, fundiendo subjetividad y objetividad históricas. Pero antes de él, el hombre moderno se acostumbró a comparar el presente, no con un "pasado glorioso", o con una "orden rígidamente establecida", sino con una "utopía", o modelo ideal de futuro posible y mejor, capaz de ser construido por el hombre. La filosofía de la historia,

provocó la teología de la historia, dentro de la cual la liberación es un tema apasionante.

4. La segunda causa, mucho más reciente, fue la conciencia de que la misión de la Iglesia continúa en el tiempo y en el espacio la redención de Cristo. La distinción entre redención "objetiva" y "subjetiva" fue atenuada en favor de una visión realista de la edificación del misterio global de Cristo en la historia humana. Fue fácil insertar en esta conciencia la preocupación misionera por los pueblos sojuzgados por innumerables opresiones pecaminosas y de los aún no "redimidos". La liberación surge entonces como un primer paso misionero necesario. Teología política, teología de las realidades terrestres, teología de la historia, teología de la esperanza, teología del desarrollo, etc., constituyen tentativas en favor de una nueva síntesis teológico-misionera. En América Latina fue clara la opción por la teología de la liberación.

5. Entre tanto, liberación es dimensión del misterio pascual que el Nuevo Testamento liga a la muerte redentora de Cristo. Es como un *término a quo* en función del *término ad quem*; porque Dios libera de un mal (ontológicamente una privación) por la posesión del bien opuesto. Muerte por la resurrección, esclavitud por la libertad, ley por la gracia, Adán por Cristo... El tema de la liberación se completa en el misterio pascual en el que la muerte y resurrección constituyen una unidad indisoluble. Así, liberación, aislada del contexto pascual puede constituir un riesgo en el sentido de hacer preguntas sin respuesta; el *término a quo* sin la finalización en el *término ad quem*; libertar "de qué" o "de quién" pueden ser preguntas que susciten respuestas subjetivas inspiradas en opciones políticas. La autenticidad de la liberación está sobre todo en la autenticidad de los bienes buscados en la liberación; está en la "finalización" en valores críticos. En efecto, liberación aparece frecuentemente en la Escritura como una paradoja inteligible solamente a la luz de la fe.

1. LIBERACION E HISTORIA DE LA SALVACION

6. El himno inicial de Efesios (1,3 ss), toda la carta a los Romanos, los cuatro primeros capítulos de la 1ª a los Corintios, el himno de Filipenses (2,6-11), la celebración del primado de Cristo en Colosenses (1,15-20), el mismo prólogo de Juan y todo el Apocalipsis, constituyen, en perspectivas diversas, reflexiones teológicas sobre la historia de la salvación, nacida de Dios, acontecimiento y proclamación de la acción salvífica de Dios, manifestación de su "poder y sabiduría". Como Autor y Actor, Creador y Salvador, Dios hizo de la historia un compromiso suyo, asumiendo

un pueblo concreto para hacer público este compromiso, revelándose con títulos y acciones concretas, eligiendo profetas como confidentes de su designio, dando su Palabra y manteniéndose fiel a ella, instaurando juicios y procesos. La historia de la salvación es objeto de fe concreta desde su primera formulación: "Yavé nos sacó de Egipto", es *historia midrash* o historia teológica.

7. La historia de la salvación es la realización en crecimiento del designio misterioso de Dios, concretamente, el Cristo, "Alfa y Omega" (Ap 22,13), "el misterio" (Ef 3,3-5); Col 1,26-28), el Cordero que tiene en sus manos el libro cerrado de los designios y lo abre para revelar su contenido; porque Dios "todo lo creó por él y para él" (Col 1,16) de tal suerte que el designio de Dios se resume en "reunir todas las cosas bajo un solo Jefe, Cristo" (Ef 1,10). He aquí una teología global que puede resumirse en una proposición: antes que Cristo fuese historia, la historia era ya Cristo en el designio del Padre.

8. La historia de las maravillas de Dios, se refleja en las tradiciones bíblicas. La carta a los Romanos amplía los horizontes en beneficio de los gentiles, reconociendo los cuatro sistemas de salvación: la ley natural, la ley mosaica, la fe y la gracia en Cristo, la consumación. Los Padres de la Iglesia también reflexionarán teológicamente sobre la historia de la salvación. Si una primera tentativa de materializar cronológicamente la división de la historia carece de fundamento y de importancia, aparecen luego reflexiones teológicas profundas. Ignacio de Antioquía y Justino injertan toda la historia en el misterio de Cristo; Ireneo muestra la misión de la Iglesia como realización del misterio dentro de la historia que se inició con la creación de Adán y debe ser llevada a la plenitud de Cristo, el Hombre perfecto, dentro de una creciente y pujante recapitulación. Tertuliano esboza una teología de la historia a partir de las procesiones trinitarias. Clemente, entre los alejandrinos, explica la historia como epifanía del Logos y Sabiduría divina. Hilario y Atanasio resaltan la redención como explicación definitiva de la historia. Los Capadocios profundizan la teología de la historia; Gregorio Nacianceno, viéndola como misteriosa dialéctica de "ruptura y acrecentamiento"; Juan Crisóstomo analizándola como realización creciente de la condescendencia o *sunkatábasis* de la acción divina, acomodada al crecimiento de la humanidad; Gregorio Niceno hace una admirable equivalencia entre la macrohistoria de la humanidad y la micro-historia de cada hombre, ambas salvíficas a partir de la historia personal vivida por Cristo. Es precisamente en esta perspectiva que San Agustín, antimaníqueo, esboza su riquísimo análisis teológico de la historia como la creación continuada de los siete días o siete edades (cuna, infancia, adolescencia, juventud, edad adulta, recapitulación en Cristo, y consumación en la Iglesia Católica y Universal) que, a partir del miste-

rio personal de Cristo, se irradia tanto en la macro-historia de la humanidad, como en la micro-historia de cada hombre.

9. El estudio de la Escritura y de la teología patristica da lugar a algunas conquistas que pueden considerarse definitivas.

a) La historia es intrínsecamente finalista. Todo lo que, por incapacidad estructural o por voluntad consciente rechaza el proceso-designio, o es también rechazado por él, "acaece en la historia" pero "no acaece en cuanto historia" porque no llega a la consumación en Cristo sino que vuelve al punto inicial: el caos cósmico o el caos del ser humano. La consecuencia es importante para la teología de la liberación, en cuanto demuestra que Cristo es la única definitiva "utopía" de todo y de cualquier proyecto histórico que pretenda ser auténtico.

10. b) La historia es única. La distinción entre historia de la salvación e historia universal vale como distinción entre niveles de la misma y única historia que es la realización del designio de Dios en Cristo; en modo alguno puede significar la afirmación de dos historias paralelas; por la simple razón de que toda la creación tiene, como única y exclusiva finalidad, su recapitulación en Cristo, en el cual todas las cosas tienen su consistencia definitiva. Todo aquello que no se radica en esta consistencia crística, permanece simple "figura de este mundo que pasa" (1 Co 7,31). Diríase que la historia denominada *universal* es la fenomenología exterior de la historia de la salvación, la historia "accidental" bajo la cual se realiza la historia de la salvación que es la historia *sustancial*. La analogía paulina del "hombre exterior" que pasa y del "hombre interior" que permanece, puede aplicarse respectivamente a la historia universal y a la historia de la salvación. Finalmente, "el Señor es el fin de la historia humana, punto hacia el cual convergen las aspiraciones de la historia y de la civilización" (GS 45). Una conclusión radical se impone: todo aquello que en la historia significa un mal objetivo a la luz del misterio de Cristo, puede ser combatido en nombre de la propia edificación del misterio de Cristo; la liberación de este mal pertenece al mismo reino de Dios.

11. c) La historia de salvación coincide con la formación de la Iglesia universal, es decir, de la Iglesia de "todos los justos, desde Adán, del justo Abel hasta el último elegido que serán congregados junto al Padre, en la Iglesia universal" (LG 2); más aún, es la formación de aquella nueva creación anunciada por los profetas la cual abarca "la creación que, en expectativa, espera la revelación de los hijos de Dios" y que, sometida a la vanidad de la corrupción "aguarda con esperanza ser también libertada de la servidumbre de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (Rm 8,19-22). La Iglesia universal no se opone a la Iglesia católica, sacramento suyo, simplemente porque la Iglesia católica es la fase histórica definitiva y recapituladora de

toda la Iglesia universal. Esto dice mucho para la teología de la liberación en cuanto muestra que la Iglesia es ciertamente "trascendente" a la historia y al mismo tiempo "immanente". En su sustancia *crística* (la Iglesia universal), la Iglesia de Cristo es "sacramento universal de la salvación" (GS 45), haciéndose en su visibilidad una presencia histórica de la Iglesia universal. Es verdad que "el progreso temporal debe ser cuidadosamente distinguido del crecimiento del reino de Cristo" pero, también es cierto que el crecimiento crístico de la historia coincide con el mismo crecimiento del reino de Dios; y en verdad, todos los bienes auténticos y todas las auténticas liberaciones, constituyen valores crísticos pues en el Señor "todas las promesas de Dios son en El Sí" (2 Co 1,20). El designio de Dios consiste en radicar en el misterio de Cristo la creación y la historia, haciendo que el misterio personal y objetivo del Señor se torne realidad en la creación y en la historia como el Cristo total. La fe tiene por objeto la comprensión de Cristo y de la Iglesia a la luz de la historia y la comprensión de la historia y de la Iglesia a la luz de Cristo.

Porque en Cristo y en la Iglesia están todas las promesas de liberación y de bienes, todo lo que en la historia coincide con esta liberación y con esta posesión de bienes, significa misión de Cristo y de la Iglesia. La historia de la salvación es la eternidad "creadora" en formación, la cual no consiste solamente en vivir en la historia para la eternidad sino también en insertar la eternidad, liberación total y plenitud de bienes; en el mismo corazón de la historia. Se puede discutir la teoría propuesta por Teilhard de Chardin para explicar el proceso evolutivo de la creación para Cristo; pero en una conciencia esclarecida de la fe, no se puede discutir el hecho mismo de esta evolución-crecimiento. Es un hecho notable que la historia a veces se encamina a la rebeldía de la estructura visible de la Iglesia, hacia un crecimiento y que esta misma estructura acaba por aceptar, como valor crístico, lo que antes rechazara. No debería ser así porque, en verdad, la obra misionera de la Iglesia es "la epifanía del plan divino y de su cumplimiento en el mundo y en la historia" (AG 9).

II. LIBERACION Y TRINIDAD

12. Santo Tomás afirma: "en toda y en cualquier criatura se encuentra algo que necesariamente es reductible a las Personas Divinas como causa" (I,45,7). Ahora bien: la causalidad divina en la historia se resume: el Padre profiere y entrega su Palabra al Hijo-Verbo; el Padre y el Hijo se aman y se entregan el fruto de este amor mutuo: el Espíritu-Amor-Poseción. Jesús es la primera y última Palabra porque es Palabra en plenitud; el Espíritu es la pri-

mera y última decisión porque es decisión-plenitud. En el Hijo, primogénito de las criaturas, es concebida la historia; y en el Espíritu, Amor en plenitud, la historia se decide. La efusión misionera del Hijo y del Espíritu es efusión causal de los arquetipos de la historia. En otras palabras, la historia es necesariamente un proyecto trinitario; toda la creación lo es en su explicación última. Pero las misiones divinas son "históricas" y tienen como respuesta o efecto una historia-acogida. En todos los seres hay una acción trinitaria pues "las procesiones de las personas son la causa y la razón de la creación" (I,45,7) de tal modo que la semejanza de Dios en las criaturas no es un crecimiento en el ser y en el obrar sino "el principio activo de las mismas criaturas" (I,14,11; ad 1; I,15,3,ad3).

13. Existe, ciertamente, una acogida en la semejanza-vestigio, porque en el cosmos irracional, la Trinidad está toda presente misioneramente pero el cosmos irracional es "objeto" y no "sujeto" de la relación Padre-Hijo-Espíritu; las personas divinas se relacionan "en él" pero no "por medio de él". Por eso los seres irracionales son también únicamente "objeto" en la vocación escatológica, pero no poseen "individualmente", como el hombre, la vocación hacia el destino pascual; participan de una vocación común a la historia que tiende globalmente hacia la escatología. En el hombre, además, está la misma Trinidad; él puede ser "sujeto" participante de la relación de las personas divinas; y en esta participación puede insertar su ser, su obrar, su trabajo, sus proyectos. Es una participación de "imagen" y el Vaticano II recuerda que "la verdadera libertad es una señal eminente de la imagen de Dios en el hombre" (GS 17). En consecuencia, el hombre tiene el derecho de exigir esta "verdadera libertad" o simplemente luchar por su verdadera liberación; y esto por el simple hecho y el más grandioso de ser hombre, portador como tal, de la "simiente divina" (GS 3; 15;16;17).

Esta semilla divina le da una vocación "individual" para ser plena realización de la imagen en él, cara a cara con Dios.

14. En la vida teologal, la participación trinitaria llega a su cúlmén. Por la fe participa el hombre del secreto, del discernimiento y de los criterios de Dios. Por la esperanza, participa de los proyectos divinos, del progreso como dinámica escatológica, del juicio futuro. Por la caridad, participa del amor divino, se relaciona con las personas divinas al modo propio de estas personas, se hace partícipe de un diálogo permanente con Dios. Dimensiones de grandeza indescriptible pero no abstractas, que se concretan en la formación del misterio de Cristo en el hombre: "nos vamos transformando en esta imagen" (2 Co 3,18) y "nos tornamos un mismo ser con Cristo" (Rm 6,4-5). La liberación del hombre frente a todo lo que lo oprime en su grandeza cristiana se torna problema

teológico; más aún, teologal. De hecho, la negación de la Iglesia como proceso de crecimiento en Cristo equivale a la negación de la eficacia misma de las misiones trinitarias. Este crecimiento tiene como término a Cristo en la consumación de su gloria, es decir, el Señor que libró de toda esclavitud y que entró en posesión de todos los bienes. En consecuencia, todos los proyectos de liberación y de conquista de bienes que se relacionan con la gloria o la victoria del Señor sobre el mal, tienen pleno derecho de ser tomados en serio y realizados por el cristiano y por la Iglesia en nombre de la fe, esperanza y caridad.

III. LIBERACION Y REDENCION

15. El don supremo de Dios es Cristo. El inserta en la Trinidad la experiencia de la historia que vive e inserta en la historia la vida trinitaria que tiene: es el plan de Dios y la realización personal de este plan: "todas las cosas fueron hechas por él y para él" (Col 1,16); es la fuerza creadora entregada como sustancia de la historia: "todo subsiste en él" (Col 1,17-18); es la plenitud personal de la historia: "de su plenitud todos hemos recibido" (Jn 1,16); es el término ya realizado de la historia: "aquel que el cielo guarda hasta la restauración universal" (Hch 3,21); es el dinamismo intrínseco a la verdadera historia: antes de Cristo ser historia, la historia era Cristo en la mente del Padre; es el Señor del pasado, del presente, del futuro, aquel que vivió, vive y vivirá.

16. Cristo es *alpha*. "El Verbo existía en el principio... era Dios" (Jn 1,1). De la confrontación entre "aquello que es" y "aquello que no es" emerge la única explicación definitiva de haber iniciado Dios la obra creadora: de la nada al cosmos material, al hombre, al Cristo pascual. En el principio de las criaturas está la *nada*, el no-ser. Esa nada fue concientizada y elegida por el hombre y se tornó pecado en el corazón del hombre. La *nada*, contradicción al crecimiento de todo hacia Cristo, se tornó pecado de los padres, de los hijos, de todos, del mundo, misterio de pecado, sólo inteligible a partir del *todo* que es Cristo, término del crecimiento. La historia es intrínsecamente mesiánica, espera y necesidad de Cristo; y el mesianismo es la palpación profunda del corazón de la historia, su instinto de realización por la liberación de todos los males y posesión de todos los bienes; es concretamente, la confesión de la incapacidad cósmica y humana de llegar a su glorioso destino sin aquel que debe venir, el único que puede salvar del no-ser, del pecado, de todo mal. Desde el comienzo, aún sin saberlo, el pecado es esencialmente "anti-cristo" en cuanto es oposición al crecimiento hacia el Señor y opción por el término "a quo" de la historia: la nada.

17. El Cristo pascual es *centro*. "Y el Verbo de Dios, por quien todas las cosas fueron hechas, se encarnó y habitó en la tierra de los hombres. Como hombre perfecto entró en la historia del mundo, asumiendo en sí mismo y recapitulando en sí mismo todas las cosas" (GS 38). El hace el *Paso-pascua*, del Padre a la historia. Hijo de Dios, nace también como hijo de la historia, se torna integralmente hombre, realizando la meta de la creación: "el primer hombre era figura de aquel que habría de venir, Cristo, el Señor" (GS 22). El himno de Fl 2,7ss, describe este paso-pascual que realiza la "suprema condescendencia" de Dios (DV 13). Cristo hace el *paso-pascua*, de la historia al Padre. Asumiendo toda la realidad humana, murió matando y sepultando lo que asumiera para resucitar, creando en vida nueva lo que muriera. Transforma "por dentro" la realidad histórica asumida; realiza el "misterio pascual" o el gran paso de salvación: de la realidad humana a la vida en la gloria de Dios, del tiempo a la eternidad, de lo temporal a lo eterno, de la derrota a la victoria.

Todo "en definitiva" (*hapax, ephapax*). El Resucitado inaugura en sí mismo el fin de la historia y por la eficacia de su "poder y gloria" comunica a la historia este fin: el destino concreto de entregarse al Padre como victoria del Señor (1 Co 15,24-28).

18. Todo lo que en la historia significa un peso del mal, de corrupción, de provisorio, encuentra su respuesta: la liberación realizada por el Señor. El gran mal es el pecado; Cristo es celebrado como la victoria de Dios sobre el pecado: "nuestro hombre viejo fue crucificado con El para que fuese destruido este cuerpo de pecado (Rm 6,6) porque "su muerte fue definitivamente (*ephapax*) muerte al pecado y su vida es una vida para Dios. Consideraos, pues, muertos al pecado, viviendo para Dios en Cristo Jesús" (Rm 6,10). El se entregó por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación" (Rm 4,25). Otras tres dimensiones de liberación son especialmente consideradas: la liberación de la servidumbre diabólica (Ef 2,2-3); la liberación de la muerte por su transfiguración en resurrección (Rm 5,17; 6,5); la liberación de la ley, peso inútil que multiplica pecados sin ofrecer la justicia de Cristo (Rm 7,4).

19. La liberación es dimensión esencial de este misterio. Resumiendo con fidelidad toda una interpretación de la fe en la redención, Santo Tomás escribe: Cristo "muriendo, soportó los males para librarnos de los males y fue glorificado por la resurrección para promovernos a los bienes"; más aún precisamente "la pasión de Cristo obró nuestra salvación, en sentido estricto, en cuanto a la remoción de los males; y la resurrección, en cuanto al principio y modelo de los bienes" (III,53,1). De hecho, Cristo recapitulador en su misterio pascual, no es una filtración de valores, bienes y deseos de la historia; es una totalización sólida o una

unidad completa de todos los valores, bienes y deseos de la historia: "todas las promesas de Dios tuvieron en El el Sí" (2 Co 1,20). Pero el paso-pascua del Señor es también objetividad en la historia por el Espíritu Amor-Poseción-Comunión: el Resucitado se torna gloria escondida en la historia y la historia posee su misterio pascual.

20. Cristo es *Omega* de la historia. Cristo no es un simple punto de llegada sino una eficiencia operante que atrae "por dentro" la historia, venciendo aún en la macro-historia a los mismos enemigos que venció en su micro-historia: "y cuando todas las cosas le fueron sometidas, entonces él mismo se someterá a aquel que le sometió todo a fin de que Dios sea todo en todos" (1 Co 15,28). La historia crece en la interiorización y perfeccionamiento. La fe es "la sustancia de las cosas que se esperan, la convicción de las cosas que no aparecen" (Hb 11,1), es decir, un futuro anticipado en el presente y un presente aplazado en el futuro. Por eso la historia es escatológica: porque el Señor de la resurrección está simultáneamente "dentro" y "frente" de la historia, dándole la tendencia irreversible de una finalidad crística. Escatología es avance para esta finalización-construcción del futuro esperado, esperanza fundada en la posesión. La Iglesia que desconoce las "añoranzas del pasado", tiene en la esperanza las "añoranzas del futuro" en las cuales están todos los bienes y todas las liberaciones que deben ser *edificados* como historia de la salvación o simplemente como salvación en la historia. La verdadera teología de la liberación es reflexión de esperanza fundada en la fe en el Señor de la victoria pascual. Cada liberación auténtica es una victoria del Señor sobre uno de sus enemigos o en uno de los "anticristos".

IV. LIBERACION Y SALVACION

21. Salvación en la Escritura se identifica "negativamente" con la liberación del mal. Su climax es la destrucción del pecado; pero también es liberación o "destrucción" de toda especie de mal: enfermedades, peligros, enemigos, esclavitud, en una palabra, de todo lo que significa oposición a la victoria total de Cristo: formas de no-ser que se oponen al ser-existir en Cristo; formas estáticas que se oponen al crecer en Cristo. Salvación se identifica "positivamente" al "sí" de ser-existir, de devenir en Cristo. Cristo realizó personalmente y realiza todavía en la historia esta doble dimensión de salvación. Salvarse significa vivir "históricamente" el comportamiento "histórico" de Cristo.

22. El gran comportamiento histórico de Cristo fue su "pascua", el paso; y la historia-designio es un crecimiento hecho de

pasos. El paso-conversión es transformación en algo más perfecto y tiene tantas dimensiones como los bienes ofrecidos al Señor. Así el paso de los fenómenos a la interioridad: de las teofanías a la fe, de las instituciones a la vivencia interior, de las leyes a la justicia evangélica, de las relaciones humanas a la unidad crística; cada interiorización es una pascua en la historia-designio, una conquista de interiorización en Cristo. El paso de las antítesis a la síntesis; en el cosmos y en el hombre. El paso de la ignorancia a la fe en diversos grados; el paso de las figuras a la realidad, del "tener" al "ser", del aislamiento a la planificación. En fin, todas las ciencias podrían anotar innumerables pasos auténticos y la fe podría garantizar ser ellas liberaciones y posesión de bienes auténticamente crísticos.

23. "La obra de la redención de Cristo tiende, por sí misma, a la salvación de todos los hombres e inclusive la restauración de toda la obra temporal" (AA 5). Esto significa una vocación universal hacia Cristo a través de la integración vertical de los grados de ser y de vida hasta la misteriosa unidad en Cristo que integra en sí mismo la totalidad de la creación; y a través de la integración horizontal de los tiempos en el "tiempo de salvación" o *kairós* bíblico en el cual el pasado, el presente y el futuro se funden misteriosamente en la recapitulación realizada por el Señor, de tal modo, que todos los tiempos se tornarán "el tiempo favorable, el día de salvación" (2 Co 6,1). El progreso se hace cuando hay verdadero crecimiento, un proceso de liberación del tiempo de la salvación.

24. Lo natural y lo teologal, la naturaleza y la gracia, la creación y la redención, lo temporal y lo eterno, la ciudad terrena y la Jerusalén celestial, historia universal e historia de la salvación, constituyen binomios y no antinomias; son términos convergentes y no divergentes. No se resuelven ni por la separación, ni por la confusión. Se distinguen y se integran en la unidad de Cristo que es el arquetipo y la eficiencia de la unidad de la historia. El ser y el existir, la vida y la salud, la liberación de los males temporales y la posesión de bienes objetivos son formas de salvación. Lo teologal "estructural" o la vocación-tendencia hacia Cristo es el comienzo de lo escatológico y lo definitivo. Además ninguna de estas formas de dones significa la salvación definitiva. Ellas exigen otros dones que formalizan la integración en Cristo: fe, esperanza, caridad, la divinización o el ser en Cristo, la acción transformante del Espíritu; aquello que realiza como historia la vida eterna. Solamente en la posesión de esta integración efectiva es como lo natural, lo cósmico, lo humano, lo temporal, realizan su vocación-tendencia hacia el ser y existir en Cristo. Finalmente, a partir de Pentecostés, la historia se hace definitivamente "eclesial", en cuanto es proceso de formación del Cristo total, es decir, de la Iglesia universal recapitulada en la Iglesia católica.

V. LIBERACION E HISTORIA

25. La Iglesia no se sitúa solamente en un proceso histórico; ella es ese mismo proceso histórico de la historia-diseño, "la construcción del hombre perfecto en la fuerza de la edad, que realiza la plenitud de Cristo" (Ef 4,12-13). Más que el compromiso en la historia es el compromiso o la integración de la historia en Cristo. Más que "situada" históricamente, ella es "la situación" presente de la historia-salvación.

Cristo "definió" la historia; la Iglesia es esta definición como término histórico del Cristo total. Donde es misión de la Iglesia la plenitud en Cristo de todo el crecimiento: cósmico, natural, humano, teológico. Ella es la Nueva Creación en cuanto historia. Por eso, la liberación de cualquier mal y la posesión de todo bien es parte de su misión. Es lícita la discusión sobre la "objetividad" de una liberación o de un bien temporal; asegurada, además, esta "objetividad", cabe a la Iglesia ser el proceso de esta liberación y de esta posesión. Dios, en efecto, se entregó históricamente también como salvación temporal. Cristo la realizó expulsando demonios, curando enfermedades, alimentando al pueblo, enseñando verdades, denunciando errores. El primer acto comunitario de la Iglesia está descrito en los Hechos: "los creyentes vivían juntos y tenían todo en común; vendían sus propiedades y los bienes se distribuían entre todos, conforme cada uno necesitase" (Hch 2,45). En su historia, fueron innumerables los santos llamados por el Espíritu para desempeñar oficios temporales: educación, hospitales, liberación de cautivos, asistencia a los esclavos, promoción humana. Toda la liberación efectiva es aplicación histórica de la muerte del Señor; todo bien valioso es don de su resurrección: en todos los niveles del ser; sin dicotomías entre lo temporal y lo eterno, entre lo cósmico y lo teológico.

26. Pero la Iglesia es presencia de la plenitud del misterio pascual; en este sentido toda la acción que ejerce está interesada escatológicamente. Pan, ropa, cultura, casa, salud, dinero, deben ser para la Iglesia lo que fueron para el Señor: señales del Reino mesiánico y eterno. Dándolos o exigiéndolos la Iglesia sólo es verdaderamente auténtica al quererlos "consumados" o "transfigurados" en muerte-resurrección, lo definitivo en la inserción en Cristo. Se comprende fácilmente la consecuencia: la edificación de la ciudad terrestre, en cuanto busca la liberación de los bienes que carecen de objetividad evangélica o en cuanto se concentra en la preocupación de construir la figura que pasa, no pertenece a la historia definitiva o crística. Pero la construcción de la ciudad terrestre en cuanto trae la verdadera liberación de un mal y posesión auténtica de un bien, se inserta en la historia definitiva o crística; se hace construcción del Reino de Dios. Y aparece otra consecuen-

cia: el progreso, como acumulación e instrumentales o perfeccionamiento técnico, se distingue de la construcción del Reino; pero en cuanto "crecimiento" de perfecciones, pasos hacia un "mejoramiento" es también parte de la historia-diseño. El diseño salvífico no es solamente "aprovechamiento" de lo que sucede; es "iniciativa" poderosa que fue confiada a la acción histórica del pueblo de Dios. La Iglesia, más que "asistente" al crecimiento de la historia, constituye la autenticidad de este crecimiento. Le corresponde la iniciativa de despertar en cada momento de la historia las liberaciones y los bienes necesarios al crecimiento de la historia-diseño; hasta realizarse como nueva Jerusalén, "sin lágrimas, ni muerte, sin llanto, sin gemidos y sin castigos" (Ap 21,4).

27. "Todas las cosas son vuestras... el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro. Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios" (1 Co 3,21-23). La Iglesia es el proceso de esta integración y para ello tiene la visibilidad de servicios que integran en el Señor. Todos los tiempos se vuelven una unidad en ella y cada sacramento es simultáneamente concentración del pasado, del presente, del futuro; todos los justos son recapitulados en ella como el único y universal pueblo de Dios: todas las cosas que llegarán a la parusía para la glorificación, serán simplemente "nueva creación" o Iglesia.

VI. LIBERACION E IGLESIA

28. La Iglesia una y única se realiza históricamente como las Iglesias locales, formando la "comunidad universal de las Iglesias". El Vaticano II, al abordar la teología de la Iglesia particular o local, presenta tres tesis fundamentales:

a) En la Iglesia particular "reside y obra Una, Santa, Católica y Apostólica la Iglesia de Cristo" (ChD 11) de suerte que en cada Iglesia local se encuentra en verdadera plenitud la Iglesia de Cristo. Con ello se corrige el falso concepto de una Iglesia universal "hipostasiada", separada de las Iglesias particulares tanto como perspectiva de la Iglesia universal, que como "suma" de Iglesias particulares.

La Iglesia particular es verdadera encarnación de la Iglesia universal (LG 26) de tal modo, que pertenecer a la Iglesia particular es sinónimo de pertenecer a la Iglesia universal. Así, si por una parte la Iglesia particular recibe su ser de la Iglesia universal y tanto más auténtica es cuanto mejor vive fielmente el misterio uno y único de la Iglesia universal; por otra parte, la Iglesia universal encarnándose toda en cada una y en todas las Iglesias par-

ticulares, es tanto más auténtica, cuanto más fiel sea a esta encarnación. De esta manera, la unidad universal supone las variedades locales; y las variedades locales viven de la unidad universal. Más aún: como el Hijo de Dios se condicionó a su encarnación, asumiendo todas las realidades concretas inherentes al hecho de ser hombre, así la Iglesia universal debe condicionarse a su encarnación histórica en las Iglesias particulares, asumiendo las realidades de los pueblos, sus aspiraciones de liberación y de crecimiento.

29. b) El Vaticano II hace otra gran afirmación, repitiendo un axioma de Hilario, Gregorio y Basilio: "El cuerpo místico es también el cuerpo de las Iglesias" (LG 23); es decir, misterio indivisible realizado de modo multiforme. En este ámbito, el Colegio Episcopal significa la variedad de las Iglesias particulares en la unidad común de la Iglesia universal. Esto lleva a concluir que: En la Iglesia particular, que clama por alguna liberación de sus hijos, está contenido el gemitido de liberación de toda la Iglesia universal. Pero: todas las Iglesias particulares tienen el derecho y el deber de conseguir la totalidad de liberaciones y de bienes que constituyen el patrimonio de la redención de Cristo, tesoro de la Iglesia universal. Es inconcebible una unidad universal en la cual no resuenen los sufrimientos de las Iglesias particulares.

30. c) En una tercera afirmación recuerda el Concilio que las Iglesias particulares son "formadas a imagen de la Iglesia universal" (LG 23). Imagen, bien entendido, en aquella dimensión teológica de la tradición, es decir, semejanza por origen o comunicación de idéntica sustancia o naturaleza. Lo cual equivale a decir: los bienes definitivos de la liberación proceden, en todas las Iglesias particulares, de la Iglesia universal. Y son estas liberaciones y bienes crísticos el centro mismo de la acción misionera de todas y cada una de las Iglesias particulares. Pero precisamente: la utopía definitiva de todo el proyecto de liberación y de crecimiento es la consumación escatológica en Cristo. Una Iglesia particular que sacrificase esta utopía en beneficio de otro proyecto histórico, estaría, por lo mismo diferenciándose de la Iglesia universal. Más precisamente: las Iglesias particulares no tienen el derecho de comprometerse en liberaciones y crecimientos que pongan en peligro la unidad sustancial de la Iglesia universal, su misión escatológica. Por otra parte, a través de las Iglesias particulares la Iglesia universal se torna "histórica"; y a través de ellas se hace proceso crístico de crecimiento. Entonces la dirección de cada Iglesia particular se hace compromiso misionero de la Iglesia universal.

VII. LIBERACION Y DIALECTICA

31. Al realizar su historia personal, Cristo asumió grandes momentos de dialéctica. Vivió momentos de ira e indignación, probó tristeza profunda, llegó aún a la agonía y sudor de sangre: pasó por la dialéctica de la muerte para llegar a la resurrección. Lucas lo presenta también como "señal de contradicción" y Juan hace de la vida de Cristo un proceso en el cual como víctima, llega a la victoria. La dialéctica está presente en la historia de la salvación que es la formación del Cristo total. Por lo mismo, liberación y crecimiento significan una dialéctica misteriosa sólo comprensible a los ojos de la fe.

32. El tema de la gloria escondida muestra una facta de esta dialéctica. La gloria de Cristo fue construida en el aniquilamiento de la muerte para tornarse resurrección; al cuerpo crucificado sigue el "cuerpo de la gloria". En otras palabras, la gloria de Dios, concretamente Cristo, se construye interiormente por la maldad de los hombres: "una sabiduría de Dios, misteriosa y escondida, destinada a nuestra gloria y que ningún grande de este mundo conoció; porque si la hubiese conocido, no habría sido crucificado el Señor de la gloria" (1 Co 2,7-8). Así, la historia-designio es construcción de la gloria en la opacidad de la historia: exige la destrucción de esta opacidad para ser "esplendor". La gloria humana es tentativa de vacío de la gloria divina; la respuesta divina es la humillación que suprime la gloria humana y la sustituye por la edificación de la gloria divina. El "vacío" es el "anticristo" frente al misterio de la gloria escondida en la historia. El poder temporal obra como el anticristo frente al poder escatológico o manifestación de la Gloria. Una batalla de la sabiduría humana contra el profetismo; de los proyectos vacíos contra el Evangelio; del mundanismo contra la escatología. La victoria de Dios se construye "por dentro" con una oposición sistemática. Cristo obliga a sus enemigos a buscarlo en niveles siempre más profundos de la historia; tal es el tema profundizado en el Apocalipsis de San Juan. Cristo abre el libro por que fue inmolado: el León se hizo Cordero y el Cordero fue inmolado...

33. La liberación es por lo mismo obra misionera y misteriosa que se procesa como un testimonio de fidelidad a Cristo dado por los cristianos, recorriendo los mismos caminos y con la certeza de la misma victoria. Difícilmente se hará con el apoyo del poder "del mundo", interesado radicalmente en preservar un "statu quo" que venga a ser negación de crecimiento hacia Cristo. Solamente al profetismo "interior" dictado por el Espíritu Santo compete conocer la verdadera fase de los caminos de grandes liberaciones. Y solamente a los humildes queda bien el derecho de dar testimonio

de aniquilamiento liberador de Cristo. En el Apocalipsis, los anticristos caricaturizan al mismo Cristo para confundir la historia.

Se organizan "políticamente" y organizan estructuras poderosas contra los testigos... Es un imperio de fuerza, dinero, fama, poder, felicidad, bienestar ante el cual aparece la Iglesia fiel como sufrimiento, paciencia, pobreza, resignación, muerte. Y sin embargo, el imperio aparece como un "vacío" desprovisto de sentido; y los testigos constituyen una plenitud de Cristo. En esta plenitud interior es cuando los testigos profundizan en la propia liberación y pueden sacudir la figura vacía del imperio que los persigue.

34. Este es un tópico fundamental en la teología de la liberación. Significa un parto doloroso, constituye una dialéctica, es la parte de muerte en el misterio pascual. Se hace contra un poder estructurado, contra enemigos que frecuentemente se esconden como sociedad anónima; es esperanza de los humildes, difícilmente comprensible a los que están afianzados en el poder. En una palabra, es una empresa evangélica, en cualquier campo en que se desarrolle.

Es verdad que, salida del corazón del pueblo de Dios, ella es irreversible y terminará venciendo, pero muy probablemente y conforme a las leyes del evangelio, exigirá testimonios difíciles que pueden ir, inclusive hasta el martirio.

35. La liberación necesita de una teología que resuelva problemas agudos respecto al proceso histórico, por ejemplo, el problema de la violencia y la paz; porque hay una violencia-destrucción y hay una violencia-construcción; hay una paz "tranquilidad en el orden" y hay una paz sinónimo de crecimiento; hay formas nuevas de dominación y hay formas nuevas de liberación; existe el problema de la necesidad de continuidad y el de las rupturas necesarias. Existen "los signos de los tiempos" indicando liberaciones en gestación" y existen utopías falsas de liberación. Hay una perenne misión de la Iglesia que debe ser encarnada en el "ahora" concreto e histórico del proceso histórico; hay una fidelidad al pasado y hay un liderazgo de avances en la actuación misionera de la Iglesia. Hay toda una síntesis por realizar, en donde aparezcan los valores del evangelio y de la fe que se habían olvidado en síntesis anteriores.

3.

ELEMENTOS CRISTOLOGICOS PARA UNA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

P. Melecio Picazo Gálvez

La Sagrada Escritura nos dará los elementos cristológicos necesarios para una teología de la liberación. Examinaremos en concreto el Nuevo Testamento en aquellos pasajes que, en el texto o en su contexto, contienen el vocabulario en torno al cual gira la teología de la liberación.

Los vocablos que directamente dicen relación con el tema son los siguientes:

Liberar = *Eleutheroo*

Liberación = *Eleutheria*

Liberado = *Eleutheros*

Rescate = *Apolutrosis* y *antilutron*

Salvar = *Sozo*

Salvación = *Soteria*

Salvador = *Soter*

Perdón (Remisión, Liberación) = *Afesis*

Se hará un examen objetivo (y en lo posible completo) de los textos en relación con Cristo y su obra salvífica, a fin de poder sacar las conclusiones bíblicas básicas para los elementos cristológicos. En la presentación de los escritos neotestamentarios se omitirá ordinariamente la repetición de los pasajes que contengan dos o más términos semejantes en el mismo contexto.

Procederemos de la siguiente manera:

I. *Presentación de los textos bíblicos*

II. *Cristo liberador*

III. *Consideraciones acerca de la liberación*

IV. *Reflexión sobre la Iglesia liberadora*

V. *Conclusiones*

I. PRESENTACION DE LOS TEXTOS BIBLICOS

A. Liberar-liberación-libre (eleutheroo-eleutheria-eleutheros)

1. Rm 6,18,20: "...*liberados del pecado* os habéis hecho esclavos de la justicia", "pues cuando érais esclavos del pecado, érais *libres respecto de la justicia*".

6,22: "Pero al presente, *libres del pecado* y esclavos de Dios, fructificáis para la santidad; y el fin la vida eterna".

Todo este pasaje está dirigido por la idea del contexto (Rm 6, 1-11) en el que se habla de Cristo cuya muerte y resurrección constituyen la garantía de la nueva vida para el cristiano. Este por el bautismo se incorpora al misterio total de Cristo. Así se lleva a cabo la perfecta unidad en la Iglesia en donde ya no habrá ni esclavo ni libre, sino que todos serán uno en Cristo (Ga 3,28; 1 Co 12,13; Col 3,11).

2. Rm 8,1-2: "Por consiguiente ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús. Porque la ley del espíritu que dá la vida en Cristo Jesús *te liberó de la ley del pecado y de la muerte*".

La ley del pecado lleva a la muerte, pero Dios envió a su Hijo en carne para liberarnos de esa ley (vv. 3-4) y esta liberación tiene repercusiones cósmicas (v. 21).

3. Jn 8,36: "Si pues, *el Hijo os libera (del pecado)*, seréis realmente libres".

La verdadera libertad es la libertad del pecado; el que no se libera de él permanece esclavo, aunque se crea libre (vv. 33-34).

4. Otros aspectos:

Libre de tributos: Mt 17,26

Libre de la ley: Ga 2,4; 4,22-31; 2 Co 3,17

La ley que libera: St 1,25; 2,12

La mujer libre con respecto al marido: Rm 7,3; 1 Co 7,39

Libre de la esclavitud: 1 Co 7,21-55; 9,1.19 (?) Ef 6,8; Ap 6,15; 13,16-19; 1 P 2,16 (?)

Libertad de conciencia: 1 Co 10,29; P 2,19.

B. Rescate-redención (apolutrosis-antilitron)

5. Rm 3,23-24: "Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios y son justificados por el don de su gracia en virtud de la *redención realizada en Cristo Jesús*".

Cristo nos rescató por su sangre ofreciéndose como propiciación (*ilasterion*, v. 25) por nuestros pecados.

6. Col 1,13-14: "El nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la *redención: el perdón de los pecados*".

Es Cristo el gran liberador del pecado y esto es un don de Dios, de manera que no podemos gloriarnos como de cosa nuestra (1 Co 1,30).

7. Ef 1,7: "En El tenemos por medio de su sangre, la *redención, el perdón de los delitos*, según la riqueza de su gracia".

De esta manera Cristo adquirió (rescató, v. 14) para sí a un "pueblo de su posesión".

8. 1 Tm 2,5-6: "Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo *como rescate por todos*".

Aquí es el único pasaje en toda la Biblia en donde se emplea la palabra *antilitron* con el sentido de rescate.

9. Hb 9,15: "Por eso es mediador (Cristo) de una nueva alianza; para que, interviniendo su muerte para *remisión* de las transgresiones de la primera alianza, los que han sido llamados reciban la herencia eterna prometida".

La proyección escatológica de la liberación (salvación) es un tema constante en el Nuevo Testamento.

10. Otros aspectos:

Liberación con proyección escatológica: Lc 21,28; Rm 8,23; Ef 4,30 (?); Hb 11,35.

C. Salvar (sozo)

11. Mt 1,21: "Dará a luz un Hijo a quien pondrás por nombre Jesús, porque El *salvará a su pueblo de sus pecados*".

12. Lc 19,10: "El Hijo del hombre ha venido a buscar y *salvar* lo que estaba perdido".

Aquí es preciso mencionar el contexto (v.9) que alude a la salvación concreta de la casa de Zaqueo.

13. Jn 3,17: "Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, *sino para que el mundo se salve por El*".

En los tres pasajes evangélicos precedentes se nos habla de la misión de Cristo en el mundo que consistió en salvar a los hombres del pecado.

14. Rm 5,9-10: "Con cuánta más razón, pues, justificados ahora por su sangre, *seremos por El salvos de la cólera*! Si cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de

su Hijo, con cuánta más razón, estando ya reconciliados, *seremos salvos por su vida!*".

Hay que considerar este pasaje en el contexto de los vv. 6-8: esto es obra del amor universal de Cristo.

15. 1 Tm 1,15: "Es cierta y digna de ser aceptada por todos esta afirmación: *Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores*".

16. Hb 7,25: "De ahí que pueda también *salvar* perfectamente a los que por El se llegan a Dios, ya que está siempre vivo para interceder en su favor".

Considerar el contexto de los vv. 26s.

17. Otros aspectos:

Salud corporal (o peligros): Mt 8,25; 9,21-22; 14,30; 27,40.42.49; Mc 3,4; 5,23.28.34; 6,56; 10,52; 15,30s; Lc 6,9; 7,50; 8,36.48.50; 17,19; 18,42; 23,35.37.39; Jn 11,12; 12,27; Hch 4,9; 14,9; 27,20.31. (Muchos de estos aspectos pueden tomarse en sentido espiritual).

Sentido espiritual y salvación final: Mt 10,22; 16,25; 19,25; 24,13.22; Mc 8,35; 10,26; 13,13.20; 16,16; Lc 9,24; 13,23; 18,26; Jn 5,34; 10,9; 12,47; Hch 2,40.47; 4,12; 11,14; 15,1.11; 16,30s; Rm 11,14.26; 1 Co 3,15; 5,5; 7,16; 9,22; 10,33; 15,2.

Por la fe en Cristo (en su nombre): Rm 10,9.13; Ef 2,1 (ctx vv. 5.8); Hch 2, 21.

Por la cruz de Cristo: 1 Co 1,18, (ctx vv. 21.23).

D. *Salvación* (soteria)

18. Lc 1,77: "Y dar a su pueblo conocimiento de *salvación por el perdón de sus pecados*".

La primera parte del cántico de Zacarías se mueve en un contexto del Antiguo Testamento, que tiene en vista la liberación de los enemigos de Israel, pero a partir del versículo 76 nos presenta una visión neotestamentaria de la salvación que tiene su centro en el 77.

19. 1 Ts 5,9-10: "Dios no nos ha destinado para la cólera, sino para obtener *la salvación por nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros*, para que, velando o durmiendo, vivamos junto con El".

20. Ef 1,13: "En El también vosotros tras haber oído la Palabra de la verdad *la Buena Nueva de vuestra salvación* y creído también en El, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la Promesa".

El texto está enmarcado en un cuadro completo del plan de Dios, que nos eligió de antemano por ser sus hijos en Cristo (v. 5),

el cual nos redimió de nuestros pecados por su sangre (v. 7) unificando todas las cosas del cielo y de la tierra (v. 10) y ahora somos sellados por el Espíritu Santo como prenda de nuestra herencia (v. 14) para la liberación definitiva en la parusía del Señor. En este sentido, aunque menos completo, va el pasaje siguiente.

21. Hb 2,10: "Convenía, en verdad, que Aquel por quien es todo y para quien es todo, llevara muchos hijos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la *salvación*" (cf. ctx.).

22. Hb 9,28: "Así también Cristo, después de haberse ofrecido una sola vez *para quitar los pecados* de la multitud, se aparecerá por segunda vez sin relación ya con el pecado a los que le esperan para su *salvación*".

El sacrificio único de Cristo es suficiente para purificarnos de los pecados. El pasaje debe ser considerado en el contexto de los versículos 9,12,14,26.

23. Otros aspectos:

Salud corporal: Hch 4,12; 27,34; 2 Col 6; Hb 11,7.

Camino de salvación (y sentido escatológico): Hch 16,17; Rm 13,11; 1 P 1,5.9.10; 2,2; Fl 2,12; 2 Tm 2,10.

Salvación universal (los gentiles): Rm 11,11; Hch 28,28; Tt 2,11; Hch 13,47 (ctx. 46,48 en proyección escatológica).

Por el Evangelio (la fe, don, etc. de Cristo): Rm 1,6; Hch 13,26 (ctx de pecado v. 24); Rm 10,10; 2 Tm 3,15; 2 P 3,15; Hb 1,14; 2,3.

S. atributo de Dios, de Cristo: Lc 2,30; 3,6 Ap 7,10; 12,10; 19,1.

Varios: Jn 4,22; Hch 7,25; 2 Co 6,2; Ef 6,17; 1 Ts 5,8; Flp 1,19, 28; Hb 5,9; 6,9; 2 Co 7,10.

E. *Salvador* (soter)

24. Hch 5,31: "A este le ha exaltado Dios con su diestra como Jefe y Salvador, para conceder a Israel la conversión y el *perdón de los pecados*".

Cristo resucitado (v. 30) es el Salvador de los pecadores, que llama a la conversión.

25. Hch 13,23s: "De la descendencia de éste, Dios según la Promesa, ha suscitado para Israel un *Salvador, Jesús*. Ante la proximidad de su venida, Juan predicó un bautismo de conversión a todo el pueblo de Israel".

El pasaje contiene varios temas que formaban parte del kerygma primitivo.

26. 2 Tm 1,10: "...se ha manifestado ahora con la Manifestación de *nuestro Salvador, Cristo Jesús*, quien ha destruido la muer-

te y ha hecho irradiar luz de vida y de inmortalidad por medio del Evangelio".

La aparición de Cristo como hombre y la redención, entran en el plan eterno de Dios.

27. Tt 2,13s: "Aguardando la feliz esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo; el cual se entregó por nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo, fervoroso en buenas obras".

Cristo, el Salvador, es Dios.

28. Tt 3,4-7: "Mas cuando se manifestó la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor a los hombres, El nos salvó no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que El derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador, para que, justificados por su gracia, fuésemos constituidos herederos, en esperanza de vida eterna".

Magnífica síntesis del plan de Dios, Uno y Trino, manifestado en la obra de Cristo (Ef 1,13 y ctx).

29. 1 Jn 4,14: "Y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo para ser salvador del mundo".

El amor de Dios se manifiesta en que El nos envió a su Hijo como "propiciación por nuestros pecados" (v. 10).

30. Otros aspectos:

Como simple apelativo aplicado a Dios y a Cristo:

Dios-Salvador: Lc 1,47; 1 Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2,10; Judas 25.

Cristo-Salvador: Lc 2,11; Ef 5, 23 (de su Iglesia); Flp 3,20; Tt 1,4; 2 P 1,1.11; 2,20; 3,2.18; Jn 4,42 (del mundo).

F. Perdón (remisión, liberación) (afesis)

31. Mt 26,28: "Esta es mi sangre de la alianza (nueva?) que va a ser derramada por muchos para remisión de los pecados".

Cristo es el autor de la Nueva Alianza por el nuevo sacrificio que El instituye. Esta sustitución o creación de un nuevo pacto está claramente en la comprensión del Nuevo Testamento, v.gr. Lc 22,20; Hb 9,15.

32. Lc 4,18: "El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación de los cautivos y la vista a los ciegos, para

dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor".

Cristo anuncia el cumplimiento del oráculo profético. La Buena Nueva no es el patrimonio de los poderosos. Los pobres, los oprimidos, los que son generalmente olvidados (todos) recibirán el mensaje de salvación.

33. Lc 24,47: "Se predicará en su nombre (de Cristo) la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones".

El mensaje de perdón (remisión) de Cristo es universal. Entendido en el contexto de su pasión (v. 46).

34. Hb 10,18: "Ahora bien, donde hay remisión del pecado de estas cosas, ya no hay más oblación por el pecado".

El autor de la carta a los Hebreos habla de la eficacia del único sacrificio de Cristo.

35. Otros aspectos:

Bautismo de conversión para perdón de los pecados: Mc 1,4; Lc 3,3; Hch 2,28 (Hch 5,31; cf. N° 24).

Perdón de los pecados en el nombre (por la fe) de Jesús: Hch 10,43; 13,38 ctx v. 39; 26,18 (cf. Ef 1,7 N° 7).

Pecado contra el Espíritu sin remisión: Mc 3,29.

G. Cristo Salvador, contexto real

36. Existen muchos otros pasajes que hablan del sacrificio de Cristo para salvación (del pecado) de los hombres, y otros que aluden a la liberación definitiva (proyección escatológica). Esos textos forman parte del tema, aunque no utilicen la terminología de los aquí presentados. Constituyen un "contexto real" y algunos ya han sido señalados anteriormente al transcribir las citas explícitas.

Entre los contextos reales pueden señalarse: Lc 24,46ss., Hch 3, 17ss; Rm 5,21; 6,1-14; 1 Co 15,3; Col 3,1-3; 1 P 2,21-24; 3,18; 4,1ss; 1 Jn 1,7; 2,1s; 3,5; 4,10; Ap 1,5; Jn 1,29, etc.

II. CRISTO LIBERADOR

37. De los textos expuestos relacionados con Cristo, su misión y su obra, se deducen las siguientes constantes:

—La misión de Cristo como salvador (liberador), consiste esencialmente en salvarnos del pecado. En recrear la armonía del hombre con su Creador.

—Esta misión es llevada a cabo a través del sacrificio redentor de Cristo.

—La misión salvadora de Cristo no es patrimonio de un grupo privilegiado; tiene carácter universal.

—La plena liberación del hombre tendrá lugar en el momento en que participe de la inmutable existencia del Señor (en la "vida eterna" a la que se hace constante alusión).

38. La liberación a partir de Cristo, debe entenderse en primer lugar como una liberación de toda ruptura personal con Dios y de todo lo que trae como consecuencia esta desarmonía esencial. Es, en otras palabras, un conocimiento (bíblicamente entendido) y una fe en Cristo, que nos libera del pecado en todas sus formas y un vivir en conformidad con esa fe. O, si queremos a la inversa, es un vivir en conformidad con la fe en Cristo que nos libera del pecado en todas sus formas.

Tiene que partir de la fe. Tiene su inicio en Cristo revelador. Cristo que se revela como Dios-Hombre. Cristo que se revela como Hijo de Dios. Cristo que nos hace conscientes de nuestra universal filiación divina. Cristo que se nos revela como liberador del pecado por el misterio de su cruz. Cristo que nos unifica por la comunicación (comunión) de sí mismo y que finalmente nos lleva a la participación del misterio íntimo de Dios de una forma permanente e Inmutable por medio de la liberación definitiva.

39. La armonía del hombre con Dios es inseparable de la armonía del hombre con el hombre. Esta es su consecuencia lógica.

Cualquier actitud del hombre que obstaculice la obra de Cristo que consiste en liberar al hombre del pecado, introduce una ruptura con Dios.

Sólo a partir de esta premisa se puede llegar a comprender y a practicar la fe. Disociar una cosa de la otra no es cristianismo. Pretender estar en camino de salvación (de la verdadera liberación) cuando hay una ruptura con el Cristo presente en el prójimo, es equivocar el mensaje cristiano y estar en desarmonía con el Señor. Son abundantes los pasajes bíblicos en este sentido. Baste citar un pasaje de la 1 Jn 3,15; "Todo el que aborrece a su hermano es un asesino y sabéis que ningún asesino tiene vida eterna permanente en él".

40. La teología de la liberación otra teología?

La teología de la liberación no establece una teología nueva.

El fundamento de donde parte la TL es el mismo que el de la teología de siempre: 'Cristo Revelador', en los aspectos básicos enumerados anteriormente.

Se trata de un *énfasis en la teología*. La teología está metida en la historia de la salvación, no como un aditamento, sino como

una luz que da razón de ser a esa historia y que a su vez de alguna manera, es iluminada por ella.

Los signos de los tiempos van marcando la urgencia en el énfasis particular que se da a los diversos temas de la teología. Un tiempo se concentró el esfuerzo teológico en la comprensión del misterio de Dios y se trabajó en estructuraciones teológicas que dieron lugar a nuestros actuales tratados de teología. Ahora la urgencia está puesta en *ese mismo misterio de Dios en el hombre*. Hoy día los tratados de teología deberían orientarse en esta línea.

La constante es siempre Dios. Cuando ésta se pierde de vista, comienza a perderse de vista o atenuarse el verdadero sentido de la teología.

41. La actitud política de Cristo en la teología de la liberación.

En la TL se menciona con frecuencia la actitud política de Cristo. Conviene señalar brevemente el sentido de esta actitud.

Cristo habla con frecuencia del reino. Un reino que está ya vivo, operante en el mundo, pero que al mismo tiempo trasciende este mundo.

Cuando la multitud entusiasmada quiere arrebatarse para hacerle rey, El se esconde. Este no es el sentido de su reinado. Declara solemnemente ante Pilato que su reino no es de este mundo (Jn 18,36).

A pesar de haber explicado esto ante sus discípulos, nunca pudieron comprenderlo (Lc 24,21; Hch 1,7), sino hasta la iluminación del Espíritu Santo (Hch 2,29-36).

La única vez que admitió una aclamación triunfal fue al dar cumplimiento a una profecía que lo señalaba como heredero de la promesa davídica, el día que entró triunfalmente a Jerusalén. En tal ocasión proclama el carácter pacífico de su mesianismo.

El reino predicado por Cristo no prescinde de las realidades terrenas. Las asume, las tiene plenamente en cuenta y las encauza hacia una realidad permanente. No les quita el valor que tienen en el contexto concreto de la historia. Por eso atiende y dirige (corrige) las inquietudes políticas de los suyos con respecto al Reino mesiánico.

Al proclamar las bienaventuranzas no aprueba las situaciones que causan esas persecuciones, esas injusticias, odios y calumnias, sino que señala el valor que tiene el soportar y superar estas contradicciones por amor al reino.

Con su actitud y con su doctrina Cristo nos está enseñando cual es la dimensión del reino que El ha venido a fundar. Sólo a partir de este criterio el cristiano de toda época podrá asumir una opción concreta para dar pleno valor a las realidades presentes. Interpretar de otra manera el sentido de los pasajes bíblicos, sería distorsionar el significado de la liberación a partir de Cristo y realizada plenamente en El.

El ideal evangélico no es ilusorio desde el momento que se realiza en toda su perfección en un Hombre (Cristo) como prototipo de toda la raza humana. Fuera de este caso tipo, solamente podrá esperarse plena y definitivamente en una visión escatológica, con valor en el momento histórico presente, como un proyecto en constante realización.

La razón de esta perspectiva radica en que no podemos prescindir de la realidad del pecado. Esta realidad no excusa del trabajo que tiene todo cristiano para hacer posible una liberación del pecado y de toda situación de pecado en ese momento de historia que le pertenece.

III. CONSIDERACIONES ACERCA DE LA LIBERACION

42. Lo esencial de la salvación, por lo tanto, en el mensaje revelado consiste en el plan de Dios para liberarnos del pecado por la acción salvadora de Cristo; por parte del hombre consiste en la conversión hacia Dios.

Bíblicamente más que en un aspecto negativo (fuga, evasión...) implica un movimiento positivo: un caminar, un armonizar definitivamente al hombre con Dios. No puede omitirse como algo esencial la liberación del pecado. Está explícita y repetidamente indicado en los pasajes citados. Es la nota constante.

El pecado en el mundo no es otra cosa sino la desarmonía del hombre con Dios. Esta ruptura personal del hombre con Dios es la causa del desorden y desarmonía en la sociedad humana.

Un cambio eficaz por lo tanto, en las estructuras sociales, que engendran situaciones de injusticia, debe comenzar por el hombre mismo como individuo. Sólo así podrá luego ser agente y fermento de un cambio en la comunidad.

43. El caminar del cristiano hacia Dios no debe ser interrumpido o suspendido por el hecho de que existan situaciones de injusticia o estructuras de opresión e inhumana dependencia.

Puede darse un cristianismo en definitiva orientación hacia Dios, o sea en definitivo camino de salvación y en crecimiento de este, en un contexto histórico de opresión e injusticia. Prueba de ello es la misma historia de salvación a partir de Cristo. El hombre en medio de circunstancias adversas ha podido llegar a Dios. Constatamos, por otra parte, que una situación próspera en el terreno económico, cultural, político, etc. no necesariamente ha llevado al hombre a conseguir la verdadera liberación (bíblicamente entendida como una ruptura con el pecado); a las veces ha sucedido precisamente lo contrario.

El cristiano, a la luz de su fe, sabrá descubrir que tales situaciones no son una consecuencia lógica de esa fe, sino al contrario, y por tanto deberá luchar por suprimir esas anomalías.

44. La consecuencia que se sigue de esa salvación (liberación), que esencialmente consiste en la armonía del hombre con Dios, será la liberación de toda situación de pecado en todos los órdenes: religioso, cultural, económico, político.

Al decir que esta liberación no es algo esencial sino consecuente al mensaje cristiano, no significa que sea opcional a las exigencias de la fe. Es una obligada consecuencia que urge procurar. El Sínodo de los Obispos (Roma 1971, Introd.) va en este sentido cuando afirma: "La esperanza y el impulso que animan profundamente al mundo no son ajenos al dinamismo del Evangelio, que por virtud del Espíritu Santo libera a los hombres del pecado personal y de sus consecuencias en la vida social".

Esta liberación que constituye una consecuencia del cristianismo, podrá a las veces conseguirse por otros medios, pero aún entonces si no existe una conversión en el hombre, una armonía con Dios, no hay una verdadera liberación. Podrá constituir un obstáculo menos hacia ella, una puerta abierta para conseguirla.

El cristiano debe ser agente de cambio para crear una sociedad más justa, para suprimir situaciones de pecado, pero si no es partiendo de una exigencia de su fe, desvirtúa el contenido de caridad y justicia cristiana y se sitúa en el plano de las ideologías que inmediatizan las soluciones, sin dar una verdadera respuesta a las necesidades del hombre en su dimensión total.

El procurar esta auténtica liberación es un quehacer constante del hombre, especialmente del hombre cristiano.

45. La liberación total será en el momento en que entremos a participar del equilibrio perfecto en la inmutable eternidad de Dios. Esto es patrimonio del estado de vida definitivo, después del paso por la vida presente; mientras tanto el trabajo para llegar a poseerla, será parte de las realidades terrenas.

La razón de esta lucha constante radica en la realidad ineludible de la existencia del pecado en el mundo, que marca la tarea humana con una nota de constante conversión al Señor. Esto no quita valor a los esfuerzos por hacer un mundo mejor, más conforme con las realidades futuras y que sea como un preludio de ellas.

Por lo mismo una visión escatológica de la salvación no consiste en suspender toda actividad humana en espera de un desenlace final que arreglará todo al fin de cuentas, con o sin esa actividad. Tampoco consiste en un desprecio de los valores y realidades temporales, para dar únicamente valor a presupuestos que sólo tendrán eficacia en ese momento futuro y definitivo.

Una recta comprensión del sentido escatológico de la plena liberación cristiana, no favorece la evasión del presente (el hoy

y aquí de la historia), sino al contrario, promueve a un dinamismo siempre actuante, que dá al mismo tiempo su pleno valor a los logros y realidades temporales, pero les infunde el optimismo de la esperanza cristiana en esa otra realidad que culmina las anteriores y les dá su sello permanente. Esto a la vez ayuda a la aceptación de las limitaciones y deficiencias de una obra constantemente susceptible de perfeccionamiento.

Cristo prometió una 'vida eterna'. Fue su constante promesa ligada a la obra de salvación. Esta perspectiva entra de tal manera en la liberación de Cristo, que no anunciara como objetivo final y definitivo, así como disminuir su importancia en el mensaje cristiano, sería una verdadera evasión del auténtico sentido de la vida según el Evangelio.

En una óptica bíblica es imposible dejar al margen, o tratar de "evasión" el considerar el carácter episódico de la vida presente. La Iglesia (los fieles, los hombres que la forman) va peregrina, camino de salvación y en cada una de sus actitudes en el momento presente de su historia tiene una responsabilidad ineludible con valor para ese presente y al mismo tiempo con un significado y valor definitivo para el futuro.

IV. REFLEXION SOBRE LA IGLESIA LIBERADORA EN AMERICA LATINA

46. La Iglesia Latinoamericana, responsable de su misión en el momento histórico que vive el continente no puede permanecer en una actitud de simple expectativa.

Su misión en el mundo como signo de salvación, queda cada vez más cuestionada porque las diferencias entre los países ricos y pobres y entre diversas clases sociales en un mismo país, establecen condiciones de vida infrahumanas en sectores de población cada vez más numerosos. Mientras más crece la opulencia de unos más se agrava la miseria de otros. El difícil papel de la Iglesia están precisamente en que cada vez se le interroga con más insistencia acerca de los problemas concretos que plantean las diferencias aludidas. Por otra parte a la Iglesia no corresponde dar esas soluciones concretas, ni dispone de los medios necesarios para hacerlo.

47. Solución: la lucha de clases?

La Iglesia no puede ignorar el hecho de un enfrentamiento real de 'clases sociales' en América Latina con características de mayor tensión que en otros continentes. Al mismo tiempo es consciente de que el Evangelio de Cristo se opone a toda clase de margina-

ción: todo hombre, rico o pobre, bueno o malo, es susceptible de salvación. Por lo tanto el servicio que presta al hombre no puede limitarse a un determinado grupo o número de fieles. Es consciente de que forman parte de ella hombres que pertenecen a todas las clases sociales, que son a la vez antagónicas.

Tarea de la Iglesia es promover la unión, la fraternidad entre los hombres. No puede favorecer un odio entre clases que corre grave riesgo de terminar en desgarramientos y luchas fratricidas. El pensar que la Iglesia en su papel de liberadora y consciente de la lucha de clases operante en América Latina, ha de promover esa lucha para lograr el cambio liberador y pretender que por este camino no se llegue a enfrentamientos extremos, sería desconocer la realidad latinoamericana. Por otra parte un cambio violento de esta naturaleza no haría sino incubar el siguiente por los mismos medios.

La auténtica liberación no se va a lograr únicamente "cuando cese la opresión del oprimido, sino cuando el opresor deje de serlo". Esto significa que la Iglesia al tratar de liberar al oprimido no puede por su misma misión marginar al opresor. Su misión de universalidad la lleva a procurar la verdadera liberación de unos y otros, aunque tenga que hacerlo por diferentes caminos.

48. Quehacer de la Iglesia (a modo de sugerencia).

El quehacer de la Iglesia puede ir en una triple línea de acción:

a) *Orientar* con claridad para lograr la concordia entre todos los fieles que la forman. Se intenta a veces partir del hecho 'inevitable' de un antagonismo que sólo se resolverá a través de enfrentamientos. Hay la posibilidad de la existencia de terrenos intermedios entre opresores y oprimidos y que sean las fuerzas activas que ayuden a establecer el equilibrio y propicien el clima pacífico a través del cual los oprimidos puedan ser agentes de su propia liberación.

El trabajo de nivelación es una tarea constante de la humanidad y un quehacer de la Iglesia.

La teología en la enseñanza y en la vida debe promoverse y orientarse en este sentido (a nivel de estudio una reestructuración de los tratados teológicos se impone en este sentido).

b) *Denunciar* toda actitud que obstaculice al hombre para conseguir su auténtica liberación.

La Iglesia por su misión, por el influjo que en todos los campos ha venido a ocupar y por el sentir de los cristianos que representa; debe hacer oír su voz en toda situación de pecado que impida al hombre su realización como sujeto de salvación.

No es tarea de la Iglesia el emitir un juicio ante toda opción concreta en el orden político o económico. (Menos todavía a nivel

de América Latina, ya que a pesar de las semejanzas existentes se nos revela con un panorama cada vez más complejo).

c) *Tomar actitudes concretas.* Este es el terreno más delicado ya que la Iglesia 'oficialmente' (entendido el término como representación jerárquica) deberá a las veces orientar ante determinadas circunstancias, sin parcializarse por una opción concreta ni ejercer presión sobre sus miembros hacia esa opción.

Como individuos o grupos eclesiales, las actitudes pueden ser múltiples y no necesariamente deberán esperar una 'opción oficial'.

49. Los riesgos de la teología de la liberación en América Latina pueden ser los siguientes:

—subrayar de tal manera los aspectos económicos y políticos, que hagan pasar a segundo plano (como temas secundarios) los aspectos fundamentales de la teología,

—que se acepte o propicie la lucha de clases (casi) como una tarea de la Iglesia para solucionar las situaciones de injusticia existentes en América Latina,

—que se pretenda instrumentalizar a la Iglesia en opciones políticas o económicas concretas.

V. CONCLUSION

50. La salvación-liberación a partir de Cristo consiste en liberar al hombre del pecado. Sin tener en cuenta este elemento esencial se quita el verdadero "sentido teológico" a la teología de la liberación.

Esta liberación en el mensaje de Cristo se pone en constante relación con la liberación definitiva.

El Evangelio no favorece una 'lucha de clases' como solución en las contradicciones existentes.

'Teología de la liberación' es un término adquirido por la teología moderna para enfatizar los alcances antropológicos de la teología.

La teología de la liberación a partir de Cristo

Podría describirse como "aquella actitud y doctrina de Cristo que permiten al hombre encontrar los caminos para vivir su fe de manera coherente con su dignidad y destino de hombre-redimido".

4.

TEOLOGIA BIBLICA DE LA LIBERACION

Mons. Samuel Ruiz G.

INTRODUCCION

1. La necesidad de someter a examen siempre renovado el uso que de la Biblia hace la teología de la liberación, se asienta sobre el hecho de que comienza a ser abrumadora la mole de escritos de liberación cristiana donde, (como en todas las teologías surgidas a lo largo de veinte siglos), se utiliza profusamente la Biblia. En este uso, lo mismo que en teologías anteriores, se emplea a veces desafortunadamente el argumento bíblico. Como por ejemplo cuando situaciones bíblicas veterotestamentarias se quieren trasladar mecánicamente a situaciones determinadas de América Latina; o cuando se asume el Antiguo Testamento como norma para el cristiano, sin mirarlo a la luz de Cristo.

2. *El propósito* es llegar al fondo de algunos problemas que se plantean en la teología de la liberación:

a) *Apoyándonos en el hecho global de la revelación bíblica* y en los hechos bíblicos, más que en uno u otro vocablo bíblico. Queremos abarcar todo el Antiguo y el Nuevo Testamento deteniéndonos más en la Cristología, conscientes de que la Encarnación es la clave de la revelación del Padre.

b) *Reflexionando* —en un segundo tiempo— *sobre pasajes concretos* del Antiguo y del Nuevo Testamento. Para ese estudio somos conscientes de que detrás de cada palabra valdrá una realidad y que a esta le ha dado consistencia la historia. De ahí que no sólo la filología, sino la política, la economía y el espíritu religioso del tiempo deban ayudarnos a desentrañar el sentido, en la esperanza y la fe de la Iglesia. Desvirtuáramos la Biblia, si la consideráramos como un diccionario de conceptos abstractos, y no como *historia* de las relaciones de Dios con un pueblo, con una humanidad que rescata de las tinieblas para llevarla a vivir su comunión con El.

c) Respondiendo a los cuestionamientos que, desde el seno de la praxis y de la reflexión liberadora hacen los cristianos al exégeta; lo cual exige definir con precisión las preguntas que desde ahí son formuladas.

3. Los cuestionamientos de la teología de la liberación, podrían formularse desde cualquiera de estas tres posiciones:

a) Una posición es la de una *salvación individual*, en la que la liberación se identifica con salvación y se restringe a una liberación del pecado. Liberación de cada uno (privada), para llegar a la salvación (en la otra vida): liberación íntima, espiritual, privada. El término *a quo* de esta liberación es el pecado que consiste en un rompimiento con Dios.

En el calvinismo se radicaliza esta posición al considerarse todo pecado como mortal (*Institutio religionis christianae*, Lib. II, cap. VIII, 59). Todos los hombres son pecadores y merecen, cuando Dios lo quiera, la reprobación eterna. El hombre nunca debe poner la confianza en la justicia personal, sino que debe suplicar la misericordia de Dios, siempre totalmente inmerecida. La liberación se obtiene pidiéndola a Cristo.

Muchos cristianos suscribirían con todas sus consecuencias esta posición que refleja una postura religiosa connatural a muchas metrópolis capitalistas.

b) Una segunda posición podría formularnos así su pregunta: La liberación incluye la salvación terrena? Con lo que se da un paso adelante al superarse la idea de que Cristo vino a liberarnos del pecado dándonos la salvación únicamente en la otra vida.

En la Biblia la salvación terrena no es mera sombra y figura de la única salvación del pecado que nos viene por los méritos de Cristo. La salvación terrena tiene un valor en sí y se reconoce ya el proceso revelador en la historia terrena de Israel y de Jesús. El Antiguo Testamento y la vida terrena de Jesús aparecen como el proceso histórico completo de la manifestación de Dios.

La dimensión terrena de la salvación creemos que es en lo general aceptada por exégetas y teólogos modernos, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II que ampliamente habló de esto, particularmente en el Documento *Gaudium et Spes*, poniéndose de manifiesto que el aspecto escatológico de la Salvación no puede significar desprecio por las tareas terrenas (GS 21c, 3ab, 57,58; AG 3; LG 13).

c) La pregunta, con mayor concreción, proviene de una tercera posición: Puede la teología ser una reflexión en la fe a partir de una historia, de una historia actual, historia que es conflictiva, por los hechos de una dependencia, historia en la que por tanto el hombre es, más aún debe ser liberador?

4. De ahí las 6 partes de este trabajo, para cuya elaboración se siguen básicamente tres criterios:

Primer criterio: Colocarnos ante el hecho global de la revelación de Dios en toda la Biblia.

Segundo criterio: Estudiar el problema de la liberación a la luz de la Biblia sin mutilar el testimonio de la Escritura, sea por reducirlo a textos esquemáticos, o a textos que no abordan el problema, sea por introducir criterios dicotómicos como si la obra de Dios fuera opuesta al obrar humano.

Así no obraríamos correctamente si procediéramos como si no existieran las leyes del Pentateuco en las que Dios se muestra defensor del pobre, o como si no existieran las rigurosas exigencias éticas y la gran compasión al pobre del *nabismo*, ni el radicalismo social de Amós, de Miqueas o de Isaías, ni las angustias y protestas de Jeremías y Ezequiel, ni la esperanza del "resto de Israel" en el libro de Isaías, ni el Magnificat y las Bienaventuranzas sobre todo en San Lucas, ni las malaventuranzas y las parábolas lucanas contra las riquezas, ni la lucha antifarisaica de Jesús, ni el precepto del amor en el cuarto Evangelio, ni el juicio a las naciones de Mt 25,31ss., ni se tuvieran en cuenta las implicaciones de la humanidad de Cristo (en concreto su pasión y su muerte), ni se le diera importancia al sentido igualitario de las primitivas celebraciones eucarísticas.

Tercer criterio: Colocarnos en una óptica de solidaridad con los sufrimientos, preocupaciones y esperanzas de los pobres, como condición para poder entender la Escritura. Si es difícil que un rico entre en el reino de los cielos, difícil será también que un rico (o quien haga juego a los ricos) no oscurezca la Revelación de este Reino.

I. LA TEOLOGIA COMO FE VIVIDA Y REFLEXIONADA EN LA HISTORIA

1. Base fundamental para una teología de la liberación.

Es absolutamente esencial para una teología de liberación, para una teología latinoamericana considerar la revelación como un proceso histórico.

Dios se ha revelado desde la historia de los hombres y en ella; entendiendo por historia, en sentido general, un proceso de relaciones entre hombres. En otras palabras, Dios se revela en el proceso de relaciones entre hombres.

Esta concepción está en la base profunda de la Constitución Dogmática sobre la divina Revelación, sin lo cual no hubiera podido llegar el Concilio Vaticano II a la admirable Constitución *Gaudium et Spes*. Sin una madura asimilación de la Constitución Dogmática sobre la divina Revelación no se podrá comprender fácilmente el viraje teológico al que hoy asistimos.

Decir que Dios se revela en la historia de los hombres, implica una determinada visión del hombre, de la fe, y de la teología; entendida esta visión se pueden evitar muchas discusiones.

2. Elementos que implica este cambio

a) En la antropología: Hay una teología que supone una noción individualista de persona, como sustancia en sí, como un ser cerrado colocado frente a Dios: *Rationalis naturae individua substantia*. La teología de la liberación en cambio, supone a la persona como un ser relacional en la historia, tal como lo ha ido descubriendo la humanidad. La relación no es un accidente, sino de la esencia misma de la persona en una perspectiva histórica, evolutiva, dinámica. De aquí que no se pueda hacer una crítica legítima de la teología de la liberación desde una antropología radicalmente individualista y estática.

b) En la fe: Santo Tomás en la Ila Ilae Q. II considera la fe como un acto de la inteligencia que asiente a verdades. Dentro de esta visión estaba elaborado el documento que se llamara *De fontibus Revelationis* y en el cual se afirmaba que los hechos no revelan sino en cuanto contienen verdades.

Pero en la Biblia la noción de fe es mucho más compleja y se sitúa: en la vivencia, en la práctica, en la opción libre ante una persona, en la relación histórica de personas. Es la aceptación del otro; es la confianza que se da a una persona fiel y que compromete todo el hombre. Por eso puede penetrar, por palabras y signos, a realidades que lo trascienden (Cf. *Dei Verbum* 2).

c) En la teología: Partamos de una noción elemental de teología: reflexión sobre el dato revelado (sobre la fe).

Si para mí creer es asentir verdades, la tarea de la teología será el estudio, la reflexión, la sistematización que la inteligencia hace de esas verdades.

Pero si yo acepto la fe como una opción, una actitud y una práctica, mi teología será una reflexión sobre una fe-vida. Se usarán las mismas palabras que en la anterior concepción, para definir la teología; pero con un contenido diverso.

Cuando Gregorio IX en 1228 increpaba duramente a los teólogos parisienses (Denz 442s) por estar cometiendo el crimen de

usar la filosofía para expresar la fe, había un aspecto positivo en ello: una fe vivida históricamente se horrorizó cuando se le quiso revestir de la sordidez de la filosofía abstracta y racionalista.

Después de siglos purificatorios para la teología, el Concilio Vaticano II volvió a retomar decididamente la corriente histórica. Únicamente en virtud de esta conversión radical, (y aprovechado todo lo bueno que el instrumento filosófico aportó a la teología), pudieron los Obispos conciliares pronunciarse en un párrafo tan maravilloso y dinámico como este: La Tradición Apostólica crece, "es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón... La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios" (*Dei Verbum* 8).

3. Consecuencias de este cambio

La revelación es un proceso de hechos, acontecimientos, sucesivamente interpretados y nuevamente comprendidos.

Esta interpretación, esta palabra revelada que *da sentido* a los hechos, a la historia realizada por los hombres, es una interpretación autoritativa de esa misma historia.

a) *Un ejemplo* concreto de cómo se concibe la salvación en una historia concreta, tendrá quizá más fuerza que la disquisición que sobre esto se haga. Tomemos, pues, como foco de nuestra reflexión el Exodo por su valor paradigmático y de importancia en la historia de Israel (y no precisamente porque juzguemos que se trata de un argumento bíblico para demostrar la teología de la liberación).

Antes del Exodo

Teniendo en cuenta las adquisiciones pacíficas en los estudios veterotestamentarios nadie osaría juzgar el Exodo a partir del Génesis; sino viceversa.

Así podemos afirmar que antes del éxodo los israelitas, *no eran pueblo, no tenían historia*, no eran adoradores de Yahvé. Eran una masa de gente sin conciencia de su valor y de su pasado. Tenían fuerza numérica y ni de esto eran plenamente conscientes. Eran gentes sin pasado, sin presente y sin futuro. No eran antes adoradores verdaderos de Yahvé, que fue su Dios *desde* el país de Egipto (Os 12,10; 13,4). La familia de Jacob acostumbraba cargar ídolos (Gn 31,19,30ss; 35,2-4) y los Patriarcas, como buenos nómadas, veneran al Dios de sus padres: Isaac al Dios de su padre Abraham (Gn 26,24), Jacob "al Dios de mi padre, al Pariente de Isaac" (Gn 31,42). *pájad*=pariente. Así traduce la Biblia de Jerusa-

lén. Cf. Allbright, *From Stone Age to Christianity*, p. 1885). José lo llamará "el Poderoso de Jacob" (Gn 49,24). Los Patriarcas son presentados como fundadores de santuarios, de lugares en que erigieron un altar e invocaron el nombre de Dios. De hecho se trata de antiguos santuarios cananeos en donde los Patriarcas encontraron el culto al Dios "El" y los relatos mencionados significan la adopción y asimilación que ellos hicieron del Dios del padre —el Dios particular del grupo nómada— al dios de los sedentarios con los que entran en contacto (R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israel*, p. 267). Es decir: en realidad estos datos están ya considerados retrospectivamente desde la experiencia de la Alianza, sobre todo en la tradición sacerdotal.

En el Exodo

En el Exodo se contiene la primera revelación de Yahvé explícita, registrable históricamente, hecha a un grupo de hombres. Se trata de un grupo de esclavos. Moisés ciertamente no lo era; pero no está en la línea correspondiente a sueños escapistas de otros pueblos: (Sargón, niño salvado de las aguas que llega a ser Rey; o el niño del texto sumerio-acádico, hallado, confiado a una nodriza y que adoptado llega a ser escriba. Llegan ambos en estas leyendas a ser grandes). En el caso de Moisés, pasa lo contrario: Aunque adoptado por la hija del Faraón, regresa con su hermanos, se da cuenta de su opresión, se solidariza con ellos hasta el grado de matar a un egipcio asesino de hebreos (Ex 2,11) y aun sus propios hermanos se desolidarizan de él (Ex 2,12).

Los motivos que Dios da para actuar, se reducen a uno solo: "He visto la opresión de mi pueblo", (aunque propiamente aún no es pueblo, ni pueblo del Señor, pues en la Alianza es donde se constituye como tal). "He oído sus quejas contra sus opresores, me he fijado en sus sufrimientos" (Ex 3,7), "su clamor ha llegado hasta mí y he visto cómo los tiranizan (Ex 3,9).

"El pueblo creyó, y al oír que el Señor visitaba a los israelitas y se fijaba en su opresión... le adoraron" (Ex 4,31). La opresión es el único motivo mencionado. Al revelarse el Señor libera a un grupo humano sin conciencia, sin fuerza y sin gusto por la libertad; a sacarlos de esa situación es enviado Moisés (Ex 3,10-12).

El Faraón también lo entiende así al no ver en Aarón y en Moisés más que unos subversivos (Ex 5,4) y en sus peticiones pretextos para holgazanear (Ex 5,8). Su respuesta es mayor represión (Ex 5,7-18), porque no quiere perder una mano de obra barata. Esto exaspera al pueblo contra los que intentan liberarlos (Ex 5,21).

Moisés no tiene otra preocupación que la liberación. Al recordarse la opresión y la crisis de los oprimidos, le pide cuentas a Dios: "Señor, por qué maltratas a este pueblo? Por qué me has enviado? Desde que me presenté al Faraón para hablar en tu nom-

bre, el pueblo es maltratado y tu no has librado a tu pueblo" (Ex 5,23).

El culto que celebrarán no es concebible ni tiene razón de ser sin la liberación, porque pertenecer a Yahvé es no pertenecer al Faraón. Por eso se rechaza el culto con esclavitud: (vayan a ofrecer sacrificios en mi país" (Ex 8,21); se rechaza la libertad controlada ("vayan al desierto a condición de que no se alejen" Ex 8,24); se rechaza la libertad chantajeada ("vayan sólo los varones" Ex 10-10) se rechaza la libertad sin medios de subsistencia. ("También los niños pueden ir con ustedes, pero dejen las ovejas y las vacas" Ex 10,24).

Después del Exodo

Después del Exodo la fiesta de Pascua se convierte en una celebración de la liberación; pero es interesante mirarla en toda su trayectoria evolutiva.

Del antiguo relato de la Pascua narrado por el yavista en Exodo 12,21-23,27b,29-39, se pueden sacar estas conclusiones:

1. La Pascua existía ya (Ex 12,21 la presenta como ya existente: "degüellen la víctima de Pascua") y de sus ritos esenciales descritos se colige que era una fiesta de nómadas o seminómadas pastores: se celebra fuera de todo santuario, sin sacerdote y sin altar, la víctima es asada, se come con el pan sin levadura de los beduinos y las hierbas amargas del desierto, la celebran en la noche cuando ya no hay preocupación por el ganado y a la luz de la luna llena, o sea en noche de mayor claridad. Se trata de una fiesta anual celebrada en la primera luna de primavera cuando había que ir en busca de otras tierras, pastizales y agua, con peligros en el camino así para las personas, como para el ganado joven; peligros que se personifican en un ser destructor (*Mashjit*, Ex 12,23) de cuyos golpes malignos se protegían untando las tiendas. (R. de Vaux, *Historie Ancienne d'Israel*, p. 345 s).

Se celebraba así la dependencia de las fuerzas desconocidas en la naturaleza, el eterno repetirse de la inseguridad.

2. En cambio los israelitas celebrarán en la Pascua el paso liberador del Señor que los sacó de una esclavitud a la que nunca han de volver (Ex 12,27; 13,15-18). Por eso el paso del Mar Rojo es paso decisivo hacia la liberación que Dios quiere para su pueblo, pues ordena a Moisés avanzar (Ex 14,12-15) cuando el pueblo presa del miedo no sólo reprocha a Moisés la salida de Egipto, sino que incluso confiesa su determinación de volver a la esclavitud.

3. La Pascua tiene un valor paradigmático, gracias a la conciencia que nos transmite de un Dios y de sus exigencias de liberación, lo que no disminuye aun cuando pudiera tratarse de una banda de esclavos que huían.

La evolución de la Pascua se continúa hasta el Nuevo Testamento; pero lo dicho basta para ejemplificar lo que implica decir que la revelación, que la salvación se manifiestan en la historia del hombre.

b) *El carácter histórico de la Revelación es fuente de renovación, de crítica, de desmitización.*

Es innato en el hombre el deseo de dominar lo trascendente: así lo muestran la magia y aun la endiosada tecnología.

En el carácter histórico de la Revelación sobrenatural tiene la Iglesia el arma desmitificadora de las ideologías. Ahí está el vínculo indisoluble entre el cristianismo y la historia y, más radicalmente, entre el cristianismo y el hombre de todos los tiempos. La desmitización definitiva de todas las formas de la religión, de toda ideología, de toda institución que trata de "instalarse", es la encarnación de Jesús Hijo de Dios, en la humanidad y en la historia.

La tendencia mágica subyacente en el proceso religioso de Israel y agudizada —en cierta medida— por la misma revelación bíblica, en cuanto que impulsaba a la búsqueda de nuevas formas religiosas; se ve, por otra parte, sometida a una fuerte y constante crítica a partir de la experiencia histórica. El Pentateuco en su proceso de composición de diferentes tradiciones (yavística, elohística, sacerdotal, deuteronomística) la crítica de los profetas contra esquemas de alianza; la crítica de la monarquía y del templo —cosas ambas queridas por Dios—; la crítica del culto y del sacerdote; la crítica radical hecha por Jesús —que ni era sacerdote ni podía serlo por no ser levita— a muchas formas de religión y sobre todo a la institución sacerdotal, muestra con claridad, a partir de la historia, cómo lo revelado por Dios es desplazado por otros. La *literatura sapiencial* es, a su vez, una revisión de la sabiduría (que podría llamarse antihistórica) en función de la historia bíblica y de la elección viva y actual.

La Iglesia a lo largo de veinte siglos es víctima de la dialéctica al querer estabilizarse en ciertas instituciones; pero es renovada por la historia como mediadora del Espíritu, por la toma de conciencia de su misión en el mundo y hacia el mundo.

La revelación de Dios en la historia repercute esencialmente en el mismo corazón de la teología; que por siglos hizo un enorme esfuerzo de estabilización, sometido hoy día a un proceso estructurado y maduro de nueva reflexión. En este proceso quiere inscribirse también Latinoamérica con el aporte y la mediación de su propia historia, marco en el que se inscribe la teología de la liberación que pretende así situarse en el corazón mismo de la teología.

Un contraste entre una concepción teológica y otra nos hará tomar conciencia del cambio operado.

La primera concepción —individualista y moralizante— está presente en los profetas y en muchos esquemas teológicos cristianos: El hombre está ante Dios y debe responder ante El.

Todos los hombres —el hindú, el musulmán, el hebreo, el cristiano— tienen necesidad de ir hacia Dios, de creer en El, de observar los deberes que El impone. Entre esos deberes para con Dios está la justicia con los hombres, pues Dios considera como ofensa a El las injusticias que se cometen con los demás. Este es el fundamento del orden social en el mundo. Los Profetas inculcaron el deber de la justicia con los hombres dentro de este esquema en que la justicia con ellos está entre los deberes para con Dios. Jesús aparece como un profeta más que inculca con mayor radicalidad la apertura y la entrega a Dios, sin que la encarnación cambie el esquema. La comunidad es como un accidente que podría existir o no en el proceso de salvación. El hombre y la historia no se consideran como valores teológicos en sí; sino como objeto de deberes que Dios impone al hombre. Los Sacramentos tampoco se integran adecuadamente y suenan como accidentes dependientes de una voluntad un tanto arbitraria de Dios.

La teología de la liberación, a partir de la Biblia y de la fe cristiana, quiere aceptar que este esquema ha sido superado radicalmente por la encarnación. La encarnación proclamada por nuestra fe introduce una novedad absoluta y el hombre y su historia forman parte de esa novedad. El objeto de nuestra fe se ha desplazado: en Jesucristo con su historia humana yo adoro a Dios. Y en eso insiste la teología de la liberación: en desplazar el problema teológico de Dios a la historia del hombre en Jesucristo. Vamos a Dios, por el encuentro y la relación con el otro en un contexto histórico concreto.

Las consecuencias de esta concepción son enormes; lo fueron para Pablo (Cf. S. Lyonnet, *La nouveauté de l'Evangile*); son la preocupación palpable de Juan al insistir en el amor a los hermanos; no están fuera del horizonte de los Sinópticos ya que el problema número uno del hombre, de la existencia humana, es su relación con el otro y sólo resolviendo este problema se resuelve el propio problema y el de la relación con Dios. Como una consecuencia clara aparece la Encarnación como la superación del dualismo Dios-Historia (dualismo que aún existente quiere superar la teología de la liberación) y que lleva a muchos a hablar de liberación religiosa, espiritual, privada, en oposición a una liberación secularizante; o a concebir la liberación social como exigiendo una liberación de Dios o al menos su reducción al campo privado de la conciencia; o a distinguir entre lo político y lo religioso, lo histórico y lo sagrado en los relatos de la Biblia, distinción ausente en la perspectiva de los autores sagrados que, sin negar esos aspectos, nos presentan la acción divina actuante en la historia humana.

c) *El particularismo histórico.* Merece toda nuestra atención el hecho de que una revelación que se hace en la historia, se reviste por eso mismo de *particularismo*. En la historia de Israel, —historia particular, concreta e irrepetible— se hizo la revelación autorizada de Dios.

• De aquí podemos concluir:

o decimos que los hechos particulares no tienen ningún valor revelado, o a lo sumo en cuanto contienen alguna "verdad" (posición del esquema sobre la Revelación rechazado en el Concilio),

o admitimos también el valor de la historia particular actual como mediación en función del sentido revelado en la palabra de Dios.

II. LA TEOLOGIA COMO FE VIVIDA Y REFLEXIONADA EN LA HISTORIA ACTUAL

1. Peligros de la mentalidad mítica

a) No basta vivir la fe a partir de acontecimientos pasados. El pasado no puede constituirse en un arquetipo mítico. Sería de nuevo negar, al menos parcialmente, la revelación de Dios en la historia. Es menester vivir la fe a partir de acontecimientos presentes. La historia y el acontecimiento presente desmitiza el pasado. En el corazón de la libertad creadora del acontecimiento presente debe hacerse presente el pasado histórico como reflexión de fe.

b) No basta conocer el depósito de los hechos pasados como mensaje terminado y entregado como depósito inviolable, para después decir: saquemos algunas aplicaciones prácticas.

c) La teología, si quiere ser fiel y coherente con "su alma que es la Sagrada Escritura" (*Dei Verbum*), debe integrar el pasado en el presente y evitar la mitificación del pasado mediante la tensión a la historia actual.

2. Nuevo dualismo

Quedó asentado antes que la historia bíblica, proceso de encarnación que culmina en la encarnación, resurrección de Dios en Jesucristo, supera los dualismos: religioso-profano, privado-público, creador-salvador, fe-historia, teología-antropología y supera sobre todo la suma de todos los dualismos: la dicotomía entre fe y vida tan dramáticamente lamentada desde Pío XII.

Pero una nueva formulación de estos dualismos es la dicotomía en la historia: la distinción entre una historia santa, milagrosa,

hecha por Dios (historia sagrada) y otra historia profana, pecaminosa, secular, que necesita ser bendecida para ser salvífica. En este sentido la historia actual quedaría fuera de la historia de salvación.

Al influjo de esa dicotomía el lenguaje usado por el magisterio y los teólogos es abstracto, ideológico, incomprensible en la mayoría de los casos para el pueblo de Dios e inepto para hacerle vivir el sentido salvífico de la historia en el hoy de la humanidad.

En cambio el lenguaje que, bajo inspiración del Espíritu, quería dar también sentido a la historia particular del pueblo de Israel, es completamente distinto: encarnado, arraigado en la situación histórica, lleno de imágenes y de sentimiento; en una palabra: densamente humano.

Este hecho debe cuestionarnos.

3. La historia bíblica arquetípica bajo el dinamismo del presente

Los hechos reveladores de Dios: [éxodo, conquista, monarquía, dinastía, templo], fueron siempre nuevamente entendidos por Israel en función de situaciones nuevas en el presente del pueblo. El presente daba nuevo sentido al suceso primordial inicialmente interpretado como revelador para la fe de Israel.

Esto lo comprende cualquiera medianamente conocedor del proceso de composición del Antiguo Testamento, con las tradiciones del Pentateuco, las colecciones de Salmos, de Profetas, de expresiones sapienciales, Midrashim, Apocalipsis. Muchas de estas expresiones se consideraron como ahistóricas pero ahora se ha visto mejor su profunda raigambre histórica.

Los estudios modernos, de los evangelios, con el visto bueno genérico del Magisterio (*Dei Verbum*, *Instrucción sobre la historicidad de los Evangelios*), van revelando poco a poco el lento y laborioso proceso de su composición. Se ha llegado a un gran consenso de los escrituristas de todo el mundo sobre numerosos puntos que demuestran hasta la saciedad cómo el presente de la Iglesia primitiva era factor determinante en la formulación de la fe expresada por Jesús. La situación vital de la comunidad cristiana se proyectaba en lo que quería ser expresión de hechos y dichos de Jesús. Se buscaba la verdad del presente y no la mitificación del pasado. De esta manera se evitaba la evasión. La plenitud de sentido y de verdad del pasado, sólo se lo puede dar el presente.

La historia presente de los hombres enriquece y acrecienta el sentido del hecho primordial y tipológico, al mismo tiempo que reciben de él nuevo sentido y fuerza salvífica, en la presencia de todo lo pasado que es Cristo resucitado (Iglesia, sacramentos, gracia).

Esto implica la imposibilidad de una teología cristiana sólo a partir de la praxis, pero también la imposibilidad de una teología cristiana sólo a partir del pasado mitificado. Jesucristo, como realidad humana e histórica y como meta presente de la misma da sentido total a la historia actual.

La praxis cristiana en Latinoamérica como acontecimiento nuevo da plenitud de sentido al acontecimiento primero (bíblico). Este acontecimiento primero no se agota en el sentido que le da el lenguaje o la escritura. Por la mediación del lenguaje el acontecimiento original llega a una nueva plenitud abierta en el acontecimiento actual; en la praxis histórica del momento.

La teología de liberación quiere dejar crecer en la libertad y decisión libre e interpersonal el primer acontecimiento mediante la nueva acción, al mismo tiempo que libera de lo mítico y estático al pasado.

4. Defensa de la trascendencia

Dejar abierto el acontecimiento, contingencia de la historia bíblica, es la afirmación de la trascendencia de Dios; es no identificar a Dios con la imagen de Dios; es aceptar el segundo mandamiento bíblico: (no tendrás otros dioses delante de mí).

La palabra de Dios no se agota en lo contingente de un lenguaje o de una situación, de una formulación o de un rito. La palabra de Dios está lejos de agotarse en una filosofía con una antropología individualista, estática, racionalista y antihistórica.

Jesucristo mismo no cumplió las fórmulas y letras de las profecías. El presente de Jesús implica una superación de las profecías. El no las cumplió a la letra sino que las llevó a la perfección dándole sentido. Véase sobre esto la exégesis de Mt 5,17-20 (por ejemplo en Trilling).

El acontecimiento actual, la praxis, fe-vida, trae la novedad de la encarnación. Quien vive la situación tiene una nueva capacidad de encontrar a Dios, de la cual carece quien sólo conoce a Dios en las "verdades" y en el pasado.

Quien no vive el compromiso está incapacitado para vivir el cristianismo: quien no ama eficazmente a sus hermanos, permanece en la muerte.

5. La Iglesia siempre presente como historia de salvación

Aunque se pretenda negar, cada generación de cristianos —y entre ellos cada generación de teólogos— habla desde su propio contexto la vivencia de la fe.

Pero a pesar de ciertas teologías, la Iglesia se ha encarnado en las situaciones concretas.

III. FE VIVIDA Y REFLEXIONADA EN LA HISTORIA ACTUAL CONFLICTIVA

Que la historia es conflictiva es un hecho constatable que no le toca probar ni a la teología, ni a la exégesis; sino que es fruto de la observación. Ni toca a la exégesis definir las modalidades del conflicto en que se vive la historia de las relaciones entre los hombres.

Lo que sí puede constatar el exégeta es que la salvación se da en el conflicto, y no puede menos de lamentar que se interprete la esencia del mensaje evangélico como un intento de suprimir el conflicto, lo cual únicamente se dará en la historia escatológica.

Jesús en el conflicto: contemplar la historia de Cristo es darse cuenta de como vivió su vida terrestre en el conflicto: Jesús es autor de la unidad; pero su prendimiento y su condenación como profeta revolucionario nos muestra esto, con evidencia.

1. Jesús autor de la unidad

a) Partimos de la convicción de que Jesús vino a traer la reconciliación de los hombres entre sí y de los hombres con Dios, pues el designio de Dios es un plan de unificación en el amor entre los hombres y con Dios. Esta reconciliación se realiza entre Dios y cada hombre y entre los hombres entre sí; de suerte que es imposible una reconciliación sin la otra: no puede un hombre estar reconciliado por Dios sin estar reconciliado con sus hermanos. De ahí que sea imposible disociar fe en Jesús y sociedad. La encarnación y resurrección de Cristo marcan la superación de todo individualismo.

Por eso la unidad, de que la Iglesia es agente, debe tender a realizarse en el seno de la historia concreta de los hombres.

Hubo otra visión en la que se suponía que los Evangelios sinópticos predicaban un reino escatológico, sobrenatural, que Dios mismo implanta. La unidad y la paz en esta visión son metahistóricas: Cristo se nos mostró manso y humilde de corazón; anunció el Evangelio a los pobres y a los humildes, víctimas tradicionales de todo tipo de injusticias y de violencias; recomendó a sus discípulos ofrecer la mejilla derecha a quienes le golpeasen la izquierda y entregar la capa a quienes les pidiesen la túnica; rehusó toda manifestación de fuerza y de violencia. Así es aún la imagen que de Cristo tienen muchos de nuestros cristianos y de nuestros religiosos.

b) Es cierto que la paz prometida por Cristo no se puede confundir con la paz que pueden realizar los hombres. La sicología y

la sociología pueden mostrar caminos para la reconciliación con los hombres; pero ellas solas nunca podrán dar el sentido pleno de la reconciliación humana. Pero esto no significa que la paz no sea una tarea para el hombre.

Jesús no vino a predicar la violencia; sino a evangelizar. Pero qué significa evangelizar? Esta es la pregunta a la que no dan cabal respuesta quienes quieren una evangelización desencarnada.

La paz que Cristo trae (Ef 2,14) es la paz fundada en la unificación de los pueblos (Col 1,19s.; Mt 5,9; Rm 12,18s.), es la superación de los antagonismos históricos que existen entre los hombres, y el antagonismo que hoy se da en la historia, divide a los hombres; es el que los hace ser explotadores a unos y explotados a otros.

La paz de Cristo supera todas las otras paces en cuanto que va mucho más allá, hasta una plenitud de comunidad que sólo Cristo puede dar. Si bien esa paz que está en el término es dada a la Iglesia como tarea en las condiciones concretas de la historia.

c) Aun si alguna vez debiera el cristiano comprometerse con la violencia, este objetivo de unidad y de amor debe guiarlo siempre. La Iglesia al no poder —según el decir de Pablo VI— solidarizarse con regímenes o estructuras que mantienen la desigualdad, queda colocada en una tensión violenta.

Lo más justo es preguntar a la teología, a la exégesis, qué nos dice Jesús sobre estos problemas. Una respuesta satisfactoria no puede venirnos de una teología que, prescindiendo de la historia, quiera dar sentido a la vida, pasión y muerte de Cristo. Sólo podremos esperar respuesta de una teología cuyas bases exegéticas miren a Jesús situado en su contexto histórico.

El tema de la violencia, más que examinarlo en algunos textos determinados, debe mirarse en el conjunto de la vida de Jesús. Ante todo aparece claro que Jesús no se refugió en el desierto para predicar, ni tuvo como preocupación esencial el obedecer a las autoridades para evitar el enfrentamiento con ellas. Tampoco puso como objetivo de su acción el evitar la violencia, antes bien, la provocó contra sí mismo de una manera consciente y serena. Si hubiera Cristo seguido la política de las manos limpias no habría muerto en la Cruz. Esto presentó graves dificultades a la comunidad primitiva que las resolvió diciendo que todo estaba pre-fijado por el plan divino.

De varios episodios que pudieran invocarse para ver cómo Jesús siguió una política de cambio, recordemos el de la purificación del templo (Mt 21,12-17; Jn 2, 13-22; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48); hecho cuya historicidad ha querido ser negada con razones insuficientes o minimizada (E. Trocmé: *L'expulsion des marchands du temple* NTS 68 (1968) 1 ss.) al reducir el acontecimiento a un gesto

de origen zelote inspirado en lo que se cuenta de Finees (Nm 25, 6ss.). Los zelotes buscaban una reforma del culto, del templo y del Sacerdocio por medios violentos y en una dimensión terrena. De manera similar la secta de Qumrán aspiraba a reformas en el templo.

Pero la actitud de Jesús que va a modificar esencialmente el culto, el sacerdocio y que va contra el orden establecido (por más que estuviera éste inspirado y revelado en la Palabra de Dios), es mucho más radical y profunda que la de los zelotes, pues buscaba una nueva economía religiosa.

Conviene que tratemos de conocer cuáles fueron las palabras precisas de Jesús, pues no sólo se refieren al edificio material, sino a toda la institución religiosa.

Las palabras: "puedo destruir este templo *hecho con manos de hombres* y en tres días levantar otro que no será *hecho por manos humanas*" (Mc 14,15s.), dichas por los testigos (!?) ante el sanedrín no parece que hayan sido pronunciadas por Jesús. Suenan a fanfarronería antiestética, son expresiones de cuño levítico (cf. Hch 7,8; 17,24; 2 Co 5,1) y Lucas no las relata (cf. Lc 15, 29 y Mt 26,61 donde tampoco existe la expresión "hecho por manos de hombres").

Las palabras: "*en tres días lo levantaré*", no implican necesariamente la experiencia de la resurrección a los tres días, pues la expresión era usada para designar un tiempo corto (Os 6,2).

En el proceso de Jesús jugaron un papel importante, más aún, agigantado, otras palabras: "Maestro, mira qué piedras y qué edificios!" dijeron los discípulos, a quienes Jesús respondió: "véis estos grandes edificios? Aquí *no va a quedar ni una piedra encima de otra. Todo se va a destruir*". El alcance de estas aseveraciones llega a todas las instituciones religiosas y quien esto afirmó merecía la muerte (cf. Jr 7,11 y 26,20-23 que ilustran el pasaje). Lo que se ventilaba era pues algo de capital importancia para el sanedrín; pero la acusación no prosperó, sea porque Jesús calló, sea porque no concordaban los testigos (tema redaccional de Mc).

El pueblo judío, como lo prueban los textos de Qumrán, esperaba junto al Mesías Rey un Mesías sacerdote de Leví. Caifás, sumo sacerdote, piensa en un contrincante que va a revolucionar las instituciones sacerdotales y concluye: Es menester ser decididos! Este tema es profundamente reflexionado en Hebreos.

No obstante el hecho evidente de que Jesús no fue, ni podía ser, sacerdote según la ley, minimizó el sacerdocio de la Antigua Ley apareciendo, en este campo, con un comportamiento revolucionario. Su misma fidelidad a un culto y a un sacerdocio distintos, lo llevó a oponerse al "orden establecido" y no retrocedió ni ante la muerte.

2. Prendimiento de Jesús

Es posible que hayan circulado dos relatos sobre el prendimiento de Jesús. En el primero —conservado en Mc 4,43 y ss.— Jesús no interpretó ni el beso de Judas, ni el combate; en el segundo toman realce las palabras con que comenta ambas cosas. En cuanto al combate, Jesús le da su verdadera dimensión: los discípulos creen que ha llegado la hora de empeñar el combate por el Mesías guerrero y uno de ellos hiere con la espada al criado del sumo sacerdote.

Jesús explica que hay dos tipos de combate: en el primero se cumple la regla de que el que pelea con la espada a espada morirá. Si se tratara de este tipo de combate el Padre mandaría *más de doce legiones* de ángeles (Mt 26,53s.). No hace falta que, por mencionarse la palabra *legiones*, debamos tener como posteriores estas palabras, pues se nos hacen inteligibles cuando sabemos que en el rollo de guerra de Qumrán los ángeles están divididos en legiones como los ejércitos romanos. Con más de 72.000 no sería difícil triunfar.

Pero no se trata de un combate así, con tan fácil victoria.

3. Jesús condenado como profeta revolucionario

El sumo sacerdote pregunta a Jesús: "Eres tú el Mesías, el hijo del Bendito?" (Mc 14,61), términos que, según la *Mishna*, son una fórmula de juramento; si bien nadie había sido perseguido por declararse "mesías", ni la expresión "hijo de Dios" era propiamente un título mesiánico. Pero esto da base al desarrollo teológico sobre la blasfemia en la comunidad primitiva.

En todo caso, con declararse Mesías, Jesús se sitúa en la sospecha de ser un revolucionario, cosa sobre la que también inquiere Pilatos pues no había rey entre los judíos (Luego tú eres Rey?). Jesús es consciente, por tanto, del contexto político de sus afirmaciones, y la violencia que eso traía consigo no era mito, sino realidad presente en él; pero no se había propuesto como meta evitar la violencia, sino ser fiel a su misión, sin retroceder aunque con ello provocara la violencia.

Desde el punto de vista histórico quedan muchos interrogantes; pero lo que recogió la primera tradición es que por declararse Mesías, Jesús se expuso a ser considerado como un revolucionario y no lo negó, cuando era cosa bastante fácil evitar el conflicto abundando ampliamente en que su reino no era de este mundo, que era un reino de otro orden, reino espiritual. Pero Jesús arrojó el conflicto, lo provocó y no retrocedió ni aun ante la muerte.

Un dato muy claro —que va contra posteriores tendencias— es que las turbas simpatizaban con Jesús y esto lo sabían los jefes

enemigos; por eso habían tramado el proceso para la cercanía de la fiesta; pero no en medio del tumulto de ella (Mc 14,1-2).

Otro dato original es que los sanedritas maquinaron contra Jesús. Quién dio la orden de captura no es fácil determinarlo. Los términos militares empleados por Juan (Jn 18,3.12) sugieren tropas romanas, lo que tiene en su favor que contradice la tendencia posterior de excusar a los romanos. Si Pilatos no estaba de antemano de acuerdo, es difícil entender una sentencia que le es arrebatada con tanta rapidez, máxime si se tiene en cuenta el carácter de Pilato que era duro e inflexible cuando se trataba de jefes religiosos de los judíos (cf. Filón, *Leg. ad Gai.* 301). Jesús, además, fue sentenciado por los romanos y ajusticiado por ellos que acostumbraban la crucifixión, mientras que sentenciado por los judíos hubiera sido lapidado (Hch 7,58).

Probablemente en el primer relato —de los dos que suponemos que existieron— no se definían las responsabilidades. Sólo se habla en general del sanedrín y sobre todo de los escribas y sumos sacerdotes, y no aparecen los fariseos, que fueron antes los adversarios públicos de Jesús.

Sea lo que fuere de los considerandos anteriores, no cabe la menor duda de que Pilatos consideró y condenó a Jesús como un revolucionario. No faltaban circunstancias que apoyaran esto: La purificación del templo y el violento diálogo que suscitó; la entrada triunfal a Jerusalén; el carácter peculiar de la predicación mesiánica; la reacción de Herodes al considerar el movimiento de Jesús tan sospechoso como el de Juan Bautista; el intento de proclamación como rey (Jn 6,15) etc.

4. "No" al odio

Un amor apasionado, un deseo encaminado al bien de los hombres, lleva a Jesús a afrontar la violencia que su misma acción ha suscitado. La fuerza de ese amor es el Espíritu de la Resurrección; es fuerza —don y gracia en Jesucristo resucitado— es una fecundidad nueva en el hombre.

Sobra decir: no a la violencia, como realización inmediata del reino.

IV. FE VIVIDA Y EXPRESADA EN UNA HISTORIA ACTUAL, CONFLICTIVA POR LA DEPENDENCIA

1. Teología incapaz de la historia

El tema de la dependencia como elemento teológico puede parecer raro y extraño a una teología incapaz de la historia. Por eso

se impone aceptar primero que Dios se revela en la historia y en la encarnación. Si no se hace este acto de conversión es inútil seguir adelante.

Una vez reconciliados con la historia, podemos abordar el tema de la dependencia, tema que se impone de manera ineludible, cuando se trata de historia, pues la historia es realización social de los hombres.

El exegeta, convencido de la revelación de Dios en la historia, a priori intuye que un análisis de la historia hecho con los medios que tiene el hombre, o sea un análisis científico, es necesario para comprender esta revelación.

Por otra parte está seguro que no puede esperar ese análisis ni de una teología incapaz de la historia que es relegada a la categoría de un accidente, ni tampoco puede esperar un análisis actual de la historia de la misma Biblia, que empleó el análisis de la historia hasta donde pudo. Si es necesario el análisis y la vivencia para encarnar la palabra, debe por consiguiente recibir de quien científica y responsablemente le pueda ofrecer.

Modernamente tenemos muchos análisis históricos basados fundamentalmente en Marx. Un fruto de estos análisis históricos económicos de la situación de América Latina, madurados a muchos niveles, podría ser lo que están haciendo los cancilleres en Bogotá, quienes a pesar de estar dentro del sistema capitalista, juzgan la dependencia como raíz de muchos problemas. Tan protuberante es el hecho.

Aunque los científicos abandonen el esquema dominación-dependencia, es preciso anotar que la teología funda su reflexión en los hechos, no en el análisis de escuelas.

2. Competencia de las ciencias humanas

Toca pues a las ciencias humanas determinar las formas en que se presenta el conflicto y la dominación-dependencia. Sería un error buscar esas formas en la revelación, o a partir de la revelación. Lo que podemos buscar en la Biblia es el *sentido profundo* de la historia, en medio de la historia y de la dominación-dependencia.

3. Competencia del exegeta

El exegeta debe hacerse por lo menos dos preguntas: Está presente este conflicto en la historia bíblica? Desde cuándo está presente? También conviene clarificar que el sentido de estas preguntas no supone el principio de que sólo los conflictos históricos

presentes en la Biblia puedan caer en la óptica de la Iglesia o de la teología.

Un conflicto que no esté presente en la Biblia, pero que se presenta en la historia actual, debe ser resuelto también a partir de la revelación. Lo que rechazamos es la búsqueda en la Biblia de formulaciones aplicables mecánicamente a situaciones actuales, sin la mediación de la praxis y de la reflexión.

Pero un conflicto que está presente en la Biblia se convierte en objeto de estudio particular para el exegeta.

Las dos preguntas planteadas se resuelven si se estudia el problema dominación-dependencia en el contexto general de la historia de salvación. La historia humana que sirvió de contexto a la palabra de Dios vivió el conflicto dominación-dependencia?

4. El conflicto "dominación-dependencia" antes de la Biblia

Que el hombre sea conflicto, y por consiguiente, la historia, es un tema que se podría tratar desde una antropología filosófica. Pero nos interesa más tratarlo desde la historia concreta que han vivido los hombres. Dios aparece precisamente como quien interviene en la solución de este problema. De modo que ahí mismo se sitúan, por así decirlo, los primeros esfuerzos teológicos del hombre.

Veamos algunos textos:

a) En Egipto un papiro de la 19 dinastía (fines del II Milenio a. C.) dice: "Salve, rey, Señor del derecho, tú que escuchas la oración del oprimido, que proteges al angustiado contra el que hace violencia, que haces justicia al pobre y al que está en la desgracia".

En un himno escrito por funcionarios de Tebas en memoria de Amon-Re, se lee: "El que auxilia al pobre en el sufrimiento, el que da el aliento al que es débil".

Un empleado egipcio se dirige al dios Sol así: "Tu eres un juez de justicia que no aceptas una botella de vino, que promueves al hombre que no tiene nada, y proteges al pobre sin tender la mano al poderoso".

b) En Mesopotamia el rey es el lugarteniente de los dioses, pastor fiel, defensor de los humildes, promotor del progreso de las ciudades, responsable de la justicia, mediador de los dioses y salvador, a través de quien pasan las bendiciones divinas. Por eso el rey es el protector de los débiles.

El agua es la fuente de la vida, y los canales, que son fuente de la abundancia, no pueden ser acaparados por algunos: esto sería

el comienzo de una opresión. Para evitarla el rey debe controlar los canales en favor de los pobres.

Urucagina, rey sumerio del tercer milenio a. C., autor de la primera reforma social, se autoglorifica por haber suprimido la opresión institucionalizada de los poderosos, concretamente, de una oligarquía sacerdotal política y su atención se dirige especialmente "a los pobres, a las viudas y al huérfano". (Aparece ya la fórmula estereotipada que expresa los tres niveles de la debilidad social).

Hammurabi se dice elegido "para hacer prevalecer la justicia en el país, para destruir al impío y al malo, para que el fuerte no pueda oprimir al débil, que la justicia sea otorgada al huérfano y a la viuda. He erigido mi estela para administrar la ley del país, para asegurar la justicia a los oprimidos, para que todo oprimido que tenga un litigio venga ante mi estatua, a mí, el rey de la justicia (*sar misarim*) y lea las prescripciones de mi estela".

Un texto cuneiforme de Nabucodonosor describe el panorama de las injusticias sociales:

"El poderoso acostumbraba despojar al débil, que no era igual en el tribunal: el rico solía tomar los bienes del pobre. Los príncipes no querían llevar ante el juez la causa del arruinado y de la viuda; y si ellos comparecían ante aquel, éste no quería interesarse por su caso..." El rey interviene salvando, en nombre de Dios, y restablece el orden trascendente. Explica luego los puntos concretos de su revolución hecha en nombre de Dios y a favor del pobre.

Cuando Ramsés IV sube al trono, su personificación de la divinidad es proclamada como un: "Día feliz: los cielos y la tierra desbordan de gozo; los hambrientos se sacian alegremente; los sedientos se embriagan; los desnudos se visten de lino fino..."

Conclusiones:

De todos estos textos podemos sacar muchas conclusiones. Como ejemplo pueden servir éstas:

—Existían opresores y oprimidos en base a una situación económica.

—Dios se revela a estos hombres en el corazón mismo del problema de dominación-opresión.

—La justicia de Dios no consiste en distribuir a cada uno el castigo o el premio; sino en salvar al pobre de las manos del opresor.

—Esta acción se encarna en el rey.

—La acción revolucionaria, como restablecimiento de la justicia mediante la defensa del pobre, se espera del rey. Un nuevo rey despertaba esa esperanza. Hoy no se esperaría eso del rey (cf. S. Sroetto: *La función del poder*, Revista Bíblica 34 (1972) 99-106).

5. El conflicto "dominación-dependencia" en el Antiguo Testamento

El aspecto de Dios liberador del pobre, esperanza de los oprimidos lo vemos más acentuado aún en los profetas:

a) El profetismo pagano

Entre los griegos no era desconocido el profetismo; ya en la Odisea (14.328) tratan de adivinar la voluntad divina en el susurro de una encina.

En Dodona esos "profetas" contestaban con un "sí" o un "no" escuetos, sobre asuntos completamente privados. Eran pagados por el Estado o por particulares, pero en todo caso eran pagados. Proceden generalmente de las clases altas (Amandry: *Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos*). Gozan de gran estima social, encabezan delegaciones, adivinan el futuro; un futuro que no construye el hombre, sino que se le impone sin que él haga esfuerzo alguno. No anuncian nada que transforme la vida del pueblo, que tenga importancia para su historia que los cambie. El futuro que anuncian en nada se distingue del presente.

b) Los primeros profetas de Israel

1. El profetismo de Israel comienza entre grupos en los que se dan fenómenos estáticos, (baste recordar la experiencia de Saúl); pero desaparece pronto esta forma ante hombres singulares, llenos de Dios, apasionados de su justicia, poseídos de su clarividencia, portadores de sus juicios y de sus promesas de salvación.

2. Diferencia con los profetas griegos: Los profetas de la Biblia tienen una marcada oposición al totalitarismo, al abuso del poder; no ocupan puestos importantes y muchos sufren la impopularidad y la soledad: (Miqueas ben Yimló y Elías están en pugna y son rechazados por Ajab. Amós es juzgado subversivo por el poder sacerdotal. Miqueas de Moraset predica abiertamente contra los acaparadores, explotadores y profetas vendidos. Jeremías es rechazado por todo el pueblo reacio a la verdad); el espíritu de oposición en todos ellos, es fruto de una conciencia que tienen de que la injusticia y Dios son irreconciliables; es una confrontación a fondo porque Dios no es ídolo que esté al servicio de los déspotas. (Así es como hay que entender la actitud tan crítica de los profetas ante el poder: de Gad (2 S. 24.11-23), aun de Natán, que está muy metido en la corte (2 S 12), de Abdías con Jeroboam (1 R 14) de Miqueas Ben Yimló con Ajab (1 R 22); hablan sin que se les pida, aun sabiendo que son inoportunos, y sus juicios van dirigidos sobre todo contra los detentores del poder (2 S 12.1ss.; 24.12ss.; 1 R 11.29-39; 14.7-16; 16.1-4).

El Nabismo es una fuerte *reacción contra la paganización de la fe*: a Dios no se le puede reducir a puro instinto, a fuerza ciega.

El Nabismo surge como un *contrapeso a la monarquía*, a la burocracia, a las intrigas cortesanas, a la corrupción y a las guerras civiles, al despilfarro de los recursos nacionales para reforzar el poder, al cinismo político, al abuso del poder, a la opresión organizada contra los campesinos, a las alianzas serviles con extranjeros, *al endiosamiento de todas las formas posibles del poder*. Por eso el profetismo decae cuando se adapta al poder (cf. Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, c. VIII, Sec. 6, II).

3. Para los profetas Dios es exigencia de justicia.

Amós predica en un reino floreciente, injusto, corrompido. He aquí un bosquejo de su anuncio.

A Israel lo pone en el mismo plano que los paganos, porque la vida del pobre solo es un medio de enriquecimiento de los poderosos (Am 2,6-7).

La acumulación de bienes es fruto de vejaciones y de desprecio al pobre, es fruto de robos y atropellos (Am 3,10; 5,11; 8,4-7).

Las mujeres ricas son llamadas vacas, por causar con sus lujos la opresión de los pobres. Dado que la miseria y la humillación del pobre son fruto del pecado, las clases dominantes no tienen destino histórico, están perdidas (Am 4,1-3). Amós ve la violencia, la insensibilidad ante el dolor del pobre que supone una vida de lujo y disolución (Am 6,1-6) como ruina del pueblo y alejamiento de Dios (Am 6,7ss.).

Sin justicia la misma piedad es abominable a Dios (Am 5,14-16, 21-23). Sin justicia incluso se llega a la imposibilidad de encontrar la palabra de Dios (Am 8,11-12). Para los que mantienen estructuras injustas no hay escapatoria (Am 6,1-6,9,1-4); son fruto en pleno proceso de putrefacción (Am 8,1-8). Sólo les espera la destrucción. Escaparán: si se opera en ellos un cambio radical: "Odien el mal, amen el bien y defiendan la justicia en el tribunal" (Am 5,15); si obran la justicia que consiste en optar por el explotado, dado que *la injusticia es atacar al pobre* (Am 5,11-12,8,8), y Dios odia los logros de una sociedad de esta clase (Am 6,8).

Isaías. La acumulación de bienes en manos de unos cuantos, los latifundios, el acaparamiento de cosas son un éxito desde un punto de vista financiero. Incluso legalmente no son un robo. Pero Isaías, imbuido de la fe en Dios, no lo ve así, y en sus *malaventuranzas*, que no son un llamado a la conversión, sino denuncia y anuncio de castigo (Is 5,8ss.) diagnostica esta situación como descomposición del pueblo.

Ozías, rey de Judá y su minoría privilegiada, conocieron un gran auge (2 Cro 26,7ss.). Al desaparecer la igualdad entre los grupos familiares, aparecen las clases sociales, consecuencia de

la propiedad basada en la opresión, y esto sólo es muerte y enemistad con Dios. A pesar de las incertidumbres textuales hay algo muy seguro: el profeta anuncia la pérdida de todos los bienes raíces de los latifundistas y acaparadores. Esa sociedad se acaba. El Señor la acabará.

a) Las malaventuranzas son contra:

1. Los latifundistas y acaparadores de terrenos (Is 5,8-10).
2. Los ricos disolutos (Is 5,11-12).
3. Los que no reconocen el plan de Dios (Is 5,18-19).
4. Los que deforman la verdad (Is 5,20).
5. Los que se creen sabios (Is 5,21).
6. Los borrachos (Is 5,22).
7. Los que corrompen la justicia en los tribunales (Is 5,23-25).
8. Los principales opresores (Is 10,1-4).

Las dos primeras y las dos últimas van dirigidas directa y exclusivamente contra las clases dominantes. Lo que condena el profeta en la tercera, cuarta y quinta malaventuranzas es característico de los dominadores.

No es necesario poner una sola palabra hebrea para aclarar los versículos del 8-10. Todo había aquí de una proclama fúnebre del latifundismo y demás formas de acaparamiento de la propiedad: campos, casas, palacios arrasados, improductividad, desolación; no son palabras ajenas a la política ni a la economía. Para el israelita la tierra no era del dinero, era de Dios, y Dios la pone a disposición de sus hijos (cf. Lv 25,23).

Los versículos 11-14 no son un ataque moralizante contra el alcoholismo, porque no cualquier borracho puede pagar música y banquetes. Los que desde la mañana se emborrachan, no trabajan. Es una "descripción de clases altas cuya principal preocupación es cumplir sus antojos" (O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja*, p. 52). Hay un marcado paralelismo entre este pasaje y los de Is 28,7-13 y 22, 8-11,12-14). Es un ambiente de decadencia social, gente parasitaria sin voluntad ni capacidad de comprensión, mucho menos de sentido de la historia y de Dios.

Los versículos 15-16 son glosa o texto desplazado (Auvray, *Isaie* 1-39, p. 79); adición (Alonso-Schökel, *Isaías*, p. 40), es otra inventiva (W. Eichrodt, *Der Heilige in Israel*, p. 72). habría que colocarlo después de 2,17 (Jean Steinmann).

Los versículos 23-25 nos dicen que quienes oprimen al pobre se pudrirán (5,24), no tienen nada que hacer ante Dios. La fe en Dios implica la esperanza de que El terminará con el despojo de los desposeídos.

El pasaje de Is 10,1-6 la prepotencia de los que legislan inicua mente, el abuso de los que explotan a los desvalidos, a los

huérfanos, a las viudas empuja a Yahvé a castigar con la vara de Asur que invadirá y ni aún así se aplacará su ira.

El análisis lingüístico es revelador: *Awen* es palabra usada sólo en un lenguaje poético y significa: 1. falsedad de palabra, de doctrina o de ídolos (Za 10,2; 1 S 15,23); 2. falsedad ética, maldad, injusticia (Pr 19,28; Sal 7,15; Is 59,6; Ex 11-2). *Amal*: vejaciones (cf. Sal 10,7; 55,11; Pr 24,2). *Dal*: además de significar débil, enclenque o enfermizo (2 S 13,4), significa pobre y, colectivamente, los irrelevantes que carecen de importancia social (Jr 5,4-5); *dal* es el opuesto a rico *ashîr* "la fortuna del rico es su baluarte; la miseria es el terror del pobre" (Pr 10,15); "el rico ofende y encima se ufana; el pobre es ofendido y encima pide perdón" (Si 13,3-4). "El asno salvaje es presa del león en el desierto; así también los pobres son pasto de los ricos" (Si 13,9,23).

Como se ve hasta la evidencia, en todos estos casos está recalcada una condición social.

b) El oráculo de Is 3,13-15 es un buen ejemplo de cómo Dios a los que presiden las reuniones de culto les exige la justicia.

Análisis lingüístico: En el v. 12a. debe aceptarse un cambio en el texto masorético que ofrece no pocas dificultades y que es susceptible de ser entendido en formas distintas, como ya lo muestran las versiones antiguas. Suele traducirse: "Pueblo mío! un niño (*ngš*) lo gobierna; y mujeres lo dominan". El contexto inmediato no justifica una tiranía femenina (*nashîm*). Si se acepta cambiar *nashîm*, mujeres por *noshîm*, usureros y se separan las consonantes en forma distinta, (a saber, en vez de: *ngš(y)w m'wll/wnshim*, etc. leyendo: *ngšym 'wllw/nshim*, etc.) se tendría esta traducción:

3,12a: "¡Pueblo mío!,
sus opresores los despojan,
sus usureros los devoran".

Así: se tiene un equilibrio estilístico: (un participio activo seguido de un verbo en perfecto en cada parte del dístico); se enjuiciaría una situación permanente; se obvia el problema de la improbable mención de mujeres gobernando en tiempo de Isaías; se restablece el paralelismo en el dístico, pues el 12a hablaría de las injusticias y despojos y el 12 b de la claudicación de los mentores del pueblo; se tiene el apoyo de los LXX, Aquila y Theodotion (texto griego).

V. 13 y 14: El Señor se levanta para llevar a juicio a los ancianos y jefes del pueblo por vivir de los despojos hechos al pobre (*g'zlt* = lo arrebatado por la fuerza o con dolo al pobre (*'any*)).

V. 15: El reproche que Dios hace a los jefes es: "trituran a mi pueblo (*dakk'*=triturar, pisotear, humillar) y muelen el rostro de los pobres" (*ṭhn*=triturar con piedras de molino). Como "triturar (*dakk'*) es paralelo a "moler" (*ṭhn*); así "mi pueblo" (*'my*) es paralelo a "pobres", "oprimidos" (*'nyym*). Aunque la raíz de *nyym*=

pobres (*nh*) permanece en discusión, su significado básico aceptado de "agacharse" nos permite captar un significado de humillación (cf. Is 31,4 y 53,7). Son, pues, los *aniyyîm* los que ocupan el escalón ínfimo de la sociedad, los que son socialmente impotentes para defenderse de los más fuertes y quienes por su misma posición social deben "agacharse" ante los de arriba, ante los poderosos a cuyo arbitrio están. (Sal 35,10; 10,9; Jb 24,2-11; 29,12-17). (Cf. Jacques Dupont, *Les Béatitudes*, II, pp. 26-29).

Comentario: El pueblo —que son los oprimidos— es de Dios; Dios es su aliado (tres veces en el oráculo se pone en boca de Dios la expresión (*amî*=pueblo mío!). Contra los jefes, que haciendo lo contrario de lo mandado por Dios se aprovechan de su pueblo, y contra los dominadores que "destrozan el orden establecido por Dios", Jahvé toma partido, pues nadie puede enseñorearse de un pueblo que sólo a El pertenece.

Quienes no defienden la causa del pobre, estando encargados de proteger la viña del Señor, hacen lo mismo que los animales devastadores (Is 3,14). Robar al oprimido no es únicamente despojarlo a él; sino atropellarlo como propiedad del Señor: v. 15. "¿Qué es esto? Torturan a mi pueblo?" (cf. W. Eichrodt, *Der Heilige in Israel*, p. 59).

La injusticia tiene alcance universal (hoy se le llamaría *imperialismo*) (Is 10,7-11). Pero Isaías no puede legitimar las pretensiones del reino dominador, ni su desprecio del derecho y su filosofía del éxito como justificación de todos sus desmanes, pues eso es vehículo de muerte y conduce a la negación misma de Dios. Precisamente por esto último todas las expresiones religiosas sin la justicia, se convierten en aberración, en celebración de la maldad; se haría de Dios una mercancía adquirida a cambio de rezos u ofrendas.

c) Is 1,10-20 es un texto clave que revela esta relación entre justicia y culto.

Los jefes y el pueblo serían como Sodoma y Gomorra si no hubiera Yahvé dejado "un resto". De ser pueblo escogido se habla de él como pueblo corrompido (Is 1,10, cf. 1,4).

El Señor está harto de los sacrificios (Is 1,11) y hasta de la presencia de ellos en los atrios del templo (Is 1,12); las ofrendas carecen de sentido, las fiestas se tornan odiosas e insoportables y la más pura expresión religiosa es vacía si no va acompañada de una búsqueda de justicia (Is 1,13-14). Sin ella es imposible el trato con Dios, porque la Liturgia que el Señor pide que se celebre, es la liberación del oprimido (Is 1,16-17). Notable el estilo de estos versos, en forma de un decreto sacrificial sacerdotal.

Lo que se le pide es que levante al "oprimido" (*ḥamûs*) (cf. Sal 71,4). El ser "oprimido" no es una actitud espiritual, pues se menciona en el mismo plano que el huérfano y la viuda.

En el v. 17 hay una frase que conviene aclarar con amplitud: "busquen el derecho" (*dirshw mishpat*).

"*Mishpat*" generalmente es traducido por "juicio", "derecho", etc.; pero refiriéndose a Dios o a lo que Dios nos exige respecto de los demás, su significado es más profundo: "El Señor espera para apiadarse, aguanta para compadecerse, porque el Señor es un Dios recto (*'Elohê mishpat*) (Is 30,18).

El "derecho" de Yahvéh está siempre en relación con el pueblo oprimido; por que el fundamento de ese "derecho" (*mishpat*) es la fidelidad de Dios a su alianza. Así se deja ver desde el principio en la Escritura. (Volkmer Hertrich, TWNT, III, p. 929-932). Basta señalar unos ejemplos: uno tomado del Deuteronomio, otro del Salterio y finalmente uno del propio Isaías.

1. Dt 10,17-18: "Yahvéh, vuestro Dios es el Dios de los dioses y Señor de los señores, Dios grande, poderoso, terrible; que no anda con favoritismos, ni recibe sobornos; hace justicia (*mishpat*) al huérfano y a la viuda; ama (*'oheb*) al refugiado, para darle sustento y vestido".

El Señor no consciente favoritismos y su acción protectora se dirige hacia los indefensos; El es poderoso en favor de los que no tienen poder y concibe su justicia como un acto de amor hacia los que menos amor reciben.

2. Sal 76,9-10: "Desde los cielos tú haces oír la sentencia, la tierra se estremece y calla, cuando Dios se pone en pie para juzgar (*lammishpat*), para salvar (*l'hoshiya*) a todos los oprimidos de la tierra (*'anwê-ereš*)".

Queda claro que la justicia de Dios es un acto de salvación para los hombres. Las relaciones con Dios están totalmente falseadas cuando se destierra la justicia y se implanta la opresión.

3. Is 1,21-27: "Cómo se volvió una prostituta (*Zônah*) la ciudad fiel (*ne'emanah*)? Llena, estaba de rectitud (*mishpat*), la justicia (*sedeq*) moraba en ella...". Si faltan la justicia y el derecho, nuestra existencia toda está echada a perder, se pervierte nuestra situación ante Dios.

La falta de justicia se manifiesta en que los gobernantes: son socios de ladrones (*habrê ganabîm*; *ganab*=robar) son amantes del soborno (*'oheb shoḥad*), ansiosos de compensaciones (*rodef shalmonîm*), así *shoḥad* como "*shalmonîm*" nunca tienen sentido espiritualizante; son movidos por dinero en su vida y no están comprometidos con la causa de los más indefensos (literalmente: "no defiende la causa del huérfano, y la querella —*rîb*— de la viuda no llega hasta ustedes".

Dios no permanece neutral; sino que toma partido como protector (*'abîr*) del pueblo, luchando contra los injustos (v. 24), il-

piando al pueblo de la deshonestidad (v. 25), para cambiar a fondo la situación de su pueblo (v. 27).

Miqueas recibió tal vez el influjo de Isaías. Para Miqueas la miseria es fruto del pecado (Mi 2,1-2; 6,9-12). Por eso proclama la incompatibilidad de Dios con la injusticia, con el soborno, con el dominio del dinero (Mi 2,3; 3,4; 6,10-14).

Una sociedad al servicio del lucro, donde se utiliza el poder como medio de saqueo y que busca para todo ello con apoyo en el mismo Dios, no significa nada para Dios, ni tiene por qué existir (Mi 3,9-12).

Jeremías contempla la agonía de Judá a fines del siglo VI a. C. después de la postración militar tras la batalla de Meguido, cuando muchos falsos profetas engañaban al pueblo con consuelos baratos, cuando el Rey sólo piensa en sus propiedades y no en el marasmo del pueblo y cuando a todos molestaba saber la causa de sus desdichas.

Para Jeremías el alejamiento, la rebeldía, la falta de temor de Dios, consisten en explotar, cometer fraudes, mantener tribunales venales, no solidarizarse con la causa de los desheredados, cimentar la prosperidad en el crimen.

Pero de todo eso tomará venganza el Señor (Jr 5,23-29) pues Jerusalén está destinada a la ruina, porque la codicia y el abuso se ha generalizado (Jr 6,13) y todo dentro de ella es opresión (Jr 6,6).

Lo que Dios entiende por justicia aparece claro en las palabras a los Reyes: (Jr 21,11-12 y 22-5: dos pasajes que trasuntan las mismas palabras en dos formas diferentes, una más breve y la otra más detallada). La justicia consiste en liberar al oprimido (*gazul* literalmente "robado", "despojado") de la mano del opresor. Justicia es tomar partido en favor de los despojados. "Despojados", "huérfanos", "refugiados", "viudas" son expresiones que concretamente se dan en un contexto político económico (cf. Claus Westermann, *Comentario al Profeta Jeremías*, p. 90).

La injusticia consiste en abusar del poder aprovechándose de los de abajo. El profeta le predice a Joaquín, por injusto, muerte de asno y profanación de su cadáver (Jr 22,13-19), lo que era el peor castigo que a un jefe judío se le podía anunciar. Cuando se vive en función del dinero y por lo mismo se cometen abusos y se derrama sangre inocente, se pierde el sentido de Dios; "porque sentenciar a favor del oprimido y del pobre" es conocer realmente a Dios. Las instituciones religiosas son una guarida de bandidos (Jr 7,11) si a Dios y sus exigencias de justicia no se las tiene en el centro de la vida; entonces toda oración y toda religiosidad es palabra engañosa (Jr 7, 4 y 8); Dios no estará con nosotros si por una parte vivimos con criterio de poderosos oprimiendo y despojando y por otra parte buscamos en nuestros actos religiosos un

apoyo al botín que adquirimos negando con eso mismo a Dios (Jr 7,8-11).

Una religiosidad sin justicia es hipocresía existencial; por gente que es religiosa, así, le dice Dios al profeta que no vale la pena orar (Jr 7,16). En cambio el israelita atribulado que tiene fe en Dios defensor del pobre, se acerca al Señor con la confianza de que "El juzgará (*yshpt*) al orbe con justicia y regirá las naciones con rectitud. El será refugio para el oprimido (*dak*), refugio en tiempo de angustia" (Sal 9,8-9).

(*Dak*, el que padece atracos, el que es despojado y sufre la violencia de los poderosos cf. Sal 10 y 74). Se bendice al Señor —considerando que en eso consiste su grandeza— porque "levanta del polvo al miserable (*dal*) y del basurero al pobre (*'ebyon*) para colocarlo con los príncipes" (Sal 113,5-6).

El *deutero-Isaías* celebra el nuevo Exodo que no se limita a la vuelta del destierro; sino que se proyecta hacia el futuro (Is 45, 8.14.22.23; 51,5 etc.). Los componentes del nuevo Exodo son los pobres, los oprimidos (Is 41,17), los desamparados (Is 49,13: *aniyim ebyonim*). Dios mismo abre camino a su pueblo y no permite que desfallezca en su marcha, pues va a poner fin a su esclavitud (Is 49, 9a se le llama tinieblas).

El misterioso "Siervo de Yahvé" tiene el espíritu del Señor para traer el "*mishpat*" del Señor a las naciones (Is 42,1) y es puesto como garantía del compromiso de Dios con el pueblo (Is 42, 3-9), con el pueblo que sufre, que está esclavizado y reprimido en su libertad; por eso la salvación es también política dándonos la posibilidad de vivir en la libertad (cf. Elliger, *Jesaja II*, p. 236).

El *Trito-Isaías* ejerce su actividad después del regreso del exilio que no tuvo nada de prodigioso como lo esperaban: el templo no había sido aún reconstruido; se veían en circunstancias económicas duras (Is 60,8), en la inseguridad (Is 62,4). A un pueblo desalentado y empobrecido el profeta anuncia la salvación; ha sido enviado a los oprimidos (*anawim*) a los de corazón quebrantado, a los cautivos, a los prisioneros, a los afligidos (*abelim*) (Is 61,1-3).

A cautivos y prisioneros ya no por el exilio, sino como en Is 58,6, por deudas y cosas parecidas (cf. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 40,66), a ellos les lleva la Buena Noticia (*basšar*), les proclama la amnistía y la libertad, les lleva el consuelo (*naham*). Ya la misma proclamación de este anuncio provoca un cambio en toda esta gente a quienes el mensaje va dirigido. (No se puede silenciar el parecido de vocabularios y de temática entre este pasaje y las Bienaventuranzas; a pobres y afligidos se les anuncia la Buena Nueva, son consolados, se les cambia su suerte).

Oráculo cultural: Is 58,1-12. El pueblo sin templo, tenía sus días de ayuno. Algunos suponen cuatro que conmemoraban acontecimientos importantes: la fecha en que comenzó el sitio de Jeru-

salén, cuando cayó la ciudad, cuando ésta y el templo fueron incendiados y finalmente el día del asesinato de Godolías. En uno de estos grandes días el profeta se dirige a la gente que tiene toda la apariencia de buscar a Dios, que le pide su justicia y su cercanía (v. 2) y que, al no encontrar respuesta, se siente con derecho a reprocharle a Dios su abandono en medio de una crisis religiosa que esto les provoca (v. 3).

La respuesta de Dios (v. 4-6) a la angustia de estos hombres es muy fuerte: 1. Su ayuno carece de sentido porque *oprimen* y su preocupación es la *ganancia* (v. 4). 2. Ese ayuno es ridículo (v. 5). 3. El ayuno que Dios quiere, la verdadera liturgia penitencial que es de su agrado, es la obra de la liberación: "abrir las prisiones" (*harsubbot*, cadenas, ataduras) injustas, hacer saltar las cuerdas de la opresión (*mošah*, yugo puesto a los cautivos para que caminaran encorvados), dejar libres a los oprimidos (*rasûs*: literalmente, quebrantado, Dt 28,33; 2 R 18,21; Is 36,6; Os 5,11) y arrancar todo yugo.

Con un estilo incisivo (v. 7) a base de imperativos manda el Señor ayudar al hambriento, al sin techo y al desnudo. Remata con la fuerte expresión: "y de tu carne no te esconderás". (El verbo '*lm* está en *hltpa*' el y significa: hacer frente a la necesidad ajena Dt 22,4; responder a la súplica, Sal 55,2). El homenaje a Dios es el servicio liberador que comparte lo que se tiene y lo que se es con el hambriento y el oprimido, que deben ser considerados como parte de nuestra misma realidad (nuestra carne: *basár*). Quien obra así (v. 8) está rodeado de la presencia del Señor (cf. Sal 85, 14), y hay en él el comienzo de una nueva vida (*'arukah*, cf. Jr 8, 22; 23,6). Entonces sí responderá el Señor y se tendrá la salvación, que consiste precisamente en poder entablar diálogo con El (cf. Is 65,24). Aquí aparece la justicia como algo indispensable en nuestro encuentro con Dios.

El pasaje tiene estrecho parentesco con Mt 25,31ss.: (pan, hospedar, vestir, hambriento, sin techo, desnudo). Aquí Dios está con los oprimidos; en Mateo Cristo está con ellos.

Se puede concluir que:

1. Dios no es amoral: a diferencia de los dioses del Medio Oriente y de Egipto, Yahvé no está ligado a las estructuras de poder; Dios no es ni siquiera neutral, sino defensor de los oprimidos y al revelarse lo hace como exigencia devoradora de liberación.
2. Por pura bondad (*hesed*), por la grandeza de su justicia, Dios hace suya la causa del pobre y del desvalido.
3. La aceptación total de Dios, corazón de la historia, comporta una aguda visión de la realidad y genera la liberación.

4. Dios es creador de un futuro justo. El creyente no cierra los ojos ante la brutal realidad que se opone a la voluntad de Dios y sabe que hasta los encargados de proteger y defender al pueblo abusan de él; pero ante todo sabe que la base, la última realidad en la que apoya su certidumbre no son ciertos hechos brutos, sino la fidelidad con la que Dios se ha comprometido con su pueblo. Y esta fidelidad de Dios no depende de las imperfecciones de los hombres, pues es ilimitada y en ella se finca la esperanza (cf. Mi 7,18-20).

Ezequiel 34,1-27: Una época dura para Judá fue el destierro. Al quedarse sin dinastía, la promesa de 2 S 7 quedaba en el aire y se ponía en entredicho la palabra de Dios; ya no había Patria, ni templo, ni la gloria de Yahvé, ya no había consuelo alguno. El pueblo recriminaba al profeta y a Dios porque tenían que sufrir las consecuencias de pecados que no cometieron. Ezequiel deslinda responsabilidades y les hace ver las faltas personales de diferentes sectores de Jerusalén: de los malos pastores que se aprovechan del pueblo, que nada hacen en defensa de los más necesitados y dejan al pueblo a merced de las fieras (Ez 34,1-10). Por eso el Señor promete que El mismo apacentará sus ovejas, tendrá cuidado de las que están en condiciones más precarias, será centro de unidad salvándolas de los peligros y, a diferencia de los malos pastores, sabrá distinguir entre los miembros de su rebaño: "A las gordas y fuertes —dice— las exterminaré (*'ashmîd*); yo las apacentaré con justicia" (*mishpat*) (Ez 34,16). Muchos comentaristas, empezando por los Setenta, cambian "exterminar" por "guardar" (*'ashmîd* por *'ashmir*) mirando más bien el comportamiento ordinario de un pastor, mas no el modo como realiza Dios la justicia (cf. J. Dupont o.c. p. 75). La razón de este acto justiciero de Dios es que las "gordas" humillan, despojan y oprimen a las débiles y éstas tienen que sufrir las consecuencias de la violencia de aquellas (Ez 34,18-19).

Dios promete que salvará a sus ovejas. Sus ovejas son las débiles y no volverán a ser botín de nadie (v. 20). Para que puedan vivir en paz les suscitará a su siervo (*'ebed*) David, (a quien llama Rey por las connotaciones de absolutismo que tiene esta palabra). (W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, p. 332). No se trata de un asunto cultural, —ni siquiera se menciona el templo en todo el capítulo, como lo hace notar W. Eichrodt—; sino de una situación social, a la que el profeta se refiere con la misma intensidad que Amós y Miqueas lo hicieran respecto de las clases altas e injustas. Cuando Yahvé asuma su cargo de pastor, su juicio herirá a los violentos y explotadores (W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, p. 329).

Dios quiere estar en estrecha relación con su pueblo (v. 24). El pondrá la naturaleza totalmente al servicio del hombre (v. 25ss.). Es una esperanza, no una añoranza mitológica; es la certidumbre

de la fuerza liberadora del Señor que en la experiencia de liberación manifiesta como El es: "sabrás que yo soy el Señor cuando haga saltar las coyundas de su yugo y los libre del poder de los tiranos" (v. 27). Esta promesa es y será cada vez más alegría para los pobres, los oprimidos, las víctimas del mundo opresor que se opone a la justicia de Dios; en cambio para los arrogantes y tiranos (*'arîš*), para los que dañan al inocente, para los despiertos a la injusticia no habrá lugar en esta época de salvación, en la cual Dios conduce inseparablemente a la transformación del hombre y a la transformación de la naturaleza (Is 29,17-21). Sólo un espiritualismo falso puede reducir las metas de Dios (cf. W. Eichrodt, *Der Herr der Geschichte*, p. 158).

El rey ideal en Is 9,1-6; 11,1-16. En el año 734 Tiglat Pileser había quitado a Israel: el distrito de *Dan* (región de la costa, camino del mar), *Galilea* (distrito de los gentiles) y *Galaad* (la región al otro lado del Jordán. (Así opina Alten, *Kleine Schriften* II, p. 157). Esta región no sólo yacía en la opresión; sino que corría el riesgo de desaparecer como pueblo. El profeta entrevió la liberación de estos territorios; pero más allá de este hecho concreto ve la gran alegría que Dios concede a un pueblo abatido porque termina todo instrumento de opresión (Is 9,3) como en el día de Madián (cf. Jc 7,15-25) y destruye toda la violencia que la mantiene (Is 9,4) pues el Señor suscita para siempre un Liberador (Is 9,5-6). El Príncipe de la paz sostendrá el reino con el "derecho de la justicia" (*b'mishpat* *Wbišdaqah* en el sentido veterotestamentario de estas palabras) y esto es decisión irrevocable de Dios (Is 9,6).

Sobre este rey esperado reposará (*naḥah*) el espíritu del Señor, porque con él estará la verdad, la justicia y la sinceridad de Dios, con una presencia estable como de nadie se había dicho antes (Is 11,1-2). La justicia y la lealtad serán sus armas inseparables (Is 11,5) porque defiende a los pobres (*dallîm*) y oprimidos (*'aniy-yîm*) y castiga a los tiranos y malvados. (Es pacífica la corrección de *'ereš*=tierra por *'arîš*=tirano, que no trunca el paralelismo (cf. Is 13,4; 25,3-5; 29,20).

La justicia de este descendiente de David favorece a los débiles. Los fuertes ya no podrán aprovecharse: ni el lobo del corredo, ni el león del novillo... Hasta la terrible serpiente jugará con el niño. Sólo así se instaurará el paraíso: la naturaleza en armonía, reconciliada con los hombres en una paz total (Is 11,4-9). La justicia de Dios, el reino de su justicia hacen posible la transformación radical de la tierra. De tal manera quiere Dios que se olvide su pueblo de sus angustias, que le anuncia un cambio equiparable a una nueva creación de un mundo que nada tenga que ver con el pasado (cf. Is 65,15). La alegría de Dios es la del pobre (Is 65,19) y creer en Dios es alegrarse con los pobres, lo cual borrará hasta las huellas de los actuales horrores y nos hará vivir en diálogo constante y amistad con Dios (Is 65,24s.).

Concluyendo: 1. Dios se compromete cada vez más con las causas de los pobres, cada vez más se identifica con sus esperanzas. 2. Dios promete estar definitivamente con ellos. 3. La transformación de la tierra y del hombre se hará a través de la consagración a la justicia de Dios, libertador del oprimido. 4. Con la justicia Dios nos abre hacia el futuro.

V. FE VIVIDA EN UNA HISTORIA ACTUAL CONFLICTIVA POR LA DEPENDENCIA EN LA QUE EL HOMBRE ES LIBERADOR

1. La mediación humana, estrategia salvífica de Dios

La mediación humana, específicamente humana como libertad en acción, es una de las características fundamentales de la revelación bíblica. Llega a su máxima y definitiva expresión en la encarnación.

Sin una fe profunda en la encarnación, con todo lo que significa en el hombre y en la historia concreta de los hombres determinados, será imposible una teología de liberación. En cambio si se acepta radicalmente la mediación humana, la teología de liberación se inscribe naturalmente en la línea.

No puede ser la salvación obra solamente de Dios al cual hay que pedir misericordia por los méritos de Cristo (posición intimista que fue admitida por muchos teólogos). La tarea del hombre es realizar la historia de la salvación en la cual cada hombre se salva y todos se salvan por mediación de los otros.

Es evidente que una base psicológica de esta realización por el otro queda supuesta. La teología de liberación insiste en el aspecto social y económico.

Ahora más que nunca el hombre se siente responsable y planificador del futuro de la historia. En esta responsabilidad se inscribe su misión de transformar su historia para el bien del hermano. Esa es la esencia misma del cristiano.

Este planeamiento implica que el hombre debe ser liberador. La acción de Dios se inscribe en la acción liberadora del hombre por su hermano. Pero nunca habrá un sistema absoluto y definitivo; pues todo sistema es superable.

2. Por la mediación humana a la resurrección

Jesús liberó al hombre tomando como punto de partida la humanidad y punto de llegada la resurrección. Así supera todo sistema que lleva en sí el sello del pecado.

VI. FE VIVIDA EN LA HISTORIA ACTUAL CONFLICTIVA POR LA DEPENDENCIA EN LA QUE EL HOMBRE DEBE SER LIBERADOR

Jesucristo vino a encarnarse para comprometer a los hombres en la liberación de sus hermanos. Sólo haciéndose hombre podía comprometer al hombre en un amor radical por el hombre.

Lo esencial para el cristiano que quiere vivir su fe, es saber lo que Dios quiere. Para el cristiano todos los mandamientos se reducen al único que los comprende todos: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

Para introducir la parábola del buen Samaritano Lucas plantea la cuestión sobre los dos mandamientos fundamentales. Ahora bien, el medio para practicar el amor a Dios, es el amor al prójimo. Por consiguiente, la pregunta definitiva es saber quién es el prójimo (Lc 10,25-37). Y para saber quién es el prójimo, Jesús supera todas las teorías y le dice al cristiano pregúntate *quién necesita de ti?* Si quieres evadir esta pregunta o no quieres responder, no vas por el camino cristiano.

En el Lv 19,18, en Sal 139,21-22; 15,4; 125,5; en los Qumran (Manual de la disciplina 1,9-11) se podían buscar subterfugios para evadir el compromiso. La novedad de Jesús es que anula toda escapatoria de raza, color, lengua, teoría de dependencia o economía. Se atiene a los hechos: allí está el necesitado, atiéndelo eficazmente, pon tu capacidad a su servicio; lo demás es evasión: evasión de la historia, y automáticamente evasión de la vida cristiana.

No podemos olvidar que cuando Jesús plantea así el problema de la relación del hombre con Dios es un buen teólogo.

San Pablo también lo comprendió: un solo precepto contiene toda la ley en su plenitud: amarás a tu prójimo como a ti mismo (Ga 5,13). En este solo precepto están contenidos todos los otros, de manera que el amor al prójimo es la "plenitud de la ley" (Rm 13,8-9).

Santiago compete en radicalidad: "no entre la acepción de personas (prosopolempsia) en la fe que tenéis en la gloria del Señor Jesucristo" (St 2,1). La fe no puede aceptar la división de los hombres (St 2,2-4). De ahí la religión pura y sin mancha delante de nuestro Padre, es ocuparse de los huérfanos y las viudas cuando están necesitados... (St 1,27).

Y San Juan. ¿Quién no lo recuerda como apóstol de la transformación de las relaciones entre los hombres? Para él la consecuencia inmediata de la experiencia de Dios no es el retorno inmediato a Dios, sino el amar eficazmente al hermano: "si Dios nos ha amado tanto, amémonos los unos a los otros" (1 Jn 4,11). Para Juan es esencial a la fe un programa social (cf. Spicq, C., *Agape*, III, p. 284).

La experiencia de Dios está en la experiencia del compromiso con el necesitado. Si esa es la experiencia más genuina de Dios, debe ser verdadera teología la que surge de la experiencia del servicio al pobre. El hombre ha hecho y sigue haciendo un esfuerzo asombroso para evadir estas conclusiones. No quiere admitir que toda la ley o sea la experiencia de Dios se sintetice en el amor generoso y de servicio al necesitado.

Los padres de la Iglesia, exégetas auténticos porque leyeron la Biblia con el mismo espíritu con que fue escrita (*Dei Verbum*), no se equivocaron en punto tan central.

San Agustín escribió: "los diez mandamientos se reducen a dos: Amar a Dios y amar al prójimo. Y estos dos se reducen a uno: no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti. En este se contienen los diez, y en el mismo se contienen los dos" (PL 38, 86, ser. 9,14).

Santo Tomás: también lo expresó bien: "ergo omnia praecepta quasi ad hoc ordinantur ut homo beneficiat próximo et non molestet eum" (sobre Juan 15, lección 2; Ed. Marietti, N° 2006).

La teología es la reflexión sobre el primer mandamiento de la trascendencia de Dios. Pero inclusive el primero se reduce al amor del prójimo. El amor al prójimo es experiencia de Dios. El compromiso efectivo con el necesitado es la participación con que Dios y Cristo nos aman en el espíritu.

Esto lo entendió Pablo desde muy pronto: "en cuanto al amor mutuo no necesitáis que os escriban, ya que vosotros habéis sido instruidos por Dios (*teodidaktoi*) para amaros mutuamente. Y lo practicáis bien con los hermanos de toda Macedonia" (1 Ts 4,9-10).

Este amor, fuente de compromiso cristiano por el pobre, no es posible sin la gracia de Cristo que comunica por el espíritu. Es una gracia, un don sólo posible por el Espíritu Santo (Rm 8).

Una auténtica teología de liberación quiere salvar siempre la gratuidad de la salvación, como don de Dios en Jesucristo por el espíritu. Pero al mismo tiempo sabe que no puede ser comprendida sino a partir de la experiencia de un amor comprometido con el necesitado.

5. DIALOGO

1. MONS. SAMUEL RUIZ

—Parece que existe una laguna que es necesario cubrir: un mayor análisis de todo lo que concretamente, desde el punto de vista bíblico, implica la noción de pecado. Da la impresión de que se ubica el pecado sin repercusión en la vida, sin enraizamiento en la actividad concreta del hombre.

También me parece que existe una laguna en la forma como se usa la Sagrada Escritura en la teología de la liberación en el aspecto cristológico.

2. P. JORGE MEJIA

—Unas preguntas a Mons. Samuel y al P. Melecio.

a) Me parece un poco apresurado afirmar que la primera revelación de Dios tiene lugar en el Exodo. Hay una revelación a Abraham. La tradición bíblica más antigua, concretamente la Jahvista, en eso es bastante seguro, el Jahvista en el cap. 12 del Génesis, en los primeros versos, y el Eloísta en un capítulo de difícil interpretación, que es el Cap. 15. Yo interpretaría de otro modo la revelación a los Patriarcas. No creo que sea solamente una adaptación de los cultos cananeos, sino que hay algo que los Patriarcas traen de antes y que ha servido de vehículo para la revelación divina. En esto hay estudios modernos y no tan modernos que son útiles. Con todo debemos reconocer que hay ciertas presentaciones de la historia bíblica en las que aparece el pueblo como idólatra. Aparte de Ezequiel, hay afirmaciones que tienen un carácter histórico, en el sentido vago de la palabra, pero que se refieren más bien a la vida de los Patriarcas antes del llamado divino. Por ejemplo el texto del Cap. V de Josué: "Los padres adoraban los dioses cuando estaban todavía al otro lado del río (Eufrates)".

Hay otro tema que quisiera suscitar aquí, que toca más bien a lo teológico, pero también a lo bíblico. Yo oí decir esta mañana

a Mons. Samuel que "nosotros no nos salvaríamos por los hechos de una historia pasada, porque Dios se revela en una historia actual". Yo quisiera estar seguro de cuál es el sentido de esta frase, porque, de qué otra manera somos salvos por Cristo sino por los hechos de una historia pasada —que es aquella en la cual sucede la Muerte y Resurrección, que inmediatamente trasciende en toda la historia—, pero que sucede, como dice nuestro credo, bajo Poncio Pilato. Estos hechos tienen una situación en el tiempo y, sin embargo, una eficacia que trasciende todo tiempo. Somos salvados por un hecho que ocurrió en un momento dado del tiempo y que sin embargo abarca toda la historia hasta el fin.

b) En cuanto al P. Melecio yo quiero anotar de paso, que hubiera preferido en su trabajo una mayor referencia al AT griego. Interpretar las expresiones del NT sin una referencia constante al uso de las mismas expresiones o a la carencia de su uso en el AT griego —y, según las diferentes traducciones, el AT hebreo—, deja el NT sin suficiente continuidad con la intención salvífica, es decir, con el plan salvífico de Dios.

Notaría también que ciertos análisis de palabras podrían haber sido más completos en el sentido de que se viera mejor qué corrientes teológicas del NT usan tales palabras y por qué. Por ejemplo la palabra "sotería", salvación, no es usada por todos los autores del NT; la palabra *sozo* tiene muy diversos sentidos en el NT. Alguno de los sentidos que tiene debería ser incorporado a la teología de la palabra (?); por ejemplo, el verbo *sozo* en los sinópticos significa, muchas veces, la restauración del bienestar corporal: el Señor que salva a la mujer hemorroísa y cosas por el estilo. Hay una cierta continuidad entre el uso de esa expresión y el uso de la misma para designar la obra capital de Cristo.

Hay que tratar a las palabras, tanto del NT como del AT, no sólo de una manera lineal o unidimensional, sino de una manera pluridimensional.

Quiero subrayar la importancia de dos textos que el P. Melecio Picazo utilizó esta mañana y que me parecen capitales en la teología de la liberación porque identifican la acción de Cristo, expresada con la categoría veterotestamentaria de redención y de rescate. Son los textos de Col 1,14 "en quien (en Cristo) tenemos la redención, el rescate, la "politrosis". Y dice inmediatamente como si fuera lo mismo, la remisión de los pecados". De modo que las dos cosas están identificadas ahí. Lo mismo en Ef 1,7: "en quien tenemos la redención (la *politrosis*) por su sangre, la remisión de los delitos".

En mi escrito he estudiado estos dos textos, que resumen muy bien el pensamiento del NT sobre la interpretación del hecho de Cristo.

3. MONS. SAMUEL RUIZ

—Respecto a la primera anotación del P. Jorge sobre la revelación de Yahvé al pueblo de Israel mi afirmación está en la línea: es la primera revelación explícita con dimensión comunitaria. Porque es claro que Dios se revela en el seno de cada grupo humano. Conforme a su cultura. Cabalmente el documento *Ad Gentes* nos habla de estos gérmenes del Verbo, de esta presencia de Dios actuando allí. Al decir que es la primera vez que Dios se revela, no quiere decir que es la primera vez que Dios es conocido en la historia, sino la primera vez que en una forma explícita se manifiesta para congregarse a un grupo humano, a una comunidad. Si fueron o no paganos, si tuvieron un tinte pagano o no, los Patriarcas, hay algunos textos que sí lo avala. Hay uno un poco penoso de citar, porque hay un sarcasmo indicado, en donde una mujer se sienta sobre unos ídolos, y para evitar una requisitoria, dice que está en regla. No era únicamente porque tenía una materia preciosa, sino porque había una preocupación religiosa.

En cuanto a lo segundo: la muerte y la resurrección le da una ubicación en todos los límites de la historia. Claro que nos salvamos en él. Es un hecho histórico fundamental que es el misterio pascual, pero no en la historia particular de un pueblo determinado.

4. P. MELECIO PICAZO

—Respondo al P. Mejía. Al principio indiqué que me refería al contexto real de las palabras que tenían como una superación o modificación en el NT —si queremos utilizar términos de la hermenéutica bíblica— y una especie de sentido pleno que les da al NT y que superan al que podían tener en el AT. Además omití hacer más por razones de tiempo. En un trabajo más completo esto sería necesario integrarlo.

En cuanto al análisis más completo de las palabras en el NT seguía las corrientes teológicas, requería evidentemente una elaboración mucho más larga y pormenorizada, sobre todo en el aspecto semántico. Yo advertí que estaba omitido en mi trabajo y casi dado como un presupuesto. Esto se presta a objeciones como las que hizo, sobre todo lo que se refiere a la palabra *sozo*. Todo el vocabulario que yo examiné en el NT lo ví en relación con la figura de Cristo; el resto de las palabras encontradas en el NT griego (excepto esos cinco vocablos que después encontré y que no están incluidos allí) los acumulé en una especie de léxico al final como indicativos de esos lugares de la Biblia, en donde encontramos todo este vocabulario que manejamos someramente en torno a la liberación. Faltaría solamente *lisustral* que está en otros tres pasajes y un pasaje en que se usa *litrotés* en el discurso de Esteban, en los hechos referidos a Moisés.

Quisiera hacer un comentario al trabajo de Mons. Samuel. El nos presentó una figura de Cristo que es interesante porque nos muestra el contraste entre la figura de Cristo y el contexto histórico de su tiempo; aunque me pareció un poco unilateral, dado que también Cristo, en medio de su rechazo a los ricos, a los publicanos, está cumpliendo con su misión de Salvador, y acoge, inclusive, a aquellos publicanos que son de buena voluntad. El reproche a esta clase de personas está en que teniendo mayores medios que la clase más desprovista culturalmente, económicamente, no los aprovechan para la aceptación del mensaje. Si no, parecería que él está cayendo también en una marginación de aquellos que tal vez necesitarían más, bajo muchos aspectos, ser liberados de las opresiones de la riqueza.

En cuanto al trabajo del P. Jorge, haría tres observaciones:

a) Yo no estaría de acuerdo en su primera conclusión sobre "el término liberación y la terminología correspondiente no son centrales en la Biblia para designar la obra de Dios respecto de los hombres". Creo que son centrales en el NT y sobre todo viendo ese contexto real. Allí adquieren una mayor plenitud de significado.

b) Ha hecho también un énfasis al texto de 1 Co 7,21. El Ap. San Pablo dice: "si has sido llamado a la fe cuando eras esclavo, aprovecha esa situación de esclavitud para madurar en tu fe". No habría que darle tanta importancia a este pasaje, ya que puede traducirse de otra manera: "si puedes obtener la libertad, aprovéchate de ello". El primero que comenzó con esta interpretación fue Häring, así está en la traducción ecuménica del NT.

c) Hay otra frase sobre la que no estaría muy de acuerdo con él: "esto es lo que se significa con la frase que hemos comentado recién, donde se identifica la redención con la remisión de los pecados. Quien olvida esto no entiende la Biblia o mutila su testimonio, además de no entender las normas corrientes de la exégesis". De tal manera están mezclados los significados de estas dos palabras, que solamente se podría interpretar su verdadero sentido en base al contexto, más que a su significado etimológico o la semántica de las mismas palabras.

5. MONS. EDUARDO F. PIRONIO

—Una pregunta a cualquiera de los tres: Bíblicamente qué diferencia hay entre salvación, redención y liberación?

Según eso no entiendo, eso de que el término liberación no es central en la Biblia.

Cuando el P. Jorge afirma de la gratuidad de la liberación —plenamente de acuerdo—, entonces insiste en que solo Cristo, Dios,

y nadie más libera. Parece cerrar la gratuidad y que los hombres apenas seamos cooperadores desde fuera. Esto me plantea la siguiente pregunta: si la Iglesia no asume plenamente la tarea salvadora y por consiguiente liberadora. "Si la gratuidad del don de la liberación no compromete a que toda la Iglesia y los hombres se hagan liberadores y salvadores".

6. P. JORGE MEJIA

—La primera pregunta se puede contestar de dos modos. Si uno se pone en el hecho objetivo no hay ninguna diferencia: la salvación es la redención; la redención es, a veces, expresada con la categoría "liberación". En un segundo nivel de términos es importante, sin embargo, retener la distinción, e interrogarse por qué algunos autores del NT, en ciertas etapas de su evolución del pensamiento utilizan unas palabras y no otras. Esta es la investigación que yo he querido hacer en mi trabajo. Es notable que a veces Pablo utilice la categoría de redención, otras la categoría de rescate, otras de salvación, y otras, muy pocas, la de liberación. En el contenido esencial, si se le entiende bien, no hay ninguna diferencia. Es el mismo Señor, que con diversos matices, salva, redime, rescata, libera.

Cuando yo digo que el vocabulario no es central, quiero decir que la categoría principal en el NT para designar la salvación —el hecho por el cual somos transformados en Cristo— no es la categoría de liberación. La categoría de liberación es utilizada en ciertos contextos particulares: el contexto de Pablo sobre ley, pecado y muerte en la carta a los Romanos, y en el caso de Juan en el contexto de la verdad y del Hijo que nos libera, y nunca más. Por eso digo que no es central, no es una categoría principal en el NT.

Se puede explicar esto diciendo que las otras categorías: la de redención, de rescate, de salvación, de remisión (*áfesis ton emartion*), pueden ser subsumidas todas por la liberación.

Yo estoy muy convencido de que la Iglesia es un sacramento universal de salvación. Veo la posibilidad y el hecho de una cooperación. Solamente que en el NT está muy subrayada la iniciativa divina de esa salvación, incluso con referencia a la Iglesia. De tal manera que la Iglesia es "ministra" del Verbo.

7. MONS. SAMUEL RUIZ

—Yo encuentro en la Sagrada Escritura una división entre el aspecto religioso o el político en el término liberación, salvación: aparece siempre englobante. No encuentra que exista una oposición o una división entre el aspecto religioso o el aspecto político que pueda tener el término liberación, sino que aparece englobante.

Por otra parte no se puede desconocer que hay ciertas formas de expresar en dónde se hace una atribución a Dios de lo que es una acción humana. Típica es la forma como se habla en el AT de la conquista de la tierra prometida donde se dice que no es la fuerza de los caballos ni la fuerza de los soldados, sino la fuerza del Señor. Y siguen siendo verdaderas las dos afirmaciones. No por eso se puede decir que no hubo derramamiento de sangre; que no hubo esfuerzo humano.

8. P. SEGUNDO GALILEA

—Los ponentes han abordado el asunto de Cristo y la situación socio-política de su época. Me hubiera gustado que se hubiera profundizado más y fuera más completo. En la materia que nos ocupa tiene importancia para inspirar y normar la acción pastoral de la Iglesia, sobre todo en lo socio-político. Lo que nos interesa al final es el Cristo de la fe, es decir el Cristo como lo ha entendido la Iglesia y lo aplica en su vida, más que el Cristo literal de la historia, que siempre es limitado en buena doctrina católica.

Católicos y protestantes reconocen que Cristo no tuvo un mesianismo político. Sin embargo no parece que quedó claro lo complejo y lo misterioso de la posición de Cristo frente a los conflictos socio-políticos de su época, y la mordiente política del anuncio del Reino. Cristo tuvo un mesianismo religioso, anunció el reino; pero su mensaje por convocar a los pobres, por relativizar a todo ídolo, por anunciar al Dios verdadero, y por anunciar un reino que ya comienza en este mundo, tiene una vertiente política que sitúa a Cristo en una forma interesante y original ante la situación de su época, y que lo llevó a confrontaciones no únicamente con el orden religioso, sino también con el orden temporal y con el gobierno.

Se nos ha recordado que Cristo nos vino a salvar del pecado. El problema está en cómo es ese pecado, "cómo lo percibe hoy la Iglesia". Se trata de un pecado siempre histórico y que cristaliza en la historia, no solamente en el interior del hombre, sino también en la sociedad, "en diversas formas de servidumbre" (Medellín). Por tanto, si Cristo nos vino a salvar de toda forma de servidumbre y en el AT "hay situaciones de pecado" (Medellín) se enlaza la salvación de Cristo con la liberación humana.

Me sorprendió un poco la opinión del P. Jorge sobre la posición de San Pablo ante la esclavitud. Me parece que del NT no se puede sacar que los Apóstoles o Cristo o San Pablo tuvieran tales o cuales actitudes o posiciones socio-políticas. Más bien San Pablo quiere dar un mensaje espiritual y decirle a los que no tienen libertad completa, que a pesar de todo, Cristo es el que nos libera.

A pesar de ser esclavo, Cristo es capaz de llenar los deseos de su vida.

9. MONS. SAMUEL RUIZ

—Concuerdo con Segundo en que el pecado es una realidad que trasciende a la sociedad y no se ubica solamente en las vértebras del subconsciente. Podría hacerse una lectura, por ejemplo, de los Hechos de los Apóstoles sobre la forma en que incidió su actividad sobre los aspectos socio-políticos de la época. Por ejemplo el hecho de Pablo que pone en conflicto al sindicato de los plateros de Efeso, que habían venido a menos. En otras ocasiones juega con las corrientes político-religiosas de la época. Siempre aprovechando para decir el mensaje. Pero no se puede decir que no hayan tomado en su actividad posterior, en la forma práctica de actuar, posiciones con repercusiones conscientes en la situación socio-política.

10. P. JORGE MEJIA

(Sobre el segundo comentario del P. Segundo Galilea).

—Estoy de acuerdo en la figura de Cristo en rasgos generales. Cristo pone en cuestión todos los poderes de este mundo, sean políticos, sociales o económicos. Todos, siervos y reyes, ricos y pobres, son relativizados por su venida. Sin embargo hay un hecho, quisiera que todos fuéramos muy conscientes de eso, aunque no corresponda, a nuestra manera de pensar actual; el NT en conjunto tiene una actitud sumamente distante respecto del poder político. No se preocupa del tema. Y hay que ver que en aquel momento había un imperio, dentro del cual se mueven los Apóstoles y los autores del NT que hoy sin duda calificaríamos de opresor y que además estaba atravesando por toda clase de tensiones y de dificultades, cuando no de revoluciones. El único libro que los encara es el Apocalipsis, como la lucha entre el reino del mal y el reino de Dios. Y en él el Estado aparece como la bestia.

Yo he hecho en mi escrito la lista de los textos donde los Apóstoles y los autores del NT recomiendan a los esclavos la sumisión a los señores, aunque sean duros o insoportables. Y con esto es convergente la actitud que tiene Pedro y Pablo en cuanto a la sumisión de los cristianos a los poderes establecidos.

Por lo que toca al pecado, aparece como una potencia que domina a este mundo. San Pablo habla del pecado estructural. Habría que estudiar más esto.

—Yo quisiera que la sugerencia del P. Segundo entrara como una propuesta sobre la que se ha sugerido para la teología de la liberación porque ciertamente está como un presupuesto que no ha sido suficientemente estudiado.

Se hace una observación a mi escrito (se refiere a un escrito repartido a los asistentes sin el permiso de la coordinación de la semana) "bajo la perspectiva de la alianza, la antigua y la nueva, se ve que las afirmaciones de Picazo... según las cuales primero es recrear la armonía del hombre con su Creador, una liberación de toda ruptura personal con Dios y después viene, como consecuencia lógica, la armonía del hombre con el hombre. No es en realidad un pensamiento bíblico". Yo estoy totalmente en desacuerdo con esto, porque sí es un pensamiento bíblico. Hago una cita del Sínodo de los Obispos: "la esperanza y el impulso que animan profundamente al mundo, no son ajenos al dinamismo del Evangelio que por virtud del Espíritu Santo, libera a los hombres del pecado personal y de sus consecuencias en la vida social". Se impone, pues, hacer un estudio de eso que es el pecado, del poder del pecado en el mundo, que se traduce en forma personal y que redundo después en ese pecado social que tiene múltiples manifestaciones.

15. MONS. ROBERTO ROXO

—Una primera observación sobre el método exegético literal. Es insuficiente. Por ejemplo si nosotros tuviéramos que seguir este método no nos salvaríamos. En el NT no consta la palabra sacerdote, no consta la palabra Sacramento del Orden, no consta la palabra Jerarquía, no consta la palabra Sacrificio de la Misa... y todo esto nos designa a nosotros.

Hay también un poco de exageración en ligar al lenguaje del NT la traducción de los LXX por una simple razón, que el NT no es solo una continuidad, hay también una ruptura. Tan es verdad que el NT opta por una palabra y le da un sentido nuevo, la palabra Ecclesia; la palabra *kyrios*, es sacada del mundo griego e introducida en el NT como una expresión nueva, característica, con un sentido típico cristiano.

Hay que recordar que Israel es una teocracia en la que todo es religioso y al mismo tiempo todo es social y todo es temporal. Por ejemplo en el libro de los Números, en el Levítico y hasta en el mismo Deuteronomio, se encuentran toda una serie, casi totalidad, de prescripciones sociales y son prescripciones religiosas para aquel momento histórico. Esto para subrayar un poco que esa diferencia entre religioso y temporal, para Israel, tiene un sentido

muy restringido. Así San Mateo marca milagros de orden temporal, lo que no significa que no tengan un sentido escatológico. Sabemos cómo San Juan hace de un milagro una señal o sacramento del mismo misterio escatológico. Sabemos que había carismas: las lenguas, las interpretaciones de las lenguas, dados por el Espíritu, carisma de curaciones, etc. Y todos ellos mirando a bienes temporales.

Respecto a la situación de Filemón. Obviamente tenemos que tomar en cuenta lo que nos recuerda la Const. *Dei Verbum*: "todo lo que está en la Biblia es inspirado, pero no todo es revelado". San Pablo, hace esta distinción bien clara, por ejemplo en 1 Co respecto de los casados y de las vírgenes. "En cuanto a los casados, dice el Señor y no yo...". "en cuanto a las vírgenes, digo yo no el Señor...". No podemos tomar un pasaje ubicado en un determinado contexto social y extenderlo simplemente como una revelación. Sería como decir que la Iglesia ha preconizado la liberación de los esclavos, que nadie en absoluto pretendería.

16. P. JORGE MEJIA

—Entre el AT y el NT hay una ruptura o una continuidad? Yo creo que es muy difícil decidir. Yo creo que hay las dos cosas a la vez: Hay una ruptura en la continuidad; valga la paradoja. Yo estoy cada vez más convencido de la continuidad más que de la ruptura. Así el ejemplo que puso Mons. Roxo sobre la palabra *kyrios*. Siento decir que viene del AT griego.

17. P. GUSTAVO GUTIERREZ

—Voy a tomar las conclusiones de Jorge. Cuando habla del término liberación, como se toma en la Sagrada Escritura, tiene razón. Las palabras liberación, salvación, redención no tienen un sentido puramente político. Esto abona en favor de la perspectiva de la TL ya que en TL el término liberación no se reduce a lo político; más aún, yo diría, que hay una insistencia en la liberación del pecado y en la entrada en Comunión con Dios, que es su consecuencia inmediata y su razón de ser. Esta liberación del pecado es lo que da unidad al proceso de liberación. Una de las características que tiene la TL es colocar el pecado en el centro de su reflexión, y, por lo tanto, la liberación de él, y, por tanto, Cristo, redentor y salvador en el eje de su perspectiva. La cuestión que plantea la TL es la del lazo entre esta liberación del pecado de un lado y la liberación política y la liberación de diferentes dimensiones del hombre por otro. Yo insisto tercamente en que se olvida con frecuencia en ciertas interpretaciones de TL la distinción entre estos tres ni-

veles. El nudo está precisamente por el lazo entre esas diferentes dimensiones de un proceso de liberación único.

Dice el padre Jorge que la salvación toma toda la condición humana. Yo estoy de acuerdo. De allí que en el AT los pasos del vocabulario de lo social a lo religioso y viceversa se dan con gran facilidad.

Sobre el Exodo. Se repite insistentemente —yo quisiera dejar muy clara mi posición— que el Exodo es el tema central de TL. Comprendo que algunos lo piensen así a partir de trabajos menores y de divulgación sobre TL, pero lo comprendo menos cuando son lecturas un poco rápidas de otros textos que me permiten considerar más serios. Me parece que leídos a la luz de la Teología de la Revolución o a partir de versiones aproximativas de TL no puedo negar que el Exodo aparece muy importante. Sin embargo, en algunos intentos, —creo estar entre ellos— el Exodo no ocupa un lugar central. Si se trata de una cuestión cuantitativa —me disculpo de citarme— en mi trabajo hay cuatro páginas sobre el Exodo, once sobre Mateo 25 y un capítulo entero sobre la pobreza. Los tres son temas bíblicos. La diferencia es muy grande cuantitativamente.

Sin duda en la Biblia el Exodo tiene una significación muy importante. Es un hecho fundamental de la historia de Israel, leído constantemente. En el NT se vuelve a asumir la perspectiva del Exodo. Es un tema, pues, importante. En teología de la liberación nos referimos a él en la medida en que es un acto político que tiene un sentido profundamente religioso. Es un caso bastante típico de esa relación entre un acto político y el profundo sentido religioso de la historia humana.

SEXTA PARTE

ASPECTOS ECLESIOLOGICOS

1.

ASPECTOS ECLESIOLOGICOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

P. Lucio Gera

INTRODUCCION

El tema que me han propuesto versa sobre los aspectos pastorales de una teología y una pastoral de la liberación. Algunos me habían pedido que, ya que es la última ponencia, tratara de resumir y hacer una síntesis de puntos anteriores. Realmente es pretencioso y no puedo hacerlo. No obstante haré referencia a algunos puntos anteriores. Lo único que pretendo es ubicar algunos puntos de convergencia y algunos interrogantes que han quedado abiertos. Esto, para poder seguir trabajando en adelante.

I. IGLESIA Y LIBERACION

1. El problema fundamental global sería las relaciones entre la Iglesia y la liberación. Se podría proponer con una fórmula conocida: "si la Iglesia debe asumir el proceso de liberación". El

* Tomado de la cinta magnetofónica.

concepto de *asumir* es muy complejo, por tanto convendría explicar qué quiere decir uno cuando usa esa palabra. Yo no entraré en esto.

Estos días se ha planteado lo que podríamos llamar el punto de partida, el origen del problema: El hecho de la dependencia. Fue uno de los puntos convergentes. No digo la teoría de la dependencia, sino el hecho. No se trata de un hecho bruto —lo que sería una pura factividad—, sino que entendemos la toma de conciencia. No es que sólo los pueblos sean dependientes, sino que además tienen conciencia de serlo. La conciencia de la dependencia es constitutiva de la misma factividad histórica. Qué grado de conciencia? Es otro problema.

Precisamente porque se trata de una conciencia de la dependencia no solamente hay una constatación del hecho de la dependencia, sino que hay como un proyecto de pasar a la situación contraria, como un proyecto de liberación. No se trata de un proyecto concreto de sociedad, sino simplemente un proyecto de liberación: la conciencia de América Latina que constata su dependencia, y, en una especie de fantasía (que no es puramente fantástica, fantasmagórica), tiene conciencia de la posibilidad de liberación. Esto es sustancial, porque de otro modo no habría historia. Fantasía del futuro es la conciencia de un futuro posible distinto de la situación actual, no como utopía —como si la liberación fuera totalmente ilocalizable en la historia— aunque no sea una realidad totalmente localizada en la historia.

Además, está también constituida por una decisión de futuro. Una toma de posición. Por tanto se torna praxis, movimiento histórico. Los pueblos inician cierto movimiento histórico hacia su liberación a través de lo que llamamos una cierta praxis política (no política en el sentido más específico de la palabra) y también cultural.

Resumiendo: un primer punto es preguntarse si la Iglesia, por el hecho de la dependencia, ha de asumir ese proyecto de liberación, si ha de solidarizarse con él en América Latina, activamente, con cierta eficacia. Normalmente se habla de una aspiración a la liberación.

2. Otro punto que me parece de cierta importancia pastoral es el siguiente. Si pensamos que la conciencia de la dependencia la toman solamente algunos grupos o son los pueblos, como conjunto, los que toman conciencia de su dependencia y cuyo grado de profundidad habría que investigar. Si esto es así entonces el sujeto, el hecho inicial, adquiere una densidad histórica extraordinaria. Esto me parece importante para la teología de la liberación, porque desde el comienzo debemos reconocer que los pueblos son sujetos de su propia historia, de su liberación. Si pensamos que en ellos no hay nada de conciencia de su dependencia, ni conciencia de liberación, entonces, somos nosotros los que hacemos el

proyecto, lo creamos y se lo damos. Si pensamos que de ellos surge, entonces tenemos que estar atentos para ver eso. Es lo que decía Mons. Roxo, saber que en el pueblo hay profetismo y no puramente individual —algún profeta que haya aparecido por allí— sino que en ellos hay que escuchar su propio proyecto.

Personalmente en estos últimos años me he planteado mucho este problema. Aún para tratar de ver qué conexiones hay entre una pastoral popular en su vertiente religiosa y una pastoral popular en su vertiente política, o sea el proyecto histórico-político.

El terreno en que se mueve este punto de partida es el:

a) social,

b) económico,

c) político. Se ha discutido un poco, sin llegar a clarificar sobre la prioridad de lo político. Queda por estudiar sobre la convergencia de si la fe tiene algo que ver con la dimensión política; queda por estudiar también qué entendemos por política.

d) cultural

Podríamos indicar como deficiencia en esta semana que no hemos señalado para nada la dependencia cultural. Lo juzgo personalmente un vacío sustancial. Entendiendo como cultural, no sólo las expresiones culturales, literarias o científicas, sino algo más. En todo pueblo hay un núcleo cultural, un modo de ser frente a la realidad: la vida, la muerte, la historia, una conciencia orgánica de valores que lo inclina a actuar de algún modo peculiar, con un sentido determinado, frente a las realidades. Este centro tiene que organizarse. Esto no es individual solamente, siempre es colectivo. Al expresarse se organiza. Pero esta expresión no es sólo verbal, no es sólo científica conceptual. Es de toda forma: es jurídica; se expresa a sí misma cuando se da una estructura económica, cuando se da una estructura política. Aquí vendría el planteo de las estructuras que organizan la conciencia y la vida de un pueblo. Cuando se le imponen a un pueblo organizaciones o expresiones ajenas a sí mismo se convierte en un pueblo alienado. La alienación cultural está allí fundamentalmente, cuando a un pueblo se le imponen organizaciones o expresiones ajenas, extrañas. Cuando un pueblo puede expresarse y, en base a lo que él es como estilo de vida, en base a su propia experiencia histórica y a su propia situación, puede darse una organización, una expresión coherente con él mismo, entonces es un pueblo libre.

Esto es un vacío. El planteo concreto es interrogarse, por ejemplo, si la organización de tipo liberal, que se da en nuestros pueblos latinoamericanos es una organicidad alienante, opresora o liberadora. Si fuera así, entonces a qué se pasa cuando se habla de liberación?

Todo esto lo podemos encerrar en la palabra "secular". De modo que el problema es sobre la relación de la Iglesia con todo lo que llamamos secular.

Me parece que se plantean dos problemas fundamentales:

A. Cómo reconoce la Iglesia el hecho de la dependencia? O sea, cómo lo conoce? La Iglesia no conoce sólo un hecho en su secularidad, sino todo hecho secular, político, económico lo conoce en su religiosidad, en la perspectiva de la fe.

Pero no puede sostener su conocimiento en bases puramente científicas, sino debe inscribir esos conocimientos científicos en horizontes de fe y reubicarlos y transformarlos —en la medida en que lo necesiten— conforme a la perspectiva de la fe. Si pensamos que esta perspectiva de fe no tiene tanto como objetivo los contenidos universales y permanentes —Dios existe, Dios es creador—, sino los contenidos contingentes que se van dando en la historia por el ejercicio de la libertad humana, tenemos que hablar de conocimiento de tipo profético: cómo en lo contingente se conoce, desde la fe, el plan de Dios.

Esto planteó el problema del conocimiento teológico y, a la vez, como tal conocimiento asume el nivel científico de las ciencias que versan sobre la facticidad histórica, y el problema de los métodos correspondientes.

Cuando se dice que se trata de un conocimiento no puramente histórico, a nivel de la filosofía de la historia, sino teológico, me he comenzado a plantear este problema que para mí es muy difícil: tenemos la tentación en teología de proceder por método demostrativo y concluir a lo fáctico-histórico, cosa que no se puede; o tenemos modernamente la tentación de partir del modelo de la ciencia científico-matemática que busca lo necesario, para concluir también en la facticidad histórica... y tampoco se puede.

Esto se puede resolver de dos maneras: 1. por la introducción de un conocimiento humano de tipo dialéctico (ya propuesto aquí) y 2. la posibilidad —me interrogo— de un conocimiento que podríamos llamar sacramental o simbólico-sacramental, es decir, el que sale del conocimiento humano —que llamamos "signos de los tiempos"— y que son los símbolos de la realización o no realización del plan de Dios en un momento dado de la historia. Este conocimiento sería de tipo profético; no cuenta con silogismos deductivos, ni tiene verificaciones al modo de la ciencia experimental moderna. Es un tipo de conocimiento.

B. El segundo problema que se plantea, a través de lo que se ha dicho, es el siguiente: La Iglesia puede asumir la responsabilidad de los proyectos seculares cuando los pueblos se enfrentan a ella presentándole su propio proyecto de liberación, su situación

de dependencia, y planteándoles el deseo de ser asumidos por ella en la fe?

Una cosa es hacer un proyecto secular, cosa que de ninguna manera le compete a la Iglesia, y otra es asumir el proyecto secular, que, me parece, le compete por esencia. Por la esencia de ser sierva de la humanidad, al servicio de los pueblos.

Si hiciera el proyecto secular, político de los pueblos, sería típicamente una dependencia teocrática de cristiandad, en el sentido negativo de la palabra. Sería no aceptar aquello que tiene de auténtico el proceso de secularización: aceptar que los proyectos políticos, los proyectos históricos no los hace la Iglesia.

Pero si la Iglesia dijera: "No debo asumir los proyectos de los pueblos, en ninguna medida" —asumir no es una cosa mecánica, es dialéctica, es crítica—, entonces se desprendería de la historia, se alejaría de ella, que es la pretensión de la ideología secularizadora.

II. EL PROYECTO DE DIOS EN LA HISTORIA

Si la Iglesia asume el proyecto de liberación esto la obliga a reconocerse a sí misma, porque la obligó a descubrir si estaba llamada a asumir el proyecto de liberación que le presentan los pueblos, como es el caso de América Latina, si es su misión, si está en su naturaleza. Esto la hizo acudir a la Palabra del Señor, la Biblia, a través del proyecto de Dios en la historia.

A este planteo nos hemos introducido a través de los temas del AT que explicó Jorge, y especialmente a través del tema de la salvación.

Sobre esto quiero hacer algunas observaciones:

Un tema central por el que hay que entrar en el Antiguo Testamento y, por tanto, a Dios, es el tema salvífico. Habrá que entrar por el análisis lexicográfico, como lo hizo Jorge, pero no basta. Es necesario ir al contenido. No podemos concluir todo lo que pueda decirse sobre liberación a través de un puro análisis lexicográfico, si bien es necesario. Temáticamente es mucho más importante.

Un punto esencial hacia el cual hay que ir a donde va la teología de la liberación es precisamente a ver la conexión entre lo que solemos llamar plano religioso y plano político; y ver si el tema de salvación abarca lo religioso solo, o lo político solo, o la totalidad.

Parece que hay ciertas tendencias unilaterales. Depende de cómo se plantea uno el trabajo, de cómo lo enfoque. El partidario de la teología de la liberación puede poner acentos en la afirmación política de la salvación y descuidar explicitar del todo la te-

mática religiosa. Viceversa, aquel que enfrenta muy críticamente la teología de la liberación, puede poner el acento en el aspecto religioso y olvidarse de introducir suficientemente la dimensión política o secular en el tema.

Aquí pretendemos todos el equilibrio. Yo creo que está bien pretenderlo. También saber de antemano que nadie de nosotros pretende tener el equilibrio perfecto, porque es un poco escatológico. Por tanto ser pacientes un poco con los demás.

La convergencia aquí es que el tema salvífico es un tema totalizador. Pero habiendo una convergencia, es una convergencia muy inicial, habría que seguir explorando la cosa en ese sentido.

Tomando como ejemplo el tema del Exodo, se dice: la acción de Dios en el Exodo tiene una dimensión política, pero hay que afirmar, como lo hizo Jorge, que supera la dimensión política. En el lenguaje bíblico la expresión salvar no se reduce a la dimensión política, sino que la supera. En Gustavo esto está explícitamente reconocido. Pero, superar no es negar, es asumir. Cuando se supera la dimensión política se la asume. Yo propongo esta especie de principio: "la salvación de Dios, escatológica, no viene sólo por el proceso de la liberación de la dimensión política de la historia, pero no viene tampoco sin ese proceso: la dimensión política no lo es todo, pero es algo que pertenece al cuadro de la salvación".

Convendría rescatar ciertos puntos. Se dice ordinariamente en los libros de exégesis del Nuevo Testamento que Cristo se dirige a la persona individual. Esto es verdad en cierta medida. En efecto a la persona le predica el reino interior, la libertad. Pero Cristo va a esto: aún cuando el hombre esté social o políticamente oprimido, puede ser libre. Esto me parece que hay que tratar de rescatarlo del Evangelio. Habría que tratar de responder a sí mismo, como ser libre aun cuando sea oprimido social o políticamente. Es el tema del esclavo Onésimo. Aunque sea esclavo, tenga conciencia de ser libre en Cristo. Esto me parece de una hondura extraordinaria, porque es la raíz que hará, a la larga, explotar toda forma de opresión social o política: lo que continuamente va a acudir a la dimensión política social para que se resuelva en libertad y no en opresión.

Pero, por el hecho de que el Evangelio va hasta esa raíz, hasta ese fondo —como ser libre aún cuando sociológicamente se sea esclavo— no hay que bloquear todo el Evangelio en esa raíz, sino saber que es una raíz que está exigiendo en la historia una liberación política y sociológica. Pueda ser que no la exija en el instante, en la actualidad, porque hay estrategias políticas, y si uno quiere ser libre hoy a toda costa, a lo mejor lo único que consigue es ser más esclavo políticamente. Hay una prudencia que también tiene su medida de espera. El Evangelio lo recuerda: ser prudentes, no solo ingenuos como las palomas.

Hay una dimensión muy humana y mística de la liberación. El Evangelio le dice esto al hombre: "aún cuando tengas la peor esclavitud que es la del pecado —porque nadie es más esclavo que cuando peca, cuando no ama— eres libre frente a Dios, en Cristo, que te permite decir que aunque te hayas autoesclavizado por el pecado, eres libre, si confiesas el nombre de Cristo".

III. EL TEMA CRISTOLOGICO

Derivado de lo anterior está el tema cristológico.

Una alusión al tema del Padre Melecio. Lo acepto. Me parece bueno.

El procedimiento lexicográfico, aún teniendo en cuenta el contexto, es necesario, pero no es todo como método. Hay que ir más allá: tratar de captar las perspectivas o los centros temáticos que permitieran abrir o poner en contacto a una Cristología con el tema de la liberación aún política.

Me parece —no lo tengo identificado del todo: es una hipótesis de trabajo— que el tema desde donde hay que abordar la Cristología en relación con el tema de la teología de la liberación, es el tema del señorío o de la soberanía sobre los imperios, las naciones, las razas, los pueblos.

No tanto partir del Cristo histórico: si asumió una figura política o no la asumió, porque va a asumir una figura mucho más radical, tan radical que abarque todo.

Hay que partir de Cristo resucitado. No solamente tendrá una soberanía sobre las naciones en la Parusía, sino que ya actualmente la tiene y la ejerce. *Gaudium et Spes* afirma la presencia activa de Cristo en la historia. La reflexión teológica y la praxis de la Iglesia, cuando se planteó el problema de sus relaciones con el Estado, apeló, en último término como tesis teológica, al tema de la soberanía de Cristo. De tal manera apeló que, en un momento dado, exageró y dedujo de la tesis de la soberanía de Cristo que la Iglesia, el Papa, tiene una soberanía política sobre las naciones y los imperios; cosa totalmente ilógica; no se puede deducir. De aquí la línea clericalista de la cristiandad. En ciertos momentos esto fue notablemente criticado. Esta tesis es criticada por Vitoria: Vitoria es el teólogo fundamental de América Latina. Culturalmente es el inspirador de la teología de la liberación.

Vitoria niega esta consecuencia. No es teocrático. Niega que el Papa tenga poder temporal. No obstante, del tema de la soberanía de Cristo, concluye todo el tema del derecho internacional: los pueblos tienen que ser hermanos, tienen iguales derechos, etc., y

la Iglesia está en alerta medida al servicio de ese derecho internacional de gentes.

IV. LA IGLESIA

Cuando hablamos de Iglesia y liberación debemos ser claros: Qué entendemos por Iglesia?

Iglesia es un concepto polivalente.

Podemos considerar su dimensión vital (LG cap. I) o su dimensión jurídica (institucional). Esta distinción es de importancia porque tiene trascendencia histórica no sólo lo que se da carismáticamente sino también lo que se da institucionalmente; es decir, el poder para modificar la historia no sólo se encuentra en lo carismático sino también en la institución. Ahora bien, si solo reconocemos la institución, tendremos que renunciar a modificar la historia desde la Iglesia.

Estos dos aspectos que son distinguibles, no son disociables: lo que pertenece al ámbito de la vida de la Iglesia excede de hecho al ámbito institucional con mucha frecuencia.

Esto es entender la Iglesia como dimensión. Es una visión un poco abstracta. Los latinoamericanos consideramos más a la Iglesia desde un punto de vista subjetivo, la Iglesia como sujeto: no consideramos nunca la vida, sino el viviente; nunca la fe, sino el creyente.

La Iglesia debe verse siempre como Pueblo de Dios (Cáps. II, III y IV de la LG) y así se incluyen las dos dimensiones. Verla como jerarquía es verla sectorialmente; la Iglesia no es sólo jerarquía. Verla sólo como laicado es verla sectorialmente.

A raíz de esto quisiera sacar lo que comenzó a plantear Guido. Si Guido quiere decir que los curas nos hablen sólo de lo explícitamente religioso y que nunca se refieran a lo político —no creo que lo haya querido decir—, no estaría de acuerdo con él. Si lo que quiere decir: sólo nos habla de temática política y nunca de Dios, estoy totalmente de acuerdo con él. Porque aún al hablar de lo político tenemos que hablar desde la perspectiva de la fe.

La teología y la práctica pastoral de la Iglesia ha evolucionado un poco. Mientras hace unos años atrás se planteaban en la pastoral las funciones peculiares de la jerarquía y del laicado por separado: qué es lo específico del laicado, qué es lo específico de la jerarquía... ahora vemos que es todo el Pueblo de Dios, el que tiene que plantearse los problemas de un orden cultural, social, político, y llegar a las opciones debidas. No es un sector de la comunidad, sino la comunidad total.

No dejemos sólo al laico el problema de la liberación y de la política. La Iglesia como institución también tiene una responsabilidad específica de asumir la dimensión de la liberación o de lo político o de la justicia.

En realidad esto llevaría a un planteo muy complejo. En la praxis, qué le corresponde a la Iglesia como Pueblo de Dios, como jerarquía, como laicado? No lo puedo descifrar en sus puntos prácticos.

V. LA FE

El problema central eclesiológico que habría que plantear es el siguiente: de cualquier manera que se considere la Iglesia, siempre hay una constante común, la fe. No quiero decir sólo la virtud teológica de la fe, sino también los valores que atrae la fe; por tanto, la esperanza y la caridad; la fe y los valores evangélicos de esperanza y de caridad.

La vida de la Iglesia es eso: vivir de fe, esperanza y caridad. Entonces su originalidad tiende a la fe. El pueblo de Dios es pueblo de Dios por la fe, no por la raza o por la cultura.

Más allá de la afirmación general de que la fe tiene algo que ver con la liberación, habría que reflexionar sobre todas las mediaciones que están entre fe y liberación, que son múltiples y pueden darse sea a nivel de la vida, que es conocimiento y práctica, sea a nivel de la ciencia y de la teología.

La primaria relación es que la fe nunca se da en abstracto, siempre se da en un sujeto; este sujeto puede considerarse individualmente, individuo cristiano; o puede ser considerado colectivamente, el pueblo cristiano.

Su primaria relación no es lo que podemos llamar liberación, sino lo que podemos llamar el ámbito de las virtudes en el sujeto. Ahora bien, lo más típico de un sujeto humano es que sea un sujeto de cultura. Cultura significa todo: tanto la actividad económica, como la social y política, como la religiosa. Es la relación hombre-naturaleza, es la relación hombre-hombre (familia y política), es la relación hombre-Dios.

Pero en el trasfondo de toda cultura hay un proyecto. La actividad tiende a realizar un proyecto, un destino. La cultura es aquel *centro interior del hombre* —antes que el hombre comience a ejercer cualquier actividad— donde organiza sus valores, de modo tal que se inclina a actuar en un sentido dado, en un rumbo dado. Hay pueblos que organizan sus conciencias de valores en un sentido preferentemente fatalista, entonces actuarán en un sentido deter-

minado; hay pueblos cuya organicidad de conciencia cultural es fundamentalmente esperanzada.

La fe cae en ese centro que es lo que determina a un hombre o a un pueblo su idiosincrasia. Aquí se decide lo que son los pueblos latinoamericanos. Es el entronque entre la fe y la cultura. La fe tiene algo que ver con la cultura de una raza, de un pueblo, de un individuo. En el núcleo cultural, que es de contenido secular, como instaurar las relaciones económicas, las relaciones políticas, las relaciones religiosas, que también pertenecen a la cultura. La fe modifica la relación religiosa natural y también modifica, de cierto horizonte a los otros tipos de relaciones.

Por otra parte, toda cultura no es simplemente una cosa estática. Siempre está en proceso; es una historia. No es una actividad, es el conjunto de las actividades en proceso. Por tanto al plantearse el problema entre fe y cultura, se plantea el problema entre fe e historia, y el problema de si hay dos historias o una sola historia. Me parece que hay una sola historia, sólo que esa historia no es simple, es complejísima; está complicada con dimensiones interiores, de fe, de política, religiosa, que no se superponen sino que se imbrican, se interdeterminan una a otra, se condicionan. En este sentido no es que haya una historia de la cultura y otra historia de la salvación, sino una sola historia que es salvífica, política, cultural, etc.

Con esto no quiero decir que la historia mecánicamente, automáticamente, sea historia de salvación. No existe una historia que se verifica en una dimensión secular, natural, y otra historia que se verifica en una dimensión sobrenatural salvífica; porque lo sobrenatural, lo salvable es lo natural, —pero desde una perspectiva sobrenatural— es lo natural, es el hombre. No se puede afirmar, pues, que cada época es época de salvación, puede ser etapa de condenación; que cada acción es acción salvífica, puede ser acción condenatoria, acción de pecado. El pecado no es un concepto puramente secular. Cuando Medellín dice que la situación económica o política es un pecado le pone una apelación salvífica negativa a la historia latinoamericana, al contenido secular latinoamericano. Cuando Medellín dice que está en pecado esta sociedad, no quiere decir solamente aquello que dicen los sociólogos y los políticos cuando dicen es independiente. Quiere decir que por ser dependiente estará en pecado. Cuando el pueblo latinoamericano es oprimido, se le hace injusticia, no es tocada simplemente una creatura, es Dios puesto en juego. Esto es lo que en último término quiere decir el tema del pecado. No se toca únicamente al hombre, sino que en el hombre, se destruye, se ofende a Dios. Por tanto es una historia en la que Dios es de alguna manera destruido, en sus hijos, en el hombre, en el pobre.

Habría que volver sobre el tema de la Encarnación. Es un tema muy hondo.

Se trata, pues, de una sola historia. Pero no es uniforme: sólo historia buena o sólo una historia mala.

Es típico del catolicismo decir: la historia no es solamente una historia mala. Yo creo que este es el trasfondo de lo que llamamos teología de la revolución, es decir que la historia es mala, el poder político es malo, por lo tanto sólo cabe revolucionar los poderes políticos y siempre, permanentemente, a través de la historia; por lo tanto, la Iglesia no es más que institución crítica. Lo único que tiene que hacer es criticar al Estado, nunca asumirlo en sus realizaciones. Siempre denunciar. Creo que este es el trasfondo de la teología de la revolución. Además, la teología de la revolución niega la historia, porque, como decía Gustavo, con lo que destruye la historia, no hay historia, no hay continuidad histórica como historia salvífica —porque la historia como tal no es de ninguna manera salvífica—. Sólo hay acciones puntuales de Dios en la historia, que son como rincones pequeños de Dios en la historia, pero que no constituyen la historia; al contrario, salen de ella.

Yo creo que esta no es la inspiración de fondo de la teología de la liberación.

Habría otra manera de ver en una concepción de una teología desarrollista y puramente evolucionista: sería el optimismo de que la historia no es nada más que buena. Es lo que a veces se piensa cuando se dice que todo es historia de salvación, entendiendo que todo es bueno y nada más que bueno. La historia no es solamente historia de salvación, porque también es historia de condenación.

Yo creo que la teología de la liberación es mucho más complicada y ve en la historia la posibilidad del bien, y ve también, sobre todo en el poder político, el asiento del adversario, el misterio de indignidad. Y, por lo tanto, tiene una relación a lo político que es mucho más dialéctico de lo que puede ser en la teología de la revolución o en una teología desarrollista.

Es pues, a través de la cultura, por tanto, de la modalidad política de una historia que es contradictoria, antitética, de bien y de mal, donde venimos a encontrar la conexión de fe con liberación. Detrás de ella hay muchos pasos que explicarían qué se entiende en el fondo por liberación.

Me quedaría un problema, que es sumamente importante: el de la unidad de la Iglesia, el de la Eucaristía.

2. DIALOGO

1. MONS. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

—Estoy de acuerdo en que el tema central eclesiológico, quede para discusión posterior, porque me parece absolutamente central. No ha sido ni siquiera abordado.

Hay otro punto que me parece merecería aclaración: es verdad que toda la historia es historia de salvación? Me parece que Lucio plantea el problema desde la utilización corriente del lenguaje, lo cual es válido, pero no desde la utilización propiamente teológica, más exigente, en la que el término "historia de salvación" tiene otras implicaciones. Dentro de la única historia, afirmación que tiene su pase en GS 22, la "historia de salvación", representa la veta profunda, densa, intensa. Es conocido el ejemplo de un famoso escriturista: toda la historia, que es única, es como una gran alfombra. Sin embargo, su trama fundamental, aquella que muchas veces no es visible a nuestros ojos, sería lo que constituye propiamente la historia de salvación. Convendría distinguir claramente lo que es "historia de gracia": todo hombre tiene una vocación divina, de gracia o de repulsa, se salva o se condena, está en amistad o en pecado. Pero, en el lenguaje teológico, la historia de gracia no es idéntica a la historia de salvación. La historia de salvación es el fundamento secreto de la historia profana, la *interpreta y declara públicamente*. Esa pública interpretación es para Adolf Darlap, lo mismo que para Rahner, la "historia de salvación". Otros teólogos, como Danielou, reservan la expresión "historia de salvación" a las acciones que Dios realiza, las "magnalia Dei". Hay acciones solo atribuibles a Dios! sólo El crea, sólo El salva.

La tendencia existente, en cambio, es la de darle el grado de historia de la salvación a los acontecimientos ambiguos, cuya orientación es difícilmente detectable. Pues en ellos se entremezclan muchísimos valores con inmensos yerros, y más concretamente, (es un algo curioso) se le otorga el rango de "historia de salvación" a los fenómenos políticos en América Latina. Si hay algún fenómeno verdaderamente ambiguo, es el fenómeno político. Hay quienes

afirman, que el compromiso político, es coincidente con la historia de la salvación y el crecimiento del Reino. Esto conduce a grandes confusiones.

Este planteamiento no es algo nuevo en la teología: la "historia de salvación" circulaba en las intervenciones de Dios y en el Pueblo de Israel. Y no se habla de historia de salvación con relación a los imperios vecinos o a los de ingente poder conocidos a lo largo de la historia. Sin embargo, en esos imperios, ha habido historia de gracia, de aceptación, o de rechazo.

Me parece que la alusión que se ha hecho sobre la interpretación de Guido, habría que decir: "addo tertium". Me parece que Guido no ha querido decir cuáles son los que han de entrar en lo político, sino que mostraba que no era tan ajustable el liderazgo político con la misión correspondiente al sector jerárquico en la Iglesia. No es que un sacerdote no deba entrar en lo político. Habría que saber qué se concibe por ese término, y cuál es la forma concreta de entrar en el compromiso político. El Sínodo de los Obispos se refiere concretamente a la militancia y al liderazgo.

2. P. LUCIO GERA

—Yo creo que en teología hay diversos sentidos y que todos pueden ser adoptados (se refiere al sentido de historia de salvación). Cuando la TL se usa en un sentido más popular, y no en el sentido de las escuelas —creo que también el Concilio utiliza el sentido popular— tiene una intención peculiar, que es la de no establecer una especie de doble historia en el sentido normal de la palabra: una historia de salvación que fuere por arriba y otra que fuera totalmente del otro lado: se entretene lo secular, lo natural, con este orden de gracia o de pecado.

Yo exageré el planteo de Guido, no atribuyéndoselo a él sino tomando pie de lo de Guido, para plantear el problema en pastoral donde me parece que lo tenemos planteado en este momento, donde vemos a la Iglesia como totalidad y no sólo ni prioritariamente como funcionalidad específica de sectores.

3. MONS. ROBERTO ROXO

—Una y otra escuela entienden la historia de la salvación como la salvación en cuanto historia. Esto es fundamental. Los alemanes son mucho más optimistas con relación a la salvación universal, los franceses son en general más duros. Es un problema de interpretación. En el mismo Evangelio encontramos las dos posiciones. Cristo vino a salvar a todos los hombres... Son poquísimos los que se salvan.

4. P. PIERRE BIGO

—De paso señalo una dimensión que me parece faltó en todo el seminario para vincular lo religioso y lo político; es decir la dimensión simbólica. Me parece fundamental. Mientras no veamos que toda la existencia sin excepción es signo y sacramento: es decir, ya está presente la realidad definitiva; y sin embargo no está presente en su forma definitiva. Si no tenemos presente esto pasamos de lo puro religioso a lo puro político sin establecer el vínculo. Y este vínculo me parece muy importante porque nos permite definir lo que es precisamente el pecado, que es la sacralización, lo que es precisamente todo lo contrario del sacramento. Aquí viene lo que decía el P. Lucio Gera sobre la soberanía de Cristo, que sometió a sí todos los poderes. Cuando los poderes, tanto el político, como la riqueza, como el poder sexual pretenden ser divinos, se invierten en el pecado fundamental. De aquí la dimensión política de la Iglesia de enfrentar todos los poderes en su pretensión a absolutizarse. A mi juicio es de suma importancia preguntarse, si la Iglesia asume un hecho ya interpretado o desde la partida está ya presente en la fe en la interpretación misma del hecho. Esto está vinculado con el problema teológico fundamental. Me parece que hubo cierta falta de profundización. Hubo algunos indicios. Es el punto absolutamente central si queremos establecer esta mediación, este eslabón, del que hemos hablado muchas veces entre lo religioso y lo político.

5. P. LUCIO GERA

—Desde la partida está presente la fe en la interpretación. Pero, estoy totalmente de acuerdo con el P. Bigó. Nosotros no nos hemos planteado mucho, cómo la teología-ciencia interpreta el hecho, y cómo las ciencias interpretan el hecho. Nosotros vamos a seguir discutiendo años, cómo interpretar teológicamente y científicamente el hecho de la dependencia. Y, no obstante, la Iglesia no puede paralizar su acción pastoral hasta que nosotros saquemos conclusiones claras. Tiene que obrar no en base a una teología ya clara, porque todavía no la tenemos, sino en base a una fe que interpreta el hecho y que da lugar a un acto prudencial pastoral de la Iglesia.

6. MONS. SAMUEL RUIZ

—Sin negar el punto de partida de la liberación a partir de la soberanía, yo iba a proponer a partir de la Encarnación o de la Pascua que también fue mencionado, porque me parecía que esto podría llevar a la ratificación del statu quo.

Otro de los aspectos que me interesó muchísimo es ver la utilización de todo esto para el avance de la antropología, en el departamento de misiones. Yo veo por una parte que en las culturas indígenas como que se aglutinan todos los valores en torno a lo religioso. Se ve claro que una modificación (en el sentido de dinamización, no de destrucción), de una transformación de la globalidad de la cultura se puede llevar muy bien a través de una evangelización profundamente encarnada y en este sentido se transforman y se dinamizan todos los otros horizontes de la cultura.

Pero, lo que no alcanzo a ver, es cómo se podría llevar a cabo esto en las culturas no indígenas sin una destrucción o sin una acusación de una interferencia externa en los aspectos políticos y económicos. Lo veo en lo religioso. No veo la repercusión de la fe en la modificación de la cultura occidental para modificar también lo económico.

7. P. LUCIO GERA

—La fe, cómo puede modificar los núcleos de la cultura occidental?

8. MONS. SAMUEL RUIZ

—Me refiero a la simbiosis entre las dos culturas. Presento también un interrogante sobre un aspecto táctico en el camino de la liberación.

Tenemos que formar una cortina de hierro en una toma de conciencia que surge en toda AL de las éticas indígenas? Esta cortina de hierro serviría de correctivo transformante de la sociedad de consumo? O habrá que ir por pasos? Aquí el problema es muy agudo para nosotros porque el indígena no puede mirar desde el ángulo estratégico de nuestra cultura occidental lo que hay que hacer. Aquí está una función de suplencia que tenemos que dar. Pero no sé hasta dónde lleguen los límites de esa suplencia.

Por último yo agregaría: en el análisis de la dependencia cultural, hay que señalar también la destrucción cultural que se está llevando a cabo.

9. P. LUCIO GERA

—Me parece importante lo primero que dijo Mons. Samuel: el aglutinamiento de todos los valores en torno a lo religioso. Esto nos lleva de lleno a todos los problemas de la religiosidad popular y del proceso de secularización, que habría que abordar a fondo.

Añado: yo creo —usando una frase de Tillich— que todos los valores de tipo religioso, son la sustancia de la cultura, aquello que da una modalidad a toda la cultura. Por tanto cuando en el AT Dios llama a Israel en el Exodo para modificar su religión, para que deje la idolatría y pase al monoteísmo, toca la raíz que va a modificar la visión histórica de Israel y su interpretación de la historia y, por consiguiente, toda la dimensión política. Por eso me parece fundamental lo que dijo Jorge: lo fundamental en el Exodo es que Dios toca la dimensión religiosa; por consiguiente todo el orden de valores.

A la idolatría está ligado un tipo de valores políticos y al monoteísmo otro.

10. MONS. ROBERTO ROXO

—Yo encuentro muy importante distinguir técnicamente lo religioso de la fe. Lo religioso tiende a ser un sistema cultural, económico, político; en el occidente la fe, que a su vez arrastra la religión, se hizo su sistema religioso. Cuando la fe occidental llega a la religiosidad indígena se produce el choque porque lleva consigo elementos que no pertenecen a la fe.

Estoy simplemente traduciendo lo que Pablo VI dijo a la primera peregrinación china que fue al Vaticano después de la revolución.

11. P. ALFONSO GREGORY

—Sin querer introducir dualismos creo que la organización decisiva para la liberación del hombre en el sector secular: la liberación del analfabetismo, del hambre y la liberación frente a una dependencia exterior en términos de un nacionalismo es estatal. Por eso la importancia de la relación Iglesia y política. Teología y política. Me parece que en nuestras discusiones la concretización en relación a este organismo estatal que en gran parte abarca la dimensión política, si no toda, ha sido un poco olvidada. En el futuro debe ser retomada.

12. P. HECTOR SAMPERIO

—El tema del P. Lucio Gera nos ha ayudado a descubrir un vacío: la necesidad de profundizar la relación o mediación entre fe y cultura. Así ha apuntado a un concepto más antropológico. Una preocupación que transmito a la presidencia del CELAM, es ver si en el Equipo de Reflexión no está faltando, como elemento esencial, un antropólogo social, con la visión cristiana, para integrar

desde un ángulo tan importante como este, todo el análisis de la realidad y su interpretación, sobre todo para las culturas minoritarias, tipo brasileiras, morenas e indígenas. Hay que buscar también canales para que la experiencia de los misioneros, su praxis pastoral, llegue hasta el Equipo de Reflexión.

Otra observación: rescatar una idea que salió en uno de los grupos, que está en el centro de muchas de nuestras oscuridades, divergencias; dentro del concepto de salvación universal —la Iglesia es sacramento de esto— el Evangelio tiene una categoría de destinatarios preferenciales que son los pobres. Esto nos ayuda a clarificar posturas, porque alguien dice: la TL nos puede llevar a un enfrentamiento de clases, se olvida de los ricos, etc. Tomar en cuenta que no son solamente los pobres, no hay un enfrentamiento ni una exclusividad de los pobres; pero ciertamente en todo el Evangelio hay el contenido explícito de una preferencia por los pobres.

13. P. RENATO POBLETE

—No es necesario darle un énfasis como casi totalizante, tan fuerte como el que me pareció que le daba Lucio, al hecho mismo de la dependencia, que nos haga perder de vista otros aspectos que son esenciales para lograr la liberación concreta de cada pueblo. Tenemos que construir con el material que tenemos. Hay un hecho de dependencia que va a durar muchos, muchos años. Hay un hecho de dependencia cultural que es mixta, porque hay ciertos valores culturales, que toda cultura tiene, que pueden ser muy positivos y debemos aprenderlos, incluso depender de ellos para mejorarlos, sin caer en etnocentrismos. Y me refiero a valores incluso indígenas, ya que tienen mucho que enseñarnos sobre solidaridad y otros valores. Ciertamente hay una correlación verbal entre dependencia y liberarnos de ella. Más bien realizar diagnósticos totales de otras situaciones que nos tienen amarrados e impiden la liberación: la situación de postración social en nuestros pueblos y que tendríamos que ahondarla más para ver cómo y qué estrategia tendríamos que utilizar para salir de esa situación de frustración.

Estoy de acuerdo con Lucio cuando afirmó que deberíamos ser más amplios y más pacientes con personas que piensan de otro modo. Pero también darnos cuenta que somos más impacientes con aquellos que hablan de liberación o que exageran el término porque creemos que tienen una connotación más mala o más maligna, por ejemplo en relación con el marxismo, y por el contrario, somos pacientes con los grupos más reaccionarios, que están más lejos no sólo de los principios básicos del cristianismo, sino de la Iglesia institución como tal. El caso concreto de Chile:

la derecha chilena está mucho más lejos y mucho más crítica y tal vez se siente menos interpelada por la Iglesia en su crítica contra el Cardenal, contra los Obispos.

14. Dr. FRANCISCO GUIDO

—Quiero manifestar mi acuerdo con Lucio. Ayer yo intenté un aterrizaje. En definitiva mi esquema es este: yo acepto que toda la Iglesia tiene como misión evangelizar; entonces, me pregunto: en esa misión, los miembros de la Iglesia, necesariamente tenemos distintas funciones? Conviene que tengamos distintas funciones en la estrategia, en la concreción directa de nuestra misión?

Supuestas las dos hipótesis anteriores, la teología es sinónimo de evangelización? De no ser así, cuál es la misión específica de la teología? Si tiene una función específica, no debe integrarse con otras ciencias, la filosofía, las ciencias positivas?

Existe un sacerdocio ministerial en la Iglesia? En tal caso, conviene que el sacerdote ministro asuma ordinariamente el rol político? Veo que con motivo o so pretexto de la utilización de determinadas teologías los sacerdotes se dedican prioritariamente al rol político.

Hoy la sociedad indudablemente es pluralista, no es una cristiandad; en esta sociedad, la Iglesia qué aporte específico dará al proyecto histórico de cada pueblo? Puede ser la luz evangélica sobre los acontecimientos, sobre diagnósticos, sobre los objetivos? Y, entonces, en este caso, es cuando se replantea de nuevo el problema. Hagámoslo todos, como Iglesia, pero procuremos que cada uno dé lo que mejor pueda dar.

15. MONS. ANTONIO QUARRACINO

—Una pregunta muy simple, y quizás puramente de forma. La TL parte de un hecho muy concreto: la dependencia. Quizás por esto la TL toma una característica muy latinoamericana. Las palabras liberación y dependencia han sido tomadas en su sentido amplio, completo, comenzando por dependencia y liberación del pecado.

Pregunto: Una teología de la liberación no debe ser hecha, si se entienden esas dos palabras en su sentido total, amplio, completo, aún en países desarrollados? Porque entiendo que también en Alemania Oriental hay una dependencia que tiene aspectos muy particulares, pero al fin y al cabo dependencia, de la que deban ser liberados.

16. P. LUCIO GERA

—Tenemos que hacer una teología no sólo en la que nos entendamos como dependientes, sino también en la que nos entendamos como dominadores. No debemos olvidarnos que en AL los grandes países viven de los países pobres.

17. P. JORGE MEJIA

—Al tema del señorío de Cristo, solamente quisiera hacer notar que ese tema me parece capital. El tema del señorío de Cristo no está separado del tema del Cristo histórico, porque los Evangelios están escritos desde la perspectiva del Cristo glorioso. Se dan tres señales entre muchas:

a) El título de la Cruz de Cristo que está escrito en tres lenguas, según Juan, con lo que mira al mundo entero. Esto es intencional en el Evangelio de Juan. Todo el Evangelio de Juan está escrito en esa perspectiva de gloria universal.

b) En el Evangelio de Mateo esto se ve muy claramente en el conflicto con Herodes: el conflicto de la dominación del Señor con el pequeño rey del Estado de Israel.

c) En los cuatro Evangelios el mismo tema sobresale en la entrada triunfal en Jerusalén.

1.

LAS TENTACIONES DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Fray Buenaventura Kloppenburg, o.f.m.

He acompañado la teología de la liberación desde sus primeros pasos, en Medellín, 1968. Estoy verdaderamente persuadido de que sus principales preocupaciones son absolutamente legítimas y excelentemente cristianas. Lo son, cuando subraya la dimensión social o "política" del mensaje cristiano, la función crítica de la fe (y de la Iglesia) ante las realidades sociales concretas, la función hermenéutica (como verdadero *locus theologicus*) de la situación o de los signos de los tiempos; cuando denuncia la realidad del pecado de injusticia social, los mecanismos de dominación que tienden a mantener situaciones de dependencia, la insuficiencia de las medidas tomadas para eliminar las injusticias sociales, el pecado de omisión de muchos cristianos (individualismo, "privatización" de la fe) en el campo social; o cuando insiste en el deber de fidelidad al hombre completo (incluyendo el cuerpo) y a todos los hombres y en la obligación que tienen los cristianos de colaborar activamente en la construcción de un mundo mejor, más justo, más humano y con más amor.

Sí, pues, hablo aquí de sus tentaciones, y por lo tanto subrayo ciertos aspectos negativos, no es por desconocer su lado positivo, sobre el cual, además, he hablado muchas veces. Nótese también que digo a propósito "tentaciones", nada más. La tentación no es pecado; es una tendencia a cierta dirección no verdadera o incorrecta. En buena hora la tentación puede vencerse, sobre todo

cuando tenemos conciencia de ella. Creo por eso sea una colaboración para la misma teología de la liberación ayudarle a tener conciencia de posibles desvíos.

Bien sé que, cuando digo *teología de la liberación*, en singular, será tal vez más exacto usar esta expresión en plural. Son ya numerosos los ensayos de esta especie de teología y de muy variado valor: en forma de libros y artículos, como declaraciones o manifestos, en folletos y hojas volantes (las más de las veces mimeografiadas, distribuidas subrepticamente); hay también una divulgación no escrita y por lo tanto más difícil de captar, con ocasión de cursos y encuentros, quizás la más penetrante de todas. Más por causa de la unidad en sus preocupaciones fundamentales, es ya común hablar de la teología de la liberación simplemente en singular.

1ª TENTACION: PRIMADO DE LA SITUACION SOBRE EL EVANGELIO

La teología de la liberación es y quiere ser una teología de la situación. De la *sociedad a la teología* se anuncia en el título de una obra. La situación sería su *texto* el lugar teológico referencial primero.

La reflexión teológica a partir de la situación concreta y existencial de una comunidad es una de las grandes preocupaciones de nuestros días. Dicen que la teología clásica era esencialista, conceptualista, estática, fija, definitiva, distante de las situaciones concretas del individuo o de las comunidades invitadas a creer. Es preciso conceder que, en parte, es justa esta grave acusación a la teología tradicional. De hecho el Evangelio no puede reducirse a una abstracta proclamación de los misterios divinos, sin ninguna relación con la situación concreta del hombre que debe ser salvo. Ni creo que en lo pasado haya habido un solo teólogo de renombre que hubiese defendido una teología tan abstracta. La *teología sapiencial* de San Buenaventura o la *teología práctica* de Juan Duns Scotus están enteramente impregnadas en la realidad a la cual se dirige el mensaje de la fe.

Como quiera que sea, la atención del teólogo de hoy se dirige más al *hic et nunc*, a las mil circunstancias de la vida, del ambiente, de la cultura y de los acontecimientos que condicionan y *domestican* las comunidades y los individuos. La fe que les pedimos debe ser una respuesta *significativa* a sus problemas concretos. Sólo así será también existencial, viva y vivida. A la luz de los datos, de las situaciones y de los hechos concretos el propio contenido de la fe recibirá una nueva comprensión (y aquí reside su

función hermenéutica, hoy tan fuertemente exaltada por los existencialistas) y, si es necesario, también una nueva formulación o a lo menos una expresión más adecuada a las circunstancias.

Según Rudolf Bultmann, éste habría sido el proceso en las primeras comunidades, cristianas, en las cuales los actuales textos del Evangelio habrían recibido su formulación como respuestas kerigmáticas a sus necesidades prácticas; nada les habría dicho la cuestión de si los *hechos* que suscitaban la respuesta de la fe hubieran sido realmente históricos o no. Lo importante y únicamente válido era la fe. Para Bultmann sería hasta ingenuidad pensar que fuera posible encontrar en aquellas *historias* un núcleo histórico.

Este radical escepticismo histórico de Bultmann no veía ni pretendía ver una continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo kerigmático. Pero con ello el Evangelio cristiano parecía transformarse en una simple reflexión subjetiva de la comunidad cristiana primitiva. La reacción contra Bultmann veía con razón que, si el cristianismo fuera reducido a eso, entonces no solamente lo separamos de la historia, sino que autorizamos a toda comunidad para formular su propio kerigma a base de su situación existencial.

Es necesario reconocer y proclamar que la situación es ciertamente importante; más con igual fuerza debemos decir que la situación no es el Evangelio. El Jesús histórico tendrá que ser siempre la base histórica del Cristo de la fe. Anteriores a la situación y como pasando por sobre ella para iluminarla, están las verdades y los valores perennemente válidos (*trascendentes*) del Evangelio. Si concedemos a la situación un valor o una función de primera instancia —como parece ser el caso en el concepto de Cristo kerigmático de Bultmann y de ciertas teologías existenciales o de *situación*— no habrá control posible para las fantasías, reflexiones y especulaciones existenciales de la comunidad. También en una teología cristiana plenamente encarnada en la situación hay y debe haber artículos de fe que, como tales, son trascendentes y anteriores al *hic et nunc*, independientes de la situación, oriundos del Jesús histórico y llegados a la situación a través de los siglos, mediante la Sagrada Tradición de la Iglesia.

Es verdad que el lenguaje bíblico (y por consiguiente la *revelación*) se hace también mediante acontecimientos históricos, pero no exclusivamente, ni tampoco principalmente. Los libros sapienciales del AT, los Salmos y gran parte de los Profetas, las Cartas Apostólicas del NT, sobre todo los discursos de Jesús, tales como nos fueron transmitidos por los cuatro Evangelistas, son muchas veces directamente de pura *doctrina*. Jesús era el *maestro*, que *enseñaba*. Y la solícita insistencia en la *santa doctrina* es una herencia que la Iglesia recibió del tiempo apostólico.

La situación podrá exigir una formulación nueva o más adecuada. Sin embargo, el teólogo de la situación no deberá olvidar

que, como la Iglesia, tampoco él está por encima de la Palabra (que incluye doctrina, sin la cual sería vana), sino a su servicio; y que la respuesta de la fe no es el resultado de sus nuevas formulaciones o de su lógica o retórica, ni tampoco del esfuerzo o de la buena voluntad del creyente, sino de la acción del Espíritu Santo que mueve el corazón, lo orienta hacia Dios, abre los ojos de la mente y concede gusto y suavidad para aceptar la Palabra.

El teólogo de la situación tampoco olvidará que en el conjunto del Evangelio (o de las verdades de la fe en él contenidas), hay siempre un núcleo divino y misterioso, inaccesible a la mente humana, por más que se esfuerce (y no le faltó esfuerzo en el pasado cuando el Evangelio encontró mentes humanas del más alto nivel) ante el cual nuestro lenguaje no pasará de un respetuoso y humilde balbucir y toda la búsqueda de nuevas palabras o formulaciones resultará siempre y necesariamente inadecuada. El mismo Jesús lo experimentó en la sinagoga de Cafarnaúm. Su discurso tuvo entonces un efecto desastroso: "Son duras estas palabras! Quién puede escucharlas?" (Jn 6,60). Si nuestro esfuerzo de adaptación llegase hasta el punto de hacernos *entender* en todo o hiciere desaparecer la *dureza de la Palabra*, tendríamos una prueba verdadera de no estar en el camino del Señor.

2ª TENTACION: MENOSPRECIO DE LA DIMENSION ONTOLOGICA EN LA TEOLOGIA

Según algunos, la teología de la liberación no sería solamente un capítulo más de la teología, sino sencillamente de la teología cristiana. La idea de la liberación debería estar omnipresente en todos los tratados teológicos, como un nuevo principio de síntesis.

Una continua y exclusiva acentuación del aspecto existencial (esto es: la pregunta por el significado *para nosotros* de la revelación, o de la fe como respuesta *significativa*) haría la reflexión teológica no solamente monótona y fastidiosa, sino que terminaría en una teología unilateral, unidimensional, pobre, pragmática e insatisfactoria para las capacidades y justas exigencias especulativas de la inteligencia humana, que instintivamente tiende también al conocimiento de la naturaleza íntima de la esencia, del *en sí* de la realidad y, por lo tanto, también de la revelación o de las verdades de la fe.

Precisamente la revelación divina y la relación del hombre con Dios, en la intimidad de la contemplación y de la oración personal, ha alimentado y enriquecido las más nobles mentes cristianas; y fue también el alimento cotidiano de los que más se destacaron en la total dedicación y entrega al prójimo.

Rechazar ese enriquecimiento interior, personal, espiritual e intelectual como individualismo o *privatización de la fe* sería lo mismo que prohibir a un individuo el alimento corporal bajo pretexto de ser cosa demasiado individualista. Semejante menosprecio de las dimensiones ontológicas en la teología sería una condenable y condenada actitud escéptica frente a las capacidades reales de la razón humana. Pues, como enseña el Concilio Vaticano I, "en verdad, la razón, iluminada por la fe, cuando investiga con diligencia, piedad y sobriedad, consigue, con la ayuda de Dios, alguna comprensión de los misterios, la cual es fructuosísima" (Dz 1796).

3ª TENTACION: REDUCCION DE LA TEOLOGIA A LA POLITOLOGIA

Es cierto que no debemos reducir la liberación cristiana exclusivamente a la esfera de lo individual (la *privatización* denunciada por J. B. Metz), del interior (gracia) y de lo definitivo (escatología). Ahora vemos mejor que lo social, lo histórico y lo temporal también deben entrar como parte integrante en el concepto de la liberación que Cristo vino a traernos. El Sínodo de los Obispos de 1971, en el documento sobre la justicia, no tuvo dudas en aprobar esta proposición: "La acción por la justicia y por la participación en la transformación del mundo se nos aparece claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio. Más aún: La misión de predicar el Evangelio requiere en los tiempos actuales, que nos comprometamos en orden a la liberación integral del hombre, ya desde ahora en su existencia terrestre".

Al cristiano de hoy no debe bastarle ya una actitud individualista, preocupada únicamente por la salvación propia y, tal vez por la salvación de las *almas*, sin interés activo también por los problemas propiamente sociales de libertad y justicia y por la construcción de un mundo más humano y más cristiano. El cristiano de hoy debe ser humanista, pero sin reducir su cristianismo a un puro humanismo, a una simple declaración de los derechos humanos, a una violenta protesta contra las injusticias de los poderosos o a una mera reflexión crítica sobre la realidad política. La anunciada politización o desprivatización de la fe no nos debe llevar al olvido de los derechos estrictamente privados o individuales.

Nuestra teología no puede ceder su lugar a la politología. Porque esta nueva acentuación del humanismo y la prioridad dada a la dimensión social y política del Evangelio podría llevarnos al desinterés por la santificación interna personal (gracia santificante) y por la salvación interna individual de las *almas*.

Perderíamos entonces la esencia del Evangelio.

El *hombre nuevo* anunciado por San Pablo ciertamente no es el *hombre nuevo* de las esperanzas marxistas. Lo importante para el Apóstol —y lo repite constantemente en sus cartas— es la santificación obrada por Dios en nosotros por el bautismo. "Porque también nosotros éramos en algún tiempo insensatos, incrédulos, extraviados, esclavos de infinitas pasiones y deleites, llenos de malignidad y de envidia, aborrecibles y aborreciéndonos los unos a los otros. Pero después se manifestó la benignidad de Dios, nuestro Salvador y su amor para con los hombres y nos ha salvado, no a causa de las obras de justicia que hubiéramos hecho, sino por su misericordia, haciéndonos renacer por el bautismo y renovándonos por el Espíritu Santo, que El derramó abundantemente sobre nosotros, por Jesucristo, Salvador nuestro, para que justificados por la gracia de El mismo vengamos a ser herederos de la vida eterna conforme a la esperanza que de ella tenemos" (Tt 3,3-7).

Basándose en estos jubilosos pensamientos escribe el Apóstol: "Por consiguiente, el que está en Cristo es creatura nueva. Lo antiguo pasó. Se hizo un mundo nuevo, pero todo viene de Dios que por Cristo nos reconcilió consigo" (2 Co 5,17a).

Este es el *mundo nuevo*, la *creatura nueva* y el *hombre nuevo* obrado por Cristo.

Es aquí en estas profundidades de la santificación personal, donde está propiamente la liberación que Cristo vino a traernos y que sus discípulos pretenden llevar a todos los hombres. Y aún habiendo esclavos en el sentido económico-social de la palabra, el Apóstol puede decir: "porque todos vosotros que fuisteis bautizados en Cristo, estáis revestidos de Cristo... no hay esclavo o libre... porque todos vosotros sois uno en Cristo" (Ga 3,27-28). También a los esclavos en su tiempo podía decir el Apóstol: "Cristo os hizo libres; manteneos, pues, firmes y no os dejéis sujetar de nuevo al yugo de la servidumbre" (Ga 5,1). Aquí está —latente más fácil de explicar— el verdadero concepto de la "liberación" traída por Cristo. También el esclavo es un "liberado por el Señor" (1 Co 7,22).

"Demos gracias a Dios Padre, que nos hizo capaces de la herencia de los santos en la luz, que nos libertó del poder de las tinieblas y nos transportó al reino de su Hijo bien amado, en el cual tenemos la redención, la remisión de los pecados" (Col 1, 12-13). El "poder de las tinieblas" había establecido entre los hombres su reino y dominaba sobre los hijos de Adán manteniéndolos esclavizados. Este es el fondo constante del mensaje del NT y no sólo de San Pablo. El Verbo se hizo hombre, habitó entre nosotros y murió por nosotros, precisamente para destruir este infausto dominio del "poder de las tinieblas", a fin de libertar a los hombres de ese maléfico poder, para instaurar en la tierra el Reino de Dios

y para llevar a los hombres a este Reino que, sin embargo "no es de este mundo" (Jn 18,36). En esto consiste esencialmente la acción liberadora de Cristo.

Esta es nuestra redención o liberación.

Este es el *Evangelio* (la buena nueva).

Con la venida de Cristo comenzó la lucha contra el reino de las tinieblas. Cristo es el gran vencedor y libertador. Pero la lucha continuará hasta la parusía, la victoria completa y definitiva. Según la doctrina cristiana, definida por la Iglesia como artículo de fe, todo hombre que nace aún después de la muerte de Cristo —poco importa si es socialmente libre o esclavo, oprimido u opresor, pobre o rico— nace individualmente bajo el poder de las tinieblas y del pecado; y de este estado sólo será libertado por Cristo en la Iglesia, mediante el bautismo.

Esta es también esencialmente la acción liberadora de la Iglesia, como continuadora de la acción liberadora de Cristo.

Toda teología cristiana y católica de la liberación deberá tener aquí su indispensable punto de partida, sin olvidar jamás que hasta la parusía esta liberación cristiana será siempre un proceso *in fieri*, nunca terminado, siempre frágil como la misma fragilidad humana, amenazada por el *poder de las tinieblas* que ronda a su derredor como león rugiente, buscando a quién devorar" (1 P 5,8). Antes de la parusía un Reino de Dios ya realizado aquí en la tierra será engaño e ilusión. Nuestra esperanza cristiana es escatológica y como tal, difiere esencialmente de la esperanza marxista.

Esta redención (o liberación) y santificación primera, que es estrictamente personal y obrada solamente por Cristo, tendrá entonces también su dimensión social y aún cósmica, no a modo de apéndice sino como exigencia intrínseca. El esclavo Onésimo, convertido al cristianismo, no deberá ser considerado por su amo Filemón como esclavo sino como hermano amado (Flm 1,16).

Y como el pecado (individual) tuvo su dimensión social y destruyó la armonía del hombre consigo mismo, con los demás hombres y aún con las cosas creadas (GS, 13a), así la liberación del pecado, con la consiguiente santificación del hombre, tendrá también su dimensión social y tenderá a restaurar la armonía del hombre consigo mismo, con los demás y con las cosas creadas.

Pero con todo ello nuestro humanismo trasciende inmensamente los límites de lo humano y deja de ser sólo humanismo. Nuestro humanismo se torna cristocéntrico y nuestro cristianismo se hace teocéntrico.

4ª TENTACION: DESVALORIZACION DEL PECADO INDIVIDUAL Y PERSONAL

En el ambiente de la teología de la liberación no es raro asistir a un juego constante y simplista con el binomio oprimido-opresor. Las estructuras económicas y sociales (*capitalistas* como dicen) de dominio y opresión parecen ser las únicas de todos los males de los oprimidos. Por eso será necesario destruir estas estructuras; y los oprimidos estarán en el paraíso de la libertad...

Aquí se esconde un equívoco fundamental, presente también en las concepciones de los socialistas y marxistas (el *economicismo*): pensar que los desequilibrios sociales tienen su origen únicamente en la tensión existente en las estructuras económicas, políticas y sociales y que, cambiadas estas, desaparecerán las perturbaciones sociales; y que, de esa forma, el hombre podría restablecer una especie de paraíso perdido. En el fondo es éste el sueño dorado de la *esperanza* marxista. Ciertamente ellos tienen razón en ver y denunciar la existencia de mecanismos de dominación y de estructuras de opresión; en afirmar que tales estructuras también son causa de situaciones de injusticia y dependencia; y que, removidas o aún destruidas tales estructuras, la vida humana individual y social podría y debería mejorar. Pero tampoco entonces viviremos en un paraíso, ni será esta la situación nueva que nos fue prometida por el Señor Jesús como "Reino de Dios".

Pues aún en esta nueva situación social, que algunos describen como la del "hombre nuevo", continuará en el interior del mismo hombre otra causa más profunda, identificada con la propia condición humana y situada en el mismo ser humano desde su nacimiento: su congénita inclinación al mal. San Pablo describe esta condición en términos realistas: "...Yo soy carnal, vendido como esclavo al pecado. Porque no entiendo lo que hago; pues no practico lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago; y si lo que no quiero es lo que hago, reconozco de acuerdo con la Ley que ésta es buena. Pero ahora no soy yo el que obra, sino el pecado que habita en mí. Porque sé que no habita en mí —esto es, en mi carne— cosa buena; pues el querer está en mí, pero reconozco que el obrar lo bueno no; pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso es lo que hago. Si lo que no quiero yo, eso es lo que hago, ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí. Al querer yo hacer el bien, hallo pues, esta Ley: que el mal se me pone delante; porque me complazco en la Ley de Dios según el hombre interior; pero veo otra ley en mis miembros, que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros. Desdichado de mí! Quien me librará de este cuerpo de muerte?" (Rm 7,13-24).

Este es el gran problema del Apóstol.

Jesús había dicho: "Del corazón del hombre proceden los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios, los adulterios, las codicias, las maldades, el fraude, la impureza, la envidia, la blasfemia, la altivez, la insensatez. Todas estas maldades del hombre proceden del interior y manchan al hombre" (Mc 7,21-23).

Para nosotros, cristianos y, por consiguiente, como teólogos, la cuestión de la liberación y redención se desplaza hacia este nivel profundo del ser humano, al hombre mismo, como individuo singular, independiente de su condición social y de las estructuras económicas. La "esclavitud" de la cual Cristo y los Apóstoles nos hablan y de la cual el Redentor nos libertó, está en este nivel profundo de la condición humana: El es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1,29); El salvará al pueblo de sus pecados (Mt 1,21); El dará su vida por nuestra redención (Mt 20,28). "En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado esclavo es del pecado... Si el Hijo os librase, seréis verdaderamente libres" (Jn 8,34-36). Sin la eliminación por Cristo —y exclusivamente por El— sean como fueran las estructuras económicas, políticas y sociales, no habrá verdadera libertad, o, según la expresión de Jesús en Jn 8,36, no seremos "verdaderamente libres". Este es el estribillo constante en las cartas de San Pablo: antes, sin Cristo, érais esclavos del pecado; ahora, con Cristo, sois libres del pecado (Rm 6,16-22), cualquiera que sea la situación social, inclusive la de los esclavos.

Por todo esto, como cristianos, no podemos aceptar aquel optimismo social que, según el Concilio, "espera una verdadera y plena liberación de la humanidad, solamente por el esfuerzo humano y piensa que el futuro reino del hombre sobre la tierra habrá de satisfacer todos los deseos de su corazón" (GS 10a); o aquella utopía economicista que, también según el Concilio, "espera la liberación del hombre, sobre todo su liberación económica y social" (GS 20b). No se pone en duda la necesidad del esfuerzo humano y la importancia de la liberación económica y social. El Vaticano II y los católicos después del Concilio insisten con razón en el deber de fidelidad al hombre y a la tierra (cf. GS 21a); se afirma solamente que esto no basta y, sobre todo, que no está en este nivel la específica contribución liberadora de Cristo y, por consiguiente, la de la Iglesia.

5ª TENTACION: UNION EXCLUSIVA DEL EVANGELIO CON EL SOCIALISMO

En casi todos los teóricos de la teología de la liberación se nota una tendencia abierta a un determinado sistema económico llamado Socialismo; y algunos se proclaman simplemente socialis-

tas revolucionarios. Llegan a decir que no es posible ser cristiano auténtico en un sistema económico de tipo liberal o capitalista. Insinúan que sólo sería posible vivir la fe cristiana participando activamente en el proceso de la liberación, mediante la incorporación en organizaciones o partidos que sean auténticos instrumentos de lucha de la clase oprimida. El "compromiso" en el que tanto insisten sería el compromiso de la construcción de una sociedad socialista, la única sociedad justa —según ellos— sin opresores ni oprimidos. Parecen ignorar por completo la situación real de los hombres en los países socialistas y las actitudes que los modelos socialistas concretos han tomado y continúan tomando frente a la religión y a las Iglesias. Quien no piensa como socialista y según los rígidos esquemas marxistas difícilmente podrá participar en los debates de ciertos círculos latinoamericanos de teología de la liberación. En algunos grupos o encuentros se tiene la sensación de que toda la teología estudiada en el pasado es tan sólo un lastre inútil y que mejor hubiera sido estudiar economía o al menos sociología con especialización en marxismo... Ciertamente no estoy en condiciones de opinar sobre el alcance o la verdad de ciertas incursiones en lo económico, de colegas en el ministerio...

De hecho, la Iglesia tiene y debe tener la capacidad de estar presente y *encarnarse*, como ahora se dice, en cualquier cultura humana, sistema político, económico y social que, como tal, no sea intrínsecamente malo (como podría ser el caso de un "marxismo sin metafísica", si es que entonces todavía tenemos verdadero marxismo y supuesto que éste, como puro "método científico", sea cosa realmente aceptable); pero aún entonces necesitamos mantener también ese otro principio que formuló el Concilio Vaticano II en la siguiente forma: "La Iglesia no se adhiere, por fuerza de su misión y naturaleza, a ninguna forma particular de cultura humana, sistema político, económico y social" (GS 25d); porque, como enseña el Concilio en el mismo contexto, "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social: la finalidad que Cristo le asignó es de orden religioso" (GS 42a).

La Iglesia es al mismo tiempo inmanente (y como tal, entra en la historia de los hombres) y trascendente (y como tal, está por encima de los tiempos y de los límites de los pueblos) enseña el Concilio (LG 9c). Por ser inmanente, tiene el deber de encarnarse en las diversas culturas humanas y comprometerse con los hombres; por ser trascendente "no está ligada de una manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género de vida particular, a ninguna costumbre antigua o reciente" (GS 58c).

Lo malo de algunos ensayos de teología de la liberación no está en la tentativa de encarnar la Iglesia en un sistema socialista (esto, en la medida en que fuera realmente compatible con el Evangelio, es excelente y hasta necesario, dondequiera que tales sis-

temas se impongan como formando parte de una situación) sino en pretender ligar la Iglesia, de modo exclusivo e indisoluble a tales sistemas, hasta el punto de denunciar a quienes no lo están como infieles al mensaje liberador del Evangelio.

6ª TENTACION: DESCUIDO EN LA CONSIDERACION DE LA AMBIGUEDAD DE LA LIBERACION

Realmente es un elemento positivo de gran valor, ver y reconocer que un estado de opresión y dependencia creado o mantenido por el hombre es, en sí, una situación contraria a derechos inalienables humanos y, sobre todo, opuesta a la voluntad de Dios. Cierta espiritualidad veía en los sufrimientos (palabra empleada aquí para todas las contrariedades y contratiempos de la vida humana) un lugar privilegiado de la voluntad de Dios, con la cual era necesario conformarse, produciendo así verdaderos estados pasivos de alienación (de ahí la acusación de "opio del pueblo") y desinterés en la conquista de la liberación y en la construcción de la ciudad terrestre.

Ciertamente con esto todavía no se pretende resolver el problema del mal, ni mucho menos la cuestión de la necesidad del sufrimiento para la madurez humana y cristiana. Además, por mucho que luchemos contra el sufrimiento, jamás nos libramos de él.

Lo que pretendemos es luchar contra el sufrimiento que tiene su origen en la incuria o en la mala voluntad de los hombres; y, en la medida de lo posible, disminuir el sufrimiento causado por la naturaleza, procurando dominarla mediante la ciencia y la técnica. Aún así, el hombre tendrá siempre los sufrimientos necesarios para su madurez; y al cristiano nunca le faltarán preciosos momentos para sus ejercicios de conformidad con la voluntad de Dios y de participación en la pasión de Cristo, para "completar en su carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia" (cf. Col 1,24).

La predilección de Jesús por los que penaban al margen de la vida no debe llevarnos a la exaltación del sufrimiento y de la pobreza. Porque Cristo quería precisamente reconducir los marginados al centro de la vida, los enfermos a la salud, los tristes a la alegría. Por voluntad del Creador el hombre debe ser el señor, el dominador, el centro y el rey de la creación y no su esclavo, ni estar dominado por la naturaleza. Por eso y para eso el hombre fue creado a *imagen de Dios*. El creador se complace con su creatura realizada. Esta es la lección constante de todos los capítulos de la primera parte de la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II.

El Concilio nos presenta aquí una doctrina humanista que nada debe a los más antropocéntricos humanismos de nuestro tiempo.

Jamás podremos subrayar lo suficiente este principio que encuentro en el *Catecismo holandés*: Cuanto más una creatura fuera ella misma, tanto más actúa Dios en ella. Es decir: cuanto más el hombre se realiza plenamente como *Imagen de Dios* y rey de la creación, tanto más Dios estará con él y en él actuará. Tampoco debemos olvidar esta otra verdad: a la luz del Evangelio, el hombre vive ahora en una situación de prueba (*tentación*), en la cual un estado plenamente realizado se hace ambigua: puede llevarlo a Dios, pero también es capaz de conducirlo al orgullo, cuando comienza el pecado. Antes de la parusía, la libertad cristiana será siempre una liberación *in fieri*; y, por lo tanto inacabada, polivalente, bajo la constante amenaza del egoísmo y del orgullo, aún en el *hombre nuevo*.

7ª TENTACION: OLVIDO DE LA RESERVA ESCATOLOGICA

Los teóricos de la teología de la liberación gustan de enfatizar que el hombre (y los pueblos) debe ser artífice de su destino y el constructor activo o demiurgo de su historia.

No se ha de olvidar que, a la luz de la Revelación, la historia del hombre tiene una meta final que le está marcada por el Señor de la historia.

Este destino escatológico no está bajo el dominio del hombre ni puede ser modificado por él. Por lo tanto, todo esfuerzo humano de construcción de la historia deberá tender siempre a ese fin. Sin esta constante y omnipresente *reserva escatológica* (tomo la palabra de J. B. Metz) sería vano nuestro trabajo. "Ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal puede sustraerse al imperio de Dios" (LG 36d).

8ª TENTACION: INJUSTICIAS EN LAS DENUNCIAS PROFETICAS

Cuando afirmamos o denunciemos la existencia de dependencias injustas, de instituciones sociales de opresión o de situaciones de pecado, no hemos de olvidar que no todas las situaciones sociales de pecado son el resultado de una acción libre de inmediata responsabilidad; y, por consiguiente, no siempre son señales de pecado subjetivo actual.

El pecado es antiguo aún en las Instituciones sociales y nosotros somos sus herederos. El pecado antiguo causó el desorden y destruyó la armonía. Por causa de él "la criatura sufre y gime... y suspira por la liberación" (Rm 8,19-23).

Un determinado sistema económico puede estar de tal modo implantado en una época o región, que cualquier empresa, para poder sobrevivir, sólo podrá funcionar si se adapta al sistema vigente. Por eso, en la denuncia de situaciones objetivas de pecado, podríamos ser injustos, si al mismo tiempo denunciásemos indiscriminadamente también las personas actualmente responsables de situaciones heredadas. De ahí que podrían ser injustas ciertas *huelgas eucarísticas*, cuando el sacerdote, en un *gesto profético*, niega al patrón o al jefe de la región la participación activa en la Eucaristía.

Justamente en estas situaciones la Eucaristía, "señal y causa de unidad", podrá ayudar a *opresores* y *oprimidos* a superar juntos el sistema económico reconocido ahora como injusto.

La herencia de siglos no se puede cambiar en un día. "A veces es necesario un tiempo prolongado para que lleguemos al fin deseado", recuerda el Concilio al hablar de la necesidad de "luchar denodadamente contra cualquier clase de servidumbre, tanto social como política" (GS 29d).

Sin embargo, también hay casos evidentes de personas subjetivamente responsables y, entonces, el gesto profético se hace obligación.

9ª TENTACION: NUEVO TIPO DE CLERICALISMO

No hay duda de que la misión de la Iglesia (*Iglesia* aquí, no como identificada con el clero) incluye también la acción por la justicia y por la participación activa en la transformación del mundo.

Es deber de los pastores de la Iglesia animar a los grupos apostólicos a trabajar también por la promoción humana integral, campo específico del apostolado. "Compete (a los laicos) a su conciencia primera, ya adecuadamente formada, grabar la ley divina en la vida de la ciudad terrena. Los laicos esperan de los sacerdotes orientación y fuerza espiritual; pero no piensen que sus pastores sean siempre competentes, hasta el punto de poder ofrecer una solución concreta para cada nuevo problema, ni siquiera para los más graves, o que estén llamados a eso en virtud de su misión: los laicos mismos deben asumir sus propias responsabilidades, iluminados por la sabiduría cristiana y atendiendo respetuosamente a la doctrina del Magisterio" (GS 43b).

Si los pastores asumiesen para sí esta tarea específica de los laicos, tendríamos una nueva forma de clericalismo.

El reconocimiento y la enfática proclamación hecha por el Concilio Vaticano II (cf. LG 36, GS 36, AA 7) de la autonomía del orden temporal, significa también una clara limitación de la competencia del clero. Reconocemos que, en el pasado, el clero se inmiscuía

demasiado en las cosas que, por derecho divino, no hacían parte de su campo específico. Era el clericalismo y la clerocracia.

Uno de los elementos positivos de más valor en el proceso de secularización, fue el reconocimiento, por parte de la Iglesia, del pluralismo social, político y cultural; por ello, el rechazo de la pretensión integrista de querer dominar y controlar, como Iglesia, todos los sectores de la vida social. Antes se hablaba de emancipación de la sociedad y de la cultura de la tutela eclesiástica; ahora, la misma Iglesia desea emanciparse y liberarse de su anterior integración social, como condición previa absoluta para poder cumplir su misión evangelizadora en un mundo secularizado.

Pero entre los actuales clérigos, fautores de la teología de la liberación, se nota la tendencia o tentación de empeñarse ellos mismos, personalmente, como sacerdotes, en la lucha partidaria por la emancipación o liberación de las múltiples formas de dependencia político-económica. Se repite así el mismo error que condenamos en los clerócratas del pasado.

10° TENTACION: RECURSO A LA VIOLENCIA

En vista de lo mucho que se ha dicho y escrito sobre la violencia, no será necesario detenerme en este punto. Quiero solamente nombrar el recurso a la violencia como una de las tentaciones que encuentro en algunos teóricos y prácticos de la teología de la liberación.

11° TENTACION: HETEROPRAXIA

La teología de la liberación tiene la convicción de estar ante nuevas dimensiones de la teología, sobre todo en su dimensión existencial (con atención especial para la situación concreta de América Latina) y social o política. Sin entrar aquí en la cuestión sobre hasta qué punto se trata de verdadera novedad en teología (esto es: hasta qué punto la teología anterior de hecho ignoraba o descuidaba estas dimensiones), se puede afirmar que estamos al menos ante un nuevo énfasis de estas dimensiones; y que este nuevo acento es en sí bueno y enriquecedor para la teología.

Pero la euforia de la novedad y por la novedad podría impulsar el péndulo al otro extremo y llevarnos a ignorar o a descuidar las justas y necesarias preocupaciones teológicas anteriores. No podemos dejar de lado los antiguos manuales bajo pretexto de estar ya superados o caducados. La vida, la experiencia y la sabiduría cristianas del pasado son un tesoro, precioso también para

el presente y el futuro. Hay elementos cristianos perennemente válidos que deben ser conservados con gratitud, vividos con alegría y transmitidos con fidelidad. Es un deber que tenemos para con el pasado y el futuro.

Si, por ejemplo, la desprivatización de la fe (o su politización) significase o insinuase la negación de la dimensión estrictamente privada, individual o personal de la fe, entonces esta desprivatización sería un atentado a la propia médula de la fe cristiana o, en otra palabra (que ya no es del gusto en la actualidad), sería simplemente una herejía. Es cierto que esta negación no es explicitada, pero en la práctica, muchos sacerdotes influenciados por la teología de la liberación, callan en su predicación o catequesis esta dimensión personal y no hablan de las maravillas de la gracia santificante, de la necesidad de la salvación de las almas, de la urgencia de la oración individual, etc. Sería la heteropraxia.

La omisión o el silencio también pueden ser una herejía.

Semejantes consideraciones podrían hacerse igualmente con relación a todos —absolutamente todos— los elementos considerados nuevos. Siempre existe la tentación de ir de un extremo a otro. Tengo la impresión de que esta heteropraxia ya está llevando a algunos a una explicitada heterodoxia: no sólo no hablan, por ejemplo, de la necesidad de la oración individual, sino que tampoco la practican y llegan a afirmar su inutilidad; no sólo no hablan del pecado estrictamente personal y puramente interno, sino que llegan a ponerlo en duda; no sólo no hablan de la posibilidad de una condenación eterna, sino que la niegan explícitamente; no sólo no hablan de la existencia de los ángeles (buenos y malos), sino que abiertamente anuncian su inexistencia. Y no sería difícil continuar la lista. Como teólogo que procura ser fiel a la sana tradición recibida, *quae est ab Apostolis*, siento frecuentemente un verdadero malestar en ciertos círculos eclesásticos de hoy. Bien sé que no debemos culpar la teología de la liberación por todo ello, pues es universal el fenómeno de la contestación, del cuestionamiento y de la falta de alegría por haber nacido o ser católico-apostólico-romano. Pero fue en este clima donde nació la teología de la liberación y de él absorbió no pocos elementos y en él vio una especie de liberación de la propia teología.

Quiera Dios que, en América Latina, la teología de la liberación no se transforme en liberación de la teología.

* * *

Son éstas las tentaciones que temo están más o menos latentes o patentes en las fuentes, no siempre claras o escritas, de la teología de la liberación. No son pura imaginación de meras posibilidades abstractas. Si conseguimos superarlas, creo que nuestro esfuerzo latinoamericano será efectivamente capaz de ayudar cristianamente en la solución de los graves problemas que nos afligen.

LA SOCIOLOGIA LATINOAMERICANA EN PROCESO

Dr. Alberto Methol Ferré

I. EL PUEBLO EN AMERICA LATINA

Esta meditación está condicionada por fines prácticos. Los que impone la misión de evangelizar. Y esa tarea acaece en el seno de las naciones, por la que tiene —para nosotros— dos sujetos entrelazados: la Iglesia y el pueblo latinoamericano. Qué relaciones tienen? Cómo se compenetran y convocan?

Se nos ha fijado un tema que desborda. Y hemos tenido el atrevimiento de asumirlo, porque es tan amplio, tan imposible, que sólo reduciéndolo a algunos aspectos básicos es factible considerarlo. El asunto sólo tiene interés si esa reducción nos lleva a algunas cosas esenciales, nos abre caminos en tierra firme. Ciertamente, es sólo un bosquejo, al costo de cortar infinitos hilos y matices, y su valor será su capacidad virtual para recuperarlos dentro de un marco congruente.

Se nos impone la exigencia de un cierto orden, despiadado, para salvarnos de la divagación, de la amenaza de un laberinto, aunque no pasemos de un ensayo. No nos sentimos en plenas condiciones de respuesta, que será tarea de muchos, de la Iglesia. Pero, quizás sea buena, en la maraña actual de inquietudes, atosigamiento de ideas, angustias y esperanzas, el intento de formular el nivel en que se nos plantean algunos desafíos capitales. No queríamos dar saltos intelectuales, pues ahí se rompen cabezas y los consiguientes zurcidos sólo multiplican la desorientación. Esa misma desorientación nos muestra la caducidad de viejas respuestas, y es el paso previo a una reorientación, que se alcanzará en el momento de formular bien las preguntas, los problemas, que es el comienzo de toda auténtica nueva respuesta.

Intentaremos una visión articulada de los "puntos neurálgicos" a nuestro criterio principales, para que la misión de la Iglesia sea realista, esté a la altura de las necesidades del pueblo latinoamericano. Esto nos pone en la obligación de fijar ciertas nociones básicas, sin las cuales nos iríamos por las ramas, sin agarrar ninguna raíz.

Estamos lejos de creer decir todo, ni siquiera mucho. Pero no insistimos en excusas obvias de tema, espacio, capacidad tiempo, etc. El que acepta un reto que no chiste.

El planteo básico

Se nos pide el tema *El pueblo en América Latina*. El título es ambiguo. Pues abarca necesariamente a la Iglesia, al Estado y al pueblo. Vayamos por partes.

El pueblo. Tanto puede significar "los pueblos" como "el pueblo". Hay un pueblo latinoamericano o hay varios pueblos latinoamericanos? Es una pregunta decisiva. De sus diversas interpretaciones o respuestas, saldrán para la Iglesia muy distintos modos de concebir la predicación de la Palabra. El singular o el plural cambian toda la problemática. Y aún si no se toma al singular y al plural como pura antinomia, sino que se muestra una "singularidad compleja, diversa" que es realmente un pueblo, es necesario verificarla concretamente en el único lugar donde hay pueblos: en la historia. América Latina es un pueblo? Qué nos dice su historia? Hacia dónde apuntan sus tendencias?

Pero no basta detenerse en el pueblo, para saber del pueblo o actuar en el pueblo. No se nos dice que "el Estado es el pueblo organizado?" Quizá no sea estrictamente así, pero de hecho las nociones de pueblo y Estado se convocan de alguna manera. Y lo que sí es constatable a primera vista es que América Latina está dividida en una veintena de Estados. Cómo se relacionan Estado y pueblo. Sin este segundo punto, parece que una reflexión sobre el pueblo se haría evanescente, pues toda realidad social está en la órbita de tales o cuales Estados. Si se habla de liberar un pueblo, eso significa cambiar al Estado. Es necesario extender la meditación del pueblo al Estado.

Finalmente, si se quiere determinar al *pueblo en América Latina*, aludimos también a ese otro pueblo, muy extraño, que es la Iglesia. Ella es un pueblo en América Latina. Un pueblo muy peculiar, pues sólo es en el seno de los pueblos. No tiene ni requiere ningún lugar aparte, carece de territorio propio. No es ni quiere ser tampoco Estado. Ese pueblo extraño que es la Iglesia, cómo se relaciona, cómo forma parte de los pueblos latinoamericanos? Y esa pregunta nos lleva a la otra; cuál la relación del pueblo eclesial con los Estados de América Latina? Pues la función que cumple la Iglesia en los pueblos latinoamericanos no escapa a la órbita de los Estados, pasa necesariamente por los Estados. La Iglesia está sometida a las horcas caudinas de los Estados, pues no es Estado.

Así, la misión de la Iglesia en América Latina implica a la vez el pueblo y los Estados. Esta tríada Iglesia, pueblo, Estado, es in-

separable, y considerarlas aparte, sin su radical inserción mutua, es un error demasiado habitual, que nos lleva a los callejones sin salida de un idealismo irresponsable. Cristo envía a convertir a las naciones, pero la Iglesia no puede por sí tomar a los Estados. Singular madeja! Es pueblo, pero no se confunde con los pueblos, no siendo más que ellos. Es autoridad suprema, pero no es Estado, y sólo vive en los Estados sometida a sus reglas, acatándolas, pero no haciéndolas suyas, irreductible. Parece imposible acumular más paradojas. En términos naturales, es la existencia histórica más precaria, más frágil, y sin embargo, todo el sentido de la historia converge hacia ella.

Este entrelazamiento que mostramos de pueblo, Estado e Iglesia está en pugna con modos de abordar el misterio de la Iglesia que se han hecho comunes. Pues creemos que ninguno de los tres términos puede comprenderse cabalmente sin el otro. Tienen una relación *intrínseca*, y no se trata simplemente de trazar sus autonomías, sus diferencias. Pues, de algún modo, esas diferencias muestran sus *privaciones* recíprocas, su incompletez radical que será hasta el fin de la historia, pero que son ausencias operantes en cada uno de los tres términos. Si no tenemos a la vista que, en el horizonte último, Iglesia, Estado y pueblo se identificarán absolutamente, o sea que desaparecerán en su diferencia, entonces no podremos comprender jamás su atracción mutua, sus conflictos, sus repulsiones, de qué modo íntimo las vicisitudes de uno son vicisitudes del otro. El Tratado de la Iglesia separado de la historia de los pueblos y los Estados, lleva a un espiritualismo que hoy hace estragos, que genera tanta ingenuidad eclesial como política, y que exila de tal modo a la Iglesia de la historia que, o la hace superflua por pura ajenidad a la política o por tal disolución en la política, en una vuelta campana de ese espiritualismo insostenible.

El asunto es inmenso y urgente. Hace poco leía el lema de un instituto católico de investigación social, que en esencia decía: *Para la relación del hombre con Dios, teología. Para la relación del hombre con el hombre, sociología.* Más allá de la intención de tal lema, para los cristianos es un dualismo inaguantable. Una teología divorciada de la sociología? Una sociología divorciada de la teología? Es una agregación que lleva a la incoherencia, al cisma de la razón y la fe. Pero refleja bien una situación contemporánea. Teología y ciencias humanas no comunican entre sí, se yuxtaponen simplemente. Corren de modo paralelo, y cuando quieren vincularse no establecen lógicamente mediaciones, lo hacen a modo de agregación. A la verdad, si la teología no es la máxima "ciencia humana", entonces se nos hace históricamente prescindible. Este separatismo de teología y "ciencias humanas" es típico de nuestra época. Pero seamos claros: si Cristo no nos ilumina la historia toda del hombre, si no implica la mayor inteligencia de la historia, la más profunda sociología, entonces es mejor volver la espalda a Dios tan sobranste. La realidad, por cierto, no es esa, aunque nues-

tro conocimiento esté en aguas de borraja. Sigue siendo verdad aquel pensamiento de Francisco Vitoria cuando decía, en su *Reelección sobre la Potestad Civil*: "El deber y la función del teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna discusión, ninguna materia, parecen ajenas a su profesión. Este es acaso el motivo de que se diga de ellos lo que de los oradores decía Cicerón: que han de ser contadísimos, por ser también muy pocos los que se revelen esclarecidos en todas las materias necesarias para esta profesión de buenos y sólidos teólogos. El estudio de esta disciplina ocupa el primer lugar en el mundo, y le llaman los griegos tratado de Dios. Por lo que no debe parecer extraño que en tan difícil situación se encuentren pocos varones consumados".

Y sin embargo, todo cristiano es un aprendiz de teólogo. No habrá laico adulto, como ahora se dice de modo pintoresco, sin teología. Lo malo es que en los últimos siglos, los teólogos han estudiado teología, y han quedado al margen, especialmente desde el siglo XIX, que es justamente el de mayor empuje y renovación, el gigantesco proceso de las ciencias humanas (economía, política, sociología, antropología, etc.). Hicieron como esos extraños literatos, que sólo se alimentan de literatura. Claro, esto tuvo profundas motivaciones en la conyuntura histórica, que no es el caso ahora de examinar. Hoy, por fin, abren otra vez las ventanas al mundo de Dios, y no es tampoco raro que nos empachemos, y que la indigestión cause tormentos. Bienvenidos. Por lo menos así nacerán los contadísimos varones consumados, faro de la Iglesia. Entretanto, suframos con esperanza, de frente a los problemas procurando su dogma sin baquia, pero con tranquila confianza en la inteligencia de la fe. Dios no falla, fallamos nosotros.

II. LOS ANALISIS SOCIOLOGICOS

Estamos en pleno *boom* sociológico. Las viejas "humanidades" son desplazadas en todas las universidades de América Latina por una avalancha de aspirantes a la "ciencia social". Literatura y filosofía sufren un claro eclipse. La historia se conserva discretamente. Sólo compite la psicología, en diversas gamas de "profundidad" o variantes psicoanalíticas, pero ella es de más en más invadida por "lo social", por las "estructuras". Quién no habla de estas? Ni los Obispos. Todo lo macro-social despierta furor.

Aquí la sociología nos importa porque, en cuanto "ciencia de la sociedad", algo tiene que ver con los pueblos, si bien no necesariamente toda "sociedad global" equivale a un "pueblo". Pero es indispensable ver, dada su difusión, cual es el abordaje a la realidad de las sociologías actuales, para determinar:

a) cuál es el tipo de información que nos alcanza sobre los pueblos latinoamericanos;

b) cuál su relación con la Iglesia y la teología;

c) qué problemas y necesidades nos plantea.

El *boom* no es un fenómeno exclusivamente latinoamericano. También acaece en Europa, menos, y en Estados Unidos, más. En cuanto al área de Rusia, Polonia, China, etc., también impera "lo sociológico", entendido en un sentido muy amplio. Habrá que matizar y señalar que el marxismo no se considera a sí mismo una sociología, en sus acepciones norteamericanas o europeas occidentales, pues forma una totalización sistemática que entrelaza filosofía y economía política, y que incluye por cierto a la sociología, pero no como especificidad científica propia. Sin desconocer que en los últimos años las interacciones han aumentado, y también se habla de "sociología". Así, puede afirmarse una situación mundial sociológica, aunque implique una gran disparidad de enfoques y presupuestos intelectuales.

En Estados Unidos, Talcott Parsons afirma el advenimiento de una *era sociológica* como suceso ideológico generalizado. También empieza a suceder entre nosotros, por lo menos en la masa estudiantil y los medios más o menos cultivados. Pero no se trata de una mera imitación, pues ni tiene los mismos rasgos, ni responde a las mismas necesidades, aunque existan visibles influencias. Estas se entrecruzan cada vez más, entre nosotros, con las del marxismo (más el europeo occidental que el soviético) y puede observarse un gran sincretismo actual, pero que no es agotable en ese rótulo, pues tiene motivaciones y significaciones propias, internas de América Latina. Como última observación, en este orden del confluir ideológico de los dos polos mundiales en América Latina, digamos que mientras que en Estados Unidos la influencia marxista es relativamente pequeña, los marxistas norteamericanos del grupo de Baran y Sweezy han tenido más eco aquí, que allá.

Pensamiento sobre la sociedad ha habido siempre. La teoría social es de todas las épocas, bajo múltiples formas y perspectivas, teológicas, políticas, jurídicas, etc. Pero estrictamente una "ciencia de la sociedad" en sentido moderno sólo aparece con Saint-Simón, en Europa al abrirse el siglo XIX. Es aquel momento de gigantescas convulsiones europeas, la Revolución Francesa y la Restauración, la emergencia de la revolución industrial capitalista, la caída del antiguo régimen. Saint-Simón constituye una ciencia nueva, una "física o fisiología social", tomando —dice— como modelo los métodos de las ciencias positivas de la naturaleza. El pensamiento de Saint-Simón es extraordinariamente rico y ambiguo, liga de manera extraña "ciencia" y "utopía" junto con la primera teorización coherente de la "sociedad industrial", pero de modo tan ambiguo, con tantas vertientes, que de él proviene el "positivismo", de Comte,

el "socialismo" de Marx, el "anarquismo" de Proudhon, el primer socialista católico Buchez, y pueden reclamarse de su herencia tecnócratas y grandes empresarios. Es el primero que liga la sociedad industrial a la necesidad de un "evangelismo" cristiano puramente moral, sin transcendencia, "amor al prójimo", al modo de ciertas corrientes del protestantismo liberal. El catolicismo será "feudal". El hecho es que con Saint-Simón nace la sociología: todos sus temas capitales están allí. Y cuando la sociología llega a América Latina, no cuaja en ningún gran sistema. Pueden recordarse sí muchos ensayistas, de diverso valor, del abigarrado positivismo latinoamericano finisecular, productor de una vasta literatura "cientificista". Luego viene para la sociología un remanso profesional, se instala en eclécticos "sociólogos de cátedra", que ni enfrían ni calientan a nadie. Así llega hasta mediados de la década del 50 y se abre el período que nos interesa.

Limitemos pues nuestra mirada a la era del *boom*. Y de modo simplificador, para fijar esquemáticamente los caracteres de las diversas corrientes, podríamos señalar en principio, dos grandes hitos: la "sociología científica" y la "sociología comprometida". El *boom* comienza pausadamente con la "sociología científica" y prosigue acelerado con la "comprometida". Veamos qué muestran y cómo, de la realidad del pueblo latinoamericano.

III. SOCIOLOGIA CIENTIFICA

Con la progresiva fundación del instituto de investigación social (México, Buenos Aires, São Paulo, etc.), fueron creciendo los análisis empíricos de la realidad social, monográficos y cuantificadores. Pero todo esfuerzo de investigación de campo, supone siempre una visión —tácita o expresa— de una sociología "global". Esa sociología global se formuló límpidamente en la concepción, ya archiconocida, de "Sociedad Tradicional versus Sociología Moderna". Esta bipolaridad fundamental orientadora para el análisis social, es la que ha dado su carácter a la reciente "sociología científica" latinoamericana. Como teoría, no es en absoluto novedosa: tiene una larga y abundante tradición en la sociología, en las célebres dicotomías de Tonnies (comunidad-sociedad), de Durkheim (solidaridad mecánica y orgánica) y ha proseguido hasta nuestros días, en especial en el ámbito norteamericano, con Cooley (grupo primario y secundario), Becker (sociedades sacras y seculares), Redfield (el continuo folk-urbano), etc., etc. Aunque elaborada primeramente en Europa, con gran éxito en el pensamiento alemán, nos llega ahora bajo sus transmutaciones estructural-funcionalistas de los norteamericanos.

Estos tipos polares de Sociedad Tradicional-Sociedad Moderna han sido el lugar común de la sociología científica latinoamericana.

na, y puede simbolizarse su apogeo con la fundación en 1961, del *Grupo Latinoamericano para el desarrollo de la Sociología*, que se realiza en Palo Alto, California, con nombres tan representativos como Gino Germani, Camilo Torres, T. Di Tella, J. Graciarena, Florestán Fernandes, Fals Borda, Silva Michelena, González Casanova, Peter Heintz, etc. Nombres familiares en todo este ciclo latinoamericano. No es nuestro asunto entrar a distinguir variantes e incurrir en precisiones secundarias, para individualizarlos con justicia, sino el mostrar el esquema básico operante. Este enfoque se extiende a todos los ámbitos académicos, incluso al Flacso (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) creada en 1957 por la Unesco en Santiago de Chile.

Tomemos como pretexto a Gino Germani, que engloba promedialmente los temas principales, en especial su obra *Política y sociedad en una época de transición* (1962). La situación actual de América Latina se caracteriza por una *era de transición*. Desde dónde y hacia dónde? Es el pasaje de la sociedad tradicional a la sociedad moderna. La transición es la lucha por la *modernización*. La caracterización de los dos tipos polares, es lo que permite comprender el significado del "cambio social". Apuntemos brevemente sus rasgos.

Los atributos básicos de los dos tipos de sociedad se agrupan en los sectores comunes de tecnología-economía-organización social-autoridad y control social-sociedad, cultura y personalidad. Pero, sin pormenorizar, yendo a lo esencial: la oposición tradicional versus moderno es intercambiable con la de sagrado versus secular. Modernización es secularización. Lo sacro, que corresponde a sociedades pre-industriales, es heterónomo, fijo, inmutable, y está ligado a comunidades muy integradas. En tanto que lo secular se basa no en una tradición inmutable, sino en actitudes racionales acerca del cambio, a través del libre análisis y antes que nada se basa en el uso de la razón. Y el cambio de la sociedad sagrada a secular, que es también la industrial, se condensa en tres proposiciones:

a) Se transforma por el tipo de acción social. Pasa de la acción prescriptiva a un relativo acento puesto sobre las acciones electivas, de preferencia de tipo racional.

b) Se produce un cambio en la institucionalización de la tradición a la institucionalización del cambio.

c) Hay un cambio de un grupo de instituciones relativamente indiferenciadas al de su creciente diferenciación y especialización. Adviene, parece, la edad de la razón. De la razón científica.

América Latina está en tránsito de la sociedad tradicional sacra y rural a la sociedad industrial, urbana, secular y racional. En esto juega un rol movilizador el "impacto tecnológico" de las otras

sociedades ya desarrolladas, que se manifiesta en el crecimiento de nuevas clases medias, en la aspiración a una mayor participación política. La sociedad secular tiende a una democracia de masas, a la vez que los hombres se "individualizan" —en léxico habitual entre católicos: se personalizan— más. Tal, en su sencillez el sentido del proceso. Las mayores complicaciones no agregan demasiado a esta, diríamos, espantable simplicidad.

En efecto, esta tipología bipolar abarca nada menos que toda la historia humana, y es obvio, el medio milenio histórico de América Latina. Es una tipología de una generalidad máxima. Aunque, sin duda, es más general todavía en relación a la sociedad tradicional que en relación a la sociedad moderna, que toma más concisamente rasgos de una cierta ideología liberal capitalista. Respecto a la polaridad "sacro-secular", tal como está formulada, el propio impulsor, Becker, ha admitido que es un "tipo esponja" y que, por consiguiente, dada su generalidad, en muchos casos (!) no se puede emplear para una investigación científica concreta. Y es así que, con estos sociólogos científicos, "tradicional" ha absorbido desde investigaciones de antropólogos hasta, indiferenciadamente, el "feudalismo" a la vez que, en lo sagrado, caen en la misma bolsa desde las religiones incas o aztecas hasta la Iglesia Católica. Los atributos de la sociedad tradicional abarcan tanto que no aprietan nada. Esto se habría remediado si los sociólogos científicos latinoamericanos hubieran por lo menos tomado esos tipos de modo "heurístico", para irlos especificando, modificando, en función de investigaciones históricas concretas. Pero no ha sido así.

La bipolaridad sociedad tradicional versus sociedad moderna se ha manipulado como un axioma, para reencontrar en lo empírico la mera generalidad previamente postulada. Toda la historia, tan compleja, de los pueblos de América Latina ha sido reducida a tan vacuos esquemas. La mayor víctima ha sido, sin duda, la "sociedad tradicional", pues los acontecimientos de la historia actual, han obligado a los sociólogos científicos a introducir mayores variables en relación a la sociedad moderna. La otra sigue en esa noche en que todos los gatos son pardos; y es manipulada con extrema irresponsabilidad, indemne en su presunta inmovilidad y congelación. Y es que hay un hecho fundamental: estos sociólogos científicos no saben historia, y menos aún historia latinoamericana, la más olímpicamente ignorada. Su cultura se alimenta primordialmente de "sociología", con la que se revuelven en la noria. Una sociología de América Latina ignorante de la historia, es verdaderamente la cuadratura del círculo y un Max Weber, tan evocado, quedaría atónito. La sociología se hace para entender la historia. Se comprende que esta sociología científica no nos enseña nada sobre los pueblos latinoamericanos, sobre su cultura, sus procesos religiosos, etc. Los pueblos latinoamericanos quedan así envueltos en el masivo sudario de "lo tradicional", "lo sagrado", etc. Lo que tienen de específico, se pierde irremediadamente.

Es verdaderamente extraordinaria la abstracción y el esquematismo de la bipolaridad "tradicional-moderno". En el fondo, poco avanza sobre su más remoto antecedente, que es aquel reaccionario aristócrata católico Luis de Bonald, quien su obra *Teoría del poder político y religioso* de 1796, la formulaba por primera vez bajo los términos de *Sociedad Constituida versus Sociedad No Constituida*. La sociedad constituida (tradicional) se basa en las leyes inmutables de la naturaleza, es esencialmente conservadora, de unidad religiosa, agraria, estatutaria, etc. La "no constituida" (moderna) es por el contrario dinámica, plural, industrial-comerciante, contractual, democrática, etc. Claro, para Bonald lo valioso era la "constituida". El "fideísta" Bonald rechaza el "racionalismo", en el que sucumben por supuesto Santo Tomás y demás escolásticos. Aunque el tradicionalismo de De Bonald fue condenado, incluso por el Concilio Vaticano I, la influencia de sus esquemas fue mucho más profunda de lo sospechable. A nosotros llegó arropado en la oratoria de Donoso Cortés, y marcó la mentalidad conservadora católica del siglo XIX y algo más...

Pero al nivel que ahora nos importa también, a pesar del olvido actual que hay sobre este protagonista sociológico, tuvo gran repercusión, casi invertida, en Saint-Simón y Augusto Comte. Les dejó si la nostalgia de una "sociedad integrada". Estos nacimientos son muy importantes, pues la idea empobrecida, el rol feudal que atribuía a la Iglesia como cosa constitutiva de ella, hizo que este regalista lo transmitiera, indirectamente, a través de Comte, a innumerables sociólogos, que no se caracterizan, por cierto, por conocer con profundidad ni la Iglesia ni su historia. Definirla por una situación histórica determinada, que aparece casi un milenio después del nacimiento de la Iglesia, es un tanto excesivo. Pero nada transita más fácilmente que los estereotipos. Y Bonald, paradójicamente, anti-racionalista, era el colmo de un racionalismo estrecho. Basta leer su discurso, de un logicismo abstracto cerrado. Y a título de ironía científica, recordemos también que fue otro tradicionalista, Federico Le Play, quien inició la investigación sociológica de "campo", con técnicas sistemáticas. Los cientistas sociales rememoran gustosos a Le Play, pero no saben hasta qué punto la sombra de su maestro De Bonald pesa sobre ellos, aunque puesta al revés.

Si se considera que "lo mejor" es la sociedad tradicional, que es anterior a la moderna, entonces la historia aparece como "degeneración". Es la posición de De Bonald. Si se cree lo inverso, entonces la historia es una evolución lineal a lo "superior". Es la posición esencial de Germani.

De todos modos, es evidente que la bipolaridad social de tradicional-moderno se constituye como una tipología ideal de extremos utópicos en la historia, ésta, justamente, para ser entendida, lo que necesita son en todo caso sub-tipos mucho más específicos, que todo el curso histórico es entonces una larga y compleja "in-

termediación" entre las dos utopías. A los "subtipos", la sociología debería poner atención. Esto, en el supuesto de que esa tipología principal merezca mejor destino.

Pero la "sociología global" de los científicos se verá pronto conmovida por otras objeciones: su modelo es insuficiente porque no es "científico", no es cierta su "neutralidad valorativa", sino que ella es una opción política. El modelo refleja una política cultural neocolonialista, dependiente. Es la crisis de la "sociología científica": la disyuntiva es ahora entre "sociologías comprometidas": lo son todas; unas con la dominación sobre América Latina, otras por la liberación nacional y social de América Latina.

IV. LA SOCIOLOGIA COMPROMETIDA

Es el segundo momento, el actual, de la sociología latinoamericana. Si bien no es posible trazar un momento cronológico preciso del "cambio" en la sociología, intentaremos fijar los hitos del proceso, aunque sea de modo ideal, es decir, simplificándolo, tomando sus determinaciones más prominentes y haciendo una génesis histórico-lógica, que responde aproximadamente al movimiento real, por supuesto más rico y complejo. Pueden señalarse dos etapas: compromiso con el desarrollo, compromiso con la liberación.

1. Desarrollo y subdesarrollo

Es imposible dar cuenta del proceso de la sociología en América Latina sin asignar la debida importancia a la Cepal, organismo internacional ubicado en Chile, pero configurado por latinoamericanos de casi todos los países, que desde la segunda mitad de la década del 50 comienza a ejercer un influjo decisivo en todo nuestro ámbito. Los primeros enfoques de la Cepal, que datan desde 1948, se mueven en un plano exclusivamente económico. Comienza ante todo por una crítica de las relaciones entre el "centro" y la "periferia" en lo que respecta al comercio exterior, y paulatinamente va ampliando su temática, hasta abarcar "lo social".

La tipología básica es la siguiente: las sociedades industriales son las desarrolladas, el "centro". Las sociedades agrarias son las "subdesarrolladas", la "periferia". Cómo hacer que el subdesarrollo alcance el nivel del "desarrollado". Es un planteo en principio evolucionista, lineal. Distingue tres etapas históricas:

a) *El desarrollo hacia afuera* donde el motor está en el dinamismo de la demanda de los centros industriales de las materias primas. El período abarca desde 1850 a 1930.

b) *La industrialización sustitutiva*, en el período 1930 a 1955, que posibilitó la coyuntura de crisis y guerra en los centros industriales. Una industrialización limitada a la industria liviana, de sustitución de importaciones.

c) *El estancamiento*, de 1955 en adelante, es decir, la dificultad de proseguir con un "desarrollo hacia adentro", industrial. Esta era se caracteriza por el endeudamiento externo creciente, la relación desfavorable de los términos del Intercambio, la Inflación, desempleo, etc. Los obstáculos del desarrollo industrial provienen:

1. de la estructura social;
2. del comercio exterior con el "centro";
3. de la escasa dimensión interna de los mercados de los países latinoamericanos.

Es justamente al abrirse los años 60 que la Cepal comienza sus estudios sobre la sociedad latinoamericana desde el ángulo *los obstáculos al desarrollo*. Esto confluye con el auge de la mentada sociología científica, y se comprende que se produjera una intensa interpenetración. Modernización se hace equivalente a desarrollo, que comienza a rebasar el ámbito económico, para hacerse totalizador. Comienza a hablarse de "desarrollo integral". Es en esta ampliación por donde se inserta la Iglesia, especialmente estimulada por los esfuerzos del equipo de economía y humanismo del P. Lebrez, y los católicos elaboran hasta una "teología del desarrollo". Veremos esto luego, de manera más detenida. El hecho es que sociología, economía y hasta teología se aproximan.

La paralización del crecimiento económico de América Latina, en términos cepalinos, se funda en el "estrangulamiento externo" de su balanza de pagos y en su propia estructura social que dificulta la utilización de los recursos, por diferencias de renta per cápita, la escasez del ahorro, los gastos suntuarios, etc. Pero si industrializar es movilizar el mercado interno, desarrollarse hacia adentro, entonces la dimensión de los mercados latinoamericanos limita radicalmente las posibilidades de la industrialización, subutiliza los recursos, y surge la temática de la "Integración de América Latina". Para América Latina, desarrollarse es integrarse. La Cepal propala entonces la fundamentación económica de la unidad de América Latina, para el desarrollo. La sociología científica toma fácilmente una escala latinoamericana.

Así, pueden determinarse dos vertientes en la constitución del "boom sociológico" latinoamericano. Por un lado la influencia del poder hegemónico yanqui sobre América Latina, que difunde la tipología polar "tradicional-moderno", y por otro lado, la presencia de la Cepal, que al ampliar el "desarrollismo", desemboca también en lo social. No hay duda que los análisis de la Cepal, con todas sus cautelas, son un proceso original, interno, de América Latina, aunque se logre en un organismo internacional, autónomo de Es-

tados Unidos, que incluso mira con recelo las críticas cepalinas a las teorías económicas del Fondo Monetario. La simbiosis de economía y sociología se facilita todavía más por la convivencia en Santiago de Chile de la Cepal con los centros sociológicos más específicamente de escala latinoamericana.

2. Dominación y dependencia

El signo de toda temática de la década del 60 es ya, arrolladoramente, "América Latina". No lo había sido antes, en nuestra historia, con tal intensidad, salvo quizá en la generación del 900, pero de proporciones y repercusiones muy diferentes, o en situaciones esporádicas. Nunca como tema determinante, en toda la vida intelectual de nuestros países. Con esto no queremos decir que sea la primera vez que se elabora algo valioso sobre América Latina en su conjunto. En absoluto, estamos lejos de tal suposición. Pero veamos la crisis de la "sociología científica", y determinemos los caracteres y tendencias actuales. Inevitablemente, aquí, por tratarse de nuestra actualidad, seremos, en la brevedad, extensos.

El tránsito del "desarrollismo" a la teoría de la "dependencia" pasa lógicamente por la reflexión sobre los "obstáculos al desarrollo". El desarrollismo modernizador suponía que la meta del subdesarrollo era la de alcanzar a los desarrollados. Eran vías paralelas, pero la propia Cepal, a partir de sus teorías sobre el "estrangulamiento externo", abre paso al análisis de la relación entre el desarrollo del "centro" y el subdesarrollo de la "periferia". La sociedad industrial existente ya no entra simplemente a "movilizar" desde afuera a la sociedad tradicional, sino que impide que ésta se desarrolle con plenitud hacia la sociedad industrial.

Sobre esta temática, las variaciones son infinitas. Los problemas se desplazan hacia la interacción de las sociedades con diversas "altitudes" de desarrollo, y aparece así, claramente, el fenómeno de dominación. Los desarrollados imperan sobre los subdesarrollados, son imperialistas y "subdesarrollantes". Pero su imperialismo se asienta en la estructura social interna de América Latina, y entonces los obstáculos para el desarrollo se unifican en un solo sistema. Desde el ángulo de la sociología científica es el derrumbe de su bipolaridad tradicional-moderno, en su versión lineal. Más aún, la versión evolutiva lineal aparece como escamoteo, ocultamiento, de la relación dominación-dependencia. Los científicos eran políticos, y políticos neocoloniales. Tal es la lógica del asunto.

No puede trazarse una divisoria tajante entre las dos fases, la científica y la comprometida. Pero es posible señalar la nueva vigencia, alrededor de los años 1964 al 66. Como vigencia ya dominante, pues las obras que pregonan el compromiso tienen más vieja data. Incluso el viraje tiene como protagonistas a muchos de los representantes de la "sociología científica". Quizá el precursor

fue el brasileiro Guerreiro Ramos, en "La reducción sociológica" (1958), que sostenía ya la "ley del compromiso del investigador" y se pronunciaba contra la "sociología consular", justamente por la trasposición indiscriminada de "tipos" elaborados para el examen de otras circunstancias, y que no se adecuaban a las nuestras. A la verdad, este autor pertenecía al círculo del ISEB, instituto fundado en la época de Kubitschek, y animado por Helio Jaguaribe, Cândido Mendes, Alvaro Vieira Pintos, etc., que tenía muy otra configuración que la de los "sociólogos científicos" resumidos en Germani. De un nivel intelectual mucho más elevado, más rico, merecerían un tratamiento aparte, pero el hecho es que sólo eran excepción en el panorama latinoamericano del pensamiento social institucionalizado. Pero la ola del compromiso tendrá su mayor difusión a través de otro brasileiro, Luís A. Costa Pinto, en especial en su obra: *La sociología del cambio y cambio de la sociología*, de 1963.

Poco a poco los títulos se hacen torrenciales y hasta monótonamente significativos, por ejemplo: *Del sociólogo y su compromiso*, *Ciencia y compromiso*, *Crisis de la sociología Latinoamericana*, *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*, *La nueva sociología y la crisis de América Latina*, etc., etc. En los autores podemos encontrar a muchos de los "cientistas" que están "de vuelta", como Fals Borda, Ianni, Florestán Fernandes, etc. Otros quedan reticentes, como Aldo Solari y Juan F. Marsal. Hay, cierto, toda una gama, desde moderados a extremistas. Los moderados, se limitan a introducir las "teorías del conflicto", de procedencia norteamericana; los extremistas llegan, como Fals Borda, a hacer ponencia sobre "sociología subversiva".

En general, como vimos, la crisis del cientismo sociológico es la del desarrollismo. Sin dificultad, puede afirmarse que los sociólogos científicos estaban también "comprometidos" con el desarrollo. Todo acto humano es comprometido, y abundar sobre el compromiso no dice nada. Sólo que aquí se menciona el "compromiso" como riesgo, como elección contra valores políticos establecidos: por ejemplo: los sociólogos pueden perder sus cátedras, o los institutos de sociología quedar sin financiación, etc. Hay entonces un compromiso que no mata, y otro que pone en peligro. Por eso la nueva línea de sociólogos ven que su pensamiento entre en terreno prohibido, y se sienten, más que los anteriores, comprometidos. Pero el estancamiento, los obstáculos al cambio, el impacto de la Revolución Cubana, los golpes militares contra gobiernos típicamente "desarrollistas" como en Brasil y Argentina, pone en cuestión la pertinencia misma de los "conceptos" del desarrollo, puesto que se suponía no había tal. La sociología entra en una "era revolucionaria". Ahora, la vía de la modernización es la revolución. El hecho es que también "el desarrollo" era tomado como *leit motiv* por aquellos que lo frustraban, que lo resistían: su institucionalización interamericana era la "Alianza para el Progreso". Así, casi

de golpe, los sociólogos se ven arrojados a la revolución. Camilo Torres muere en la guerrilla, aunque sin haber reelaborado una nueva sistematización. Es un símbolo trágico de la crisis del desarrollismo. Estamos a mediados de la década del 60.

El sentido de las revisiones es claro: ya no se trata de una presunta "sociología mundial", presupuesta de modo bastante acrítico por los científicos. Pues cualquiera que lea sobre las cuestiones epistemológicas de la "cientificidad" sociológica, encontrará un verdadero caos, casi tan múltiple como la existencia de filosofías. Y la multiplicidad ha sido un argumento tradicional contra la filosofía como "ciencia". Es el caso de los sociólogos, que buscan mimetizarse con los "científicos" para salvarse de los filósofos. No es tan fácil, para su pesar. El hecho, es que la crisis ha sumergido a la sociología en un tembladeral, quizás más fecundo que certezas infundadas. La sociología perdió pie; ahora también se convierte en política, y con la política entra el valor: ahora constatación y valor, ser y deber no son simplemente separables. Los juicios de valor que pululan en la sociología, se ponen a la luz del día. La politización evidente de sociología lleva a la revisión de la idea misma de "ciencia social". Así la crisis se agudiza. La ciencia social es nacional? La ciencia requiere para constituirse la opción por los oprimidos? Qué significa esto? Con la política, no entran también la filosofía, la ética, los fundamentos del valor? El asunto es muy grave. La idea misma de la ciencia al modo positivista, está en crisis en las "ciencias sociales".

Y así, en este tiempo, ya la influencia del marxismo era creciente en los ámbitos sociológicos. En el marxismo se unifican "filosofía" y "ciencia" —por lo menos así lo pretende— y unifica "lo social" con la economía y la política. Todos los haces antes separados, convergen. Conjuga todas las vertientes. Reunía la ciencia opción por los oprimidos; y en relación a la "dominación" de América Latina por los "centros industriales capitalistas", tenía una vasta teorización sobre el "imperialismo". Este vasto poder sintético, explica su influencia. Esto como totalización general, es realmente poderoso. Presenta, sin duda, ambigüedades y contradicciones, que no es ahora momento de examinar. Respecto de la "cientificidad", digamos que Marx, ese filósofo que quiso realizar la filosofía, tiene un concepto de "ciencia" mucho más afín a la idea que tenían Fichte y Hegel, que a las ciencias positivas de la naturaleza. La unificación equívoca vino luego con Engels y otros. Y ahora en América Latina, esa equivocidad se vio providencialmente revitalizada por el neomarxismo de Althusser, que rechaza esa herencia hegeliana, que rehúsa la "filosofía", que en su "estructuralismo" se emparenta con el estructural-funcionalismo de la sociología anterior, y de tal modo la crisis de la "cientificidad" se disimula.

Con Althusser los "cientistas" salvan la ropa, la continuidad. Ese es su éxito latinoamericano: exorcisa el tufillo "filosófico" de

la "dialéctica", que sumía a los científicos en repugnancia. Pero la progenie althusseriana, muy vasta, sigue anónima, pues no ha producido nada de interés, salvo la difusión de sus categorías abstractas, de sus disquisiciones sobre "ciencia" e "ideología", que se han vuelto monserga. Sin embargo, eso no impide que los científicos sean invadidos por conceptos tales como "alienación", "explotación", "reconciliación del hombre con el hombre", etc. La filosofía amenaza a los científicos, empeñados en despreocuparla, en el centro mismo de sus tareas: el conocimiento objetivo de la sociedad. Un compromiso racional implica la justificación del valor. Bien señala Leo Strauss en *Qué es la Filosofía Política*: "Toda acción política está encaminada a la conservación o al cambio. Cuando deseamos conservar, tratamos de evitar el cambio hacia lo peor; cuando deseamos cambiar, tratamos de actualizar algo mejor. Toda acción política, pues, está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Un pensamiento sobre lo mejor y lo peor implica, no obstante, el pensamiento sobre el bien... Cuando esa propensión se hace explícita y el hombre se impone explícitamente la adquisición del conocimiento del bien en su vida y en la sociedad entonces surge la filosofía política".

Así, mientras la sociología comprometida no reflexione sobre su base, sobre su filosofía política, será pre-crítica, ingenua. Y sabemos que a los sociólogos no les gusta la filosofía y son flacos en ella. Podrán resistir rústicamente su asedio? Difícil, pues si aún con Weber los científicos admitían que, en cierto sentido, los "tipos" eran una "utopía" necesaria para comprender la realidad, ahora el problema se ahonda y la "utopía" no es sólo una cuestión metodológica, sino que se adensa, y se convierte en la "condición de posibilidad" de un sentido de la historia, lo que no sólo nos permite entender lo real, sino también comprometernos en una dirección determinada, evaluar el significado de las tendencias reales de una sociedad. Y con el "cielo" de la utopía, como condición de la "cientificidad" misma de las "ciencias humanas", hasta nos topamos, de golpe, con lo imprevisto y hace tiempo expulsado: la teología. Esta, a través de la "utopía", asoma todavía tímida, su rostro, en el corazón de las ciencias humanas. En este aspecto, cabe señalar la obra de Franz Hinkelammert *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, que es el más profundo índice de esta trasmutación cualitativa de la sociología: a través de Marx se realiza la superación de los presupuestos de la sociología norteamericana, pero a través de la crítica de Marx, desembocamos en San Agustín. Quizá el rigor de Hinkelammert, nada habitual entre los sociólogos latinoamericanos, sea tan temible como su desembocadura teológica, y eso explique su todavía escasa e injusta falta de repercusión. Los platos fuertes ahuyentan a la mayor parte de maestros sociólogos. Pero la cuestión ya está allí, y se hace necesidad el resolverla. La renovación radical de la sociología no renovará a la teología misma?

La crisis de la científicidad tiene otras consecuencias menores. Digamos, la mayoría de los "sociólogos comprometidos" se han vuelto ensayistas. Antes, los sociólogos científicos habían condenado tajantemente al ostracismo al "ensayo" latinoamericano. Y con ello habían cortado amarras con lo peor... y lo mejor, de la tradición intelectual latinoamericana. Ahora, un Fals Borda, que niega la diferencia entre sociología y política, niega también la diferencia de la "sociología" con el "ensayismo". Claro, él no hace otra cosa. A la verdad, el ensayismo es un género peligroso: puede ser fermental, profundo, buceador, pero no tiene una preocupación sistemática, y eso es un peligro para la razón, para la ciencia. En el ensayismo hay de todo, y sin duda la lectura de un Juaretche nos da una inteligencia superior de la realidad social argentina que todos los equipos de Gino Germani, que lo habían excomulgado a priori. Pero, en sentido aristotélico, la textura misma del ensayo está a nivel de la opinión, de la doxa, no de la episteme. Ciertamente, sobre la pseudoepisteme de muchos sociólogos, la historia tenderá un piadoso manto de olvido. De todos modos, la vuelta del "ensayismo" sociológico, muestra que la sociología anda a tientas, respecto de sus principios.

Hemos visto la "crisis de fundamentos" que el compromiso lleva a la sociología como "ciencia", a la aparición, desde esa crisis, de la filosofía, de la "utopía", e incluso —*horresco referens*— de la teología, en su intimidad. La "utopía" es un nombre vergonzante de la teología. Pero esta es una punta extrema de la crisis. Por la otra punta, por el otro extremo, la pone también en jaque la historia latinoamericana. Pasemos a ella.

Dejando de lado la mitología de un "consenso científico" de la "sociología mundial", vimos que ella era mucho más localizada, especialmente en algunas corrientes norteamericanas, y que implicaba una tipología de las sociedades globales que no se adecuaba al análisis latinoamericano. En este sentido fue ya sintomático un artículo de Camilo Torres de 1961: *El problema de la estructuración de una auténtica sociología latinoamericana*. La realidad latinoamericana exigía una nueva tipología de las sociedades globales, diferente de la recibida, para poder comprenderse. Resistía el mero trasplante de "tipos" desde la metrópoli, supuestamente neutros y universales. Justamente, contra Gino Germani, quizás por ser el más arquetípico de la corriente "cientista", se desencadenó la mayor virulencia crítica. Los presupuestos filosóficos positivistas y las opciones políticas de Germani eran demasiado claros.

Surge así, en Argentina, una fuerte tendencia de una "sociología nacional, contra una sociología antinacional". Aquí la sociología científica y mundial era desmitologizada y pasaba a convertirse de "ciencia" en "ideología", por ser una opción contra la liberación nacional. Lo nacional pasaba a primer plano. Lo nacional como lo más propio y específico de una sociedad. Por eso la "sociología nacional" argentina ya aparece ligada a una visión mucho más "his-

tórica" de su propia sociedad, incluso es la repercusión en la sociología del "revisionismo histórico" rioplatense. Es la historia, la que destruye la sociología científica (o la válida). De algún modo, los sociólogos argentinos, con otra situación y características, toman una línea análoga a la del anterior ISEB brasileiro. Esta preocupación "nacional" de la sociología, implica una atención diferente, cualitativa, en relación al "pueblo". A un pueblo determinado, con su vida histórica propia. No es extraño entonces que, en relación a la sociología científica anterior, haya sido en Argentina y Brasil donde surgió con mayor fuerza la inquietud por comprender "la religiosidad popular", antes dejada de lado o menospreciada, de modo abstracto. La valoración del "pueblo" toma importancia en la "ciencia de la sociedad". Esto, por supuesto, es un fenómeno reciente.

Por otra parte, conceptualmente, esa revalorización de lo "nacional", que la sociología científica tendía cómodamente a descartar como un "irracional", y por ello no digno de atención (!), se vincula a la teoría de la dependencia" que desde un Cardoso, hacía su ingreso en la ciencia social latinoamericana. Venía de un desarrollo del pensamiento de Cepal, que ponía en crisis a la propia Cepal, en sus antiguas categorías. No es que estas ideas, bajo otros rótulos o formas, no existieran desde muy antaño en América Latina. El "Imperialismo" es tema común de intelectuales y políticos desde la primera década del siglo XX, cuando la irrupción norteamericana en el Caribe y Centroamérica. Pero recién ahora ingresaba al nivel común de la "ciencia social" latinoamericana, con títulos académicos suficientes. Se hacía asunto incuestionable. Por otra parte, en un Cardoso, los análisis al respecto son bastante refinados. También es un logro semántico, pues "dependencia" es más suave, menos agresivo, que "imperialismo", y cualquier institución oficial puede manejar el término sin escándalo. No se trata tampoco de usar esos términos como mote, sino de ahondar en el análisis de los fenómenos sociales.

El hecho es que la "dependencia" pone en el tapete una cuestión "nacional" latinoamericana, que no se limita a una reducción de los problemas sociales a una suma de indicadores sobre la población, vivienda, salud pública, seguridad social, enseñanza, etc. Los asuntos son más graves, pues todo está articulado. El hecho que todo esté articulado, lleva, por otro lado, a otros peligros: y es el uso de términos como "estructura", "dominación", "imperialismo", etc., tomados con una generalidad tal, que vuelven a sustituir los análisis históricos reales, por un mundo gris de conceptos, que, aunque fundados en la realidad, luego sustituyen a la realidad misma, y de referencia clarificadora se vuelven obstáculo a una percepción de las cosas. Es un caso habitual. Un ejemplo reciente de esa situación es la *difusión, breve*, pues ya está mortecina, de un *Gunder Frank*, que hace una "sistematización" tan lógica del "lumpen-desarrollo" de América Latina, en una cascada de relacio-

nes del "satélite" a la "metrópoli", que convierte la historia en un mecano. La razón tiene sus fantasmas, y las "fantasmagorías lógicas" de Frank (y otros) vienen como anillo al dedo a vastas camadas estudiantiles. Así, *la dependencia puede hacer comprender más a un pueblo, pero también lo puede borrar*.

Como el sociólogo, de suyo, se mueve a un nivel más abstracto que un historiador, aunque ambos se refieren a la historia, a ese nivel abstracto corre siempre el riesgo de convertir los conceptos en sustitutivos de las cosas, en alejarse de ellas, y dejarse llevar por una combinatoria, lo que genera un singular "platonismo", una "dialéctica de conceptos" que sumerge a la historia viviente en una caverna. Lo genérico se hace real, y lo real se hace "accidental". *Es lo que pasa con esa atmósfera informe, tan impregnante, del marxismo en América Latina, aunque no sean sólo marxistas portadores*. Y conste que no tengo nada de "nominalista", en sentido filosófico. Y que muchos marxistas escapan a esa logomaquia. Bastan algunos ejemplos argentinos como Jorge Abelardo Ramos, Hernández Arregui y Rodolfo Puiggrós. Pero estos saben historia, su historia nacional, la de su pueblo.

La idea de "dominación" en el centro de las ciencias sociales, vuelve a poner la contradicción, el conflicto, en el eje de toda comprensión de la sociedad. Reaparece la vieja dialéctica del señor y el esclavo de Hegel, con múltiples ángulos. Dialéctica que está en el centro del marxismo. Dialéctica que está en el centro del cristianismo, en la crucifixión radical de la historia. Esto tiene nuevas consecuencias en la sociología actual. No sólo emerge la *dinámica conflictiva de las clases sociales como un objeto de conocimiento necesario en cualquier fenómeno social, sino que retoma su importancia el Estado*. La sociología científica, en nuestro concepto, disolvía al Estado, lo relegaba, lo jibarizaba en una institución social más entre otras. La "sociología comprometida", al politizarse, se topa con el tema capital que es el Estado, que es la síntesis concentrada de toda la política de una sociedad. La reflexión actual, entonces se desplaza hacia el tema del poder, del Estado. En este orden, podemos señalar a Helio Jaguaribe y Marcos Kaplán.

Surge la preocupación de ver cuál ha sido el proceso de los Estados en América Latina. Entonces, de aquel bulto inicial indiferenciado de América Latina, donde se planteaba sobre sus rentas per cápita, sus poblaciones, los "índices de desarrollo", etc., ahora América Latina empieza a rearticularse en su historia "estatal", que no es uniforme, sino que es un conjunto de "sociedades globales" en interacción, que a su vez se relacionan con otros Estados de fuera del área latinoamericana. Mientras la "ciencia social" no ponga el Estado en su centro, no tendrá el gozne para examinar las relaciones de acuerdo y conflicto de las clases y grupos sociales "internos" al Estado, con su relación con los otros Estados, a su vez configurados por sus divisiones internas. El Estado no es

un tema entre otros de una sociedad, es lo que da orden a todos sus temas. Lo contrario es una acumulación de "fragmentos", o de generalidades sin fronteras. Y es en este orden, que nosotros hemos introducido la preocupación geopolítica en sectores del CELAM para estructurar más lípidamente la configuración estatal e interestatal de América Latina. En este sentido, creemos haber insinuado un nuevo paso hacia la "historicidad concreta".

Para terminar este balance respecto a la situación de las ciencias sociales latinoamericanas, en su compleja trama, intentando discernir sus direcciones y problemas relevantes, una última observación. La crisis de la tipología simplista de "sociedad tradicional" versus "sociedad moderna" ponen sobre el tapete afinar los criterios de clasificación de las sociedades, así como el de vislumbrar en lo posible, cuáles han sido las conexiones genéticas entre distintos tipos de sociedad. En las condiciones actuales de la investigación etnológica, antropológica, histórica, podemos dar cuenta aproximada de diez mil años de historia. Ordenar de algún modo ese proceso es una necesidad. Hoy, interpretar una historia, una sociedad, implica —expresa o tácitamente— una cierta interpretación de la historia universal. Esta es el marco de referencia forzoso. En América Latina, con su medio milenio, se condensa de modo singular, propio, esa historia mundial. Ignorarla, sería perderse en el bosque. En otros ámbitos hace ya tiempo se han hecho múltiples intentos. Podemos, entre los innumerables, evocar los más recientes, desde Arnold Toynbee, Talcott Parsons, Lenski, hasta los marxistas que desde Wittfogel intentan reordenar sus esquemas clásicos ya caducos, de aquella línea comunidad primitiva-esclavitud-feudalismo-capitalismo-socialismo. El esfuerzo de ordenación sistemático es esencial, para no dejar a la historia como un discurrir más o menos confuso o arbitrario. Dentro de la prudencia, es deseable la mayor precisión.

En este sentido, vale señalar una obra. La de un antropólogo, Darcy Ribeiro, quien afirma: *esta tarea se nos impone como un requisito indispensable a aquel estudio de los pueblos americanos. En realidad sólo podríamos eludirla si no hiciéramos explícito el esquema conceptual con que trabajamos o si apeláramos a esquemas clásicos visiblemente inadecuados para explicar las situaciones con que nos enfrentamos.* El esquema del desarrollo humano que propone Ribeiro es más vasto que el de su colega antropólogo Refield con su "continuo folk-urbano". Estamos a años luz del simplismo que fue el punto de partida: Sociedad Tradicional-Sociedad Moderna, pues la tipología de Ribeiro, más pegada a la historia, es obviamente más compleja, variada y matizada, y revela un pensar original. Aunque para nosotros el esquema de Ribeiro no sea satisfactorio, como tampoco su estudio sobre "los pueblos americanos". Pero, cuán lejos estamos de la temática inicial de la "sociología científica", de su horizonte! Con Ribeiro los horizontes se han dilatado, se han vuelto más ricos. Abre vías más fecundas y nece-

sarias. Ya no son sólo "estructuras socio-económicas" son "pueblos" de América Latina los que se convierten en foco de atención. De la "población" abstracta de la sociología científica, nos aproximamos también, por otra vía, a "los pueblos". No para yuxtaponerlos, sino para ver cómo se interpenetran, se hacen y se deshacen, en la "retorta" de la historia de América Latina, dentro de la génesis universal.

V. IGLESIA Y SOCIOLOGIA

El pensamiento católico ha tenido gran dificultad para aceptar la "cientificidad" de la sociología. De hecho la "sociología" apareció ligada, íntimamente, a determinadas filosofías o "concepciones del mundo" anticristianas. El caso de su mismo fundador "semántico", Augusto Comte, es clarísimo. Cómo discernir la "sociología" de la filosofía que parece siempre involucrar? El asunto, creemos, no es nada sencillo, y aunque ha cundido en las últimas décadas una institucionalización generalizada en las universidades de la sociología con "ciencia social", de suyo neutra filosóficamente, eso, no es comprobable en ninguno de los "sistemas sociológicos" que han existido y existen. Por lo menos, en mi conocimiento personal, el "eclecticismo" de las cátedras disimula esto, pero no lo alcanza para eliminar la cuestión. Por supuesto, en el tipo de investigación "sociográfica", en la confección de índices cuantificados, es donde se logra con facilidad un acuerdo, pero las divergencias surgen apenas se trata de enmarcarlos dentro de una comprensión y una significación globales, pues entran en juego los principios o suposiciones básicas, y es aquí donde se hace el corto-circuito filosófico.

Antes de la época que consideramos, es decir de los años 50 en adelante, los escritos católicos tenían títulos singulares como: "sociología cristiana" o "sociología católica", y cuando no tenían tal determinación explícita, en el fondo se trataba también de obras más de *Doctrinas social cristiana* que de sociología. En realidad se trataba de la reiteración de las teorías escolásticas sobre la sociedad, orientadas esencialmente a fundar "el derecho natural", y luego se hacía una comparación "ideológica" con otras doctrinas sociales o con sociologías, aceptando o rechazando "tesis", y allí terminaba la cosa. Del análisis del proceso histórico real, de su dinámica concreta, ni una palabra. Uno de los más talentosos exponentes de la doctrina social, Nikolaus Monzel reconocía: *Es un empeño inútil tratar de componer imperativos sociales eficaces, con la débil materia de principios muy generales, y por tanto muy formales. En segundo lugar hay que elaborar más profundamente de lo que se suele hacer los fundamentos y métodos de filosofía y teología social.*

La doctrina social pecaba por una gran ausencia en el análisis del estado de cosas y sus problemas, más preocupada en "aplicarle normas" que en comprenderlos. Su sensibilidad histórica era mínima o inexistente. Discutía doctrinas, no estudiaba hechos y procesos. Ante éstos, apelaba al "casuismo". La construcción de "tipologías" para analizar sociedades le era ajena. Elaborada en circunstancias europeas muy concretas, se trasladaba mecánicamente a América Latina, y su utilidad podría ser "doctrinal", pero de ninguna manera relativa al análisis de las estructuras sociales y su dinámica.

Uno de los que en América Latina abre paso a la aceptación de la "sociología" en los medios católicos es Tristán de Athayde. Pero sus esquemas no variaban mayormente sobre lo recibido de la *Doctrina Social*. Ese fue el rol de *Economía y Humanismo* del dominicano Lebret, que, diríamos, domina los años 50 y es el máximo difusor de "actividad sociológica" entre los católicos. De hecho, Lebret es el introductor de métodos de análisis micro-social, que luego se extienden a lo "macro-social". Su origen no es puramente "intelectual", sino que es un hombre de acción, un apóstol, que pone todas sus energías al servicio de la promoción humana. Mantiene uno de los rasgos de tradición de la sociología clásica francesa: su exigencia de "objetividad". Es un hijo de las "reglas del método sociológico" de Durkheim, pero no tiene el vuelo ni las ambiciones teóricas de Durkheim. Más bien empalma con los métodos empiristas norteamericanos. En rigor, hacía "sociografía", más que sociología. En su terreno es eminente, y quedará como un segundo Le Play, pues en su campo, sus técnicas se han universalizado. Fue, en cierto sentido, la más saludable reacción imaginable contra el espíritu meramente "doctrinario" anterior. Pero la tangente de la "sociografía" hizo que no se ocupara estrictamente de la "sociología". Pues fue más un "planificador concreto", un analista de situaciones para operar, que un sociólogo.

En sus últimos años, Lebret trata de elaborar una más vasta síntesis sobre el desarrollo, que desde los comienzos de la década del 50 es su tema central. De ahí que preparara al ambiente católico latinoamericano para un natural ensamble con las teorías del Desarrollo de la Cepal. Fue una convergencia, de orígenes independientes. A pesar de la intensa preocupación "humanista" de Lebret, de su vocación por el desarrollo integral, este empírico, cuando remonta es lo más generalista imaginable. Carecía de una tipología de las sociedades, y sus obras están vacías de historia. Elevó sus criterios de "micro-sociografía" a la "macro-sociografía", y poco más. Aunque sintió su ausencia, pues al filo de los 60 funda el IRFED y la Revista *Desarrollo y civilización*. Quería trascender todo eurocentrismo, y penetrar en la dinámica propia de cada "civilización". Pero si alguien quiere noticias sobre el pueblo y la cultura de América Latina, no las encontrará en la obra de Lebret y sus seguidores. Sólo se insinúa en F. Malley.

La década del 60 presenta nuevos signos. Una transición, no ajena al espíritu "sociográfico" de Lebret, es la difusión de la "sociología religiosa", que encuentra numerosos cultores. Son los ecos de la escuela francesa de Le Bras. Aquí tienen un rol importante François Houtard, Antonio Donini, Emilio Pin y muchos otros. La "sociología religiosa" cumple también una tarea saludable. Rompe con la pasividad y los mitos en que descansaba la Iglesia latinoamericana suponiendo, de modo conformista que "nuestros pueblos son católicos". Las encuestas y los números presentaban un estado nada idílico. La "sociología religiosa" rompe con sombras adormecedoras. Pero esta sociología religiosa ignora la historia del catolicismo latinoamericano, y por ende no está en condiciones de evaluar a fondo la "religiosidad popular" en sus múltiples formas. Incluso la tiene en cierta minusvalía, si no se ajusta a "cánones de ortodoxia" abstractos. No intenta comprender su "lógica interna".

Pero, sin duda, la manifestación más importante de la "sociología" en el ámbito católico, es la vasta obra publicada por el FERES, de estudios socio-religiosos americanos. Sigue preponderando lo "sociográfico", pero aparecen perspectivas históricas, y está a la altura de los aportes mejores de la sociología latinoamericana del momento, antes de la "crisis" de la sociología científica. Esta vasta obra, no superada como conjunto, no tiene mayor claridad en cuanto a las bases de su "sociología". No enuncia ni supone una visión articulada de la "sociedad global" latinoamericana. Parece que subyace en ella la tesis de "sociedad tradicional-sociedad moderna", pero destañada, sin precisiones, no implica una enunciación concisa como la de Germani. No hay una tipología nítidamente formulada. Pero muestra ya la decidida entrada de la sociología en el ámbito católico. Lo que es excelente, en cuanto supera el viejo doctrinarismo principista. La "noche" de los procesos sociales va quedando atrás, pero está sin saldar la discusión de los principios.

El otro acontecimiento sociológico, ya en el plano de la sucesión de *Economía y Humanismo*, es la fundación a comienzos de la década del 60 de Desal en Chile, patrocinada por Roger Vekemans. Es otro acontecimiento de repercusión latinoamericana. En el origen de Desal está la actividad práctica. Su tarea se concentra en la promoción de los marginales, en su organización. Es ante todo una acción social. Poco a poco los problemas comienzan a exigir marcos teóricos mayores. Hay sin duda una afinidad entre *Economía y Humanismo* y Desal. Hay, sin duda, una herencia. Aunque su acento es mayor en la "promoción humana", sin aquella intensa preocupación de Lebret en la "espiritualidad del compromiso" en la formación de los equipos. Pero toma un ámbito más definido que Lebret: los marginados. De su experiencia, irá surgiendo la teoría de la "marginalidad" como raíz del subdesarrollo específico de América Latina.

A diferencia de *Economía y Humanismo*, Desal inicia una interpretación de la "especificidad" de la situación histórica de América Latina. Como preocupación, sin duda, es un avance, dejando de lado la validez o no de esta teoría. Hay en el pensamiento de Desal una influencia, también notoria, de Germani, en lo que tiene que ver con la "participación", de la Cepal. Desal arguye contra el cepalismo su visión "economicista", y su acento está en lo social, en la promoción popular. De todos modos, es una variante de las "teorías del desarrollo" de la época. Y la crisis del "desarrollismo" la tomará frontalmente. Sin embargo, en el terreno que nos importa, no puede decirse que Desal haya desarrollado una sociología que supere lo "sociográfico". El terreno que nos importa, recordamos, es "el pueblo" latinoamericano. Es en los últimos años que Desal acentúa su preocupación teórica globalizadora. Si bien, en sus comienzos para caracterizar sus orígenes, formula en vez de la "dialéctica del señor y del esclavo" que se presenta arrolladora en la "sociología comprometida", otra muy diferente: hace una "dialéctica de la desposesión", cuya partida es la "envidia". Es una fenomenología, a nuestro criterio, que parte del punto de vista del "señor", aunque se "manifieste" en el desposeído. Y respecto del "pueblo", concepto que de suyo implica el de cultura, más recientemente, en el 68, en *América Latina una múltiple*, se afirmaba: *No es esperable obtener una visión global de un fenómeno social total cual es el desarrollo de América Latina, si se prescinde de la categoría de lo cultural. En efecto, es aquí donde nacen principalmente los valores que sustentan la región, la hacen distinguible de otras, y le configuran un ethos, una manera de ser que le es propia.* Esta es una nueva conciencia de una necesidad no satisfecha, ni mínimamente. Sólo existe algún trabajo de Ismael Silva en ese rumbo. El resto de Desal, examina al pueblo todavía como población. En este sentido, repetimos, no trasciende lo "sociográfico".

De qué modo la nueva temática de la "sociología comprometida" repercute en los católicos? Respecto de la sociología, no conozco obras notorias. El eco, más bien, parece haberse producido más en la "teología de la liberación", que adopta varios temas de la sociología comprometida, en especial la "dependencia", la lucha por la liberación de los oprimidos, de América Latina, etc. Es la teología de la liberación la que corresponde a la sociología comprometida, y es lógico: si para hacer sociología se parte ahora no de una neutralidad exilógica ilusoria, si las opciones de valor, si los juicios de valor, bien y mal, están en la base de la mera sociología, entonces nada más normal que el católico "teologice" a la sociología, intente reinterpretarla en el lenguaje de la fe y la revelación, sin sentir demasiadas complicaciones. Pero no se ven cuáles son los principios que "comunican" la investigación sociológica y la investigación teológica. Hay más una "traslación" de los temas, que un ensamble orgánico. No es clara ninguna nueva tipología social, ni el instrumental para construirla.

Si las construcciones sociológicas de Lebrecht y de Vekemans, de modo distinto, corresponden a las sociologías de la "modernización desarrollista" latinoamericana, no se ve que hoy exista un equivalente con la del "compromiso". Pues teología no es sociología, por lo menos hasta que lo justifiquen racionalmente los modos de asunción y subalternación de esa sociología. Para eso debe ser una teología crítica, y no limitarse a introducir melodías teológicas en la música de la sociología comprometida, o al revés. No deja de ser el mismo procedimiento que los católicos usaban antes, sólo que en el pasado se agregaba a "situaciones sociológicas" normas jusnaturalistas, y ahora en cambio elementos de teología bíblica. Se sustituye derecho natural por teología bíblica, pero el método de enlace es el mismo: se "aplican" desde fuera a los resultados del pensar sociológico. Quizá porque a la perplejidad nueva sobre los "fundamentos científicos" de la sociología, que están hoy en crisis, no hace más que sumarse la desorientación vieja entre los católicos ante la sociología —instituida recordemos desde filosofías hostiles a la Iglesia —que la habían comenzado a cultivar de modo vergonzante, sin tomar "el toro por las guampas", haciendo rodeos para evitar las preguntas básicas. Se afirmaba la "ciencia social" como cosa obvia, pero no se quería entrar en honduras. La investigación social era imperativa, no podía esperar que los filósofos o quien fuere, la "fundamentara" debidamente. Ante la ausencia, había que arreglarse de la mejor manera, tomando los atajos necesarios. El tiempo dirá. Ahora está hablando más claro, y por eso llama la atención la ausencia de diálogo de los sociólogos católicos y de la teología de la liberación con ese hito latinoamericano, tan central, que es la obra de Hinkelammert.

Si los sociólogos católicos de principios del 60 se parecían a algo, era a la sociología norteamericana tipificada en Germani. Pero no podían ser tan diáfanos como Germani, pues toda esa caracterización de la "sociedad sacra" y de la "sociedad secular" rechinaba. Sin embargo, pronto las oleadas de la "teología de la secularización", crecientes en la década del 60, hicieron que —me parece— no se cuestionara tampoco esa tipología de sacro-secular, sino que se le consintiera de hecho, de modo escasamente crítico. Implícitamente, se produjo la fusión. Venía bien con la crítica masiva a la "cristiandad". Esto contribuyó a una actitud sin curiosidad, apriorística, respecto a la cultura y el pueblo histórico latinoamericano. Quedaba sumergido sin más en una "cristiandad de masas", mágica, supersticiosa, etc., etc. No habían descubierto la "adulter" secular y personalista. Así, los esquemas sin historia de la teología de la secularización venían a reforzar la tranquilidad de la ignorancia sobre la "cristiandad indiana" y sus sobrevivencias actuales. De ahí que muchos, ante la emergente valoración de la "religiosidad popular", tuvieran la sospecha de una "regresión". Un profundo desarraigo en la vida nacional latinoamericana, un apartamiento de sus corrientes culturales, que se había incrementado por

diversas razones —en las "élites" intelectuales de la Iglesia, las hacía casi "espontáneamente", naturalmente, europeocéntricas. Ahora, el efecto visible de la crisis de la "sociología comprometida" que tiene una dimensión de afirmación nacional, de afirmación latinoamericana, ha ido modificando esa actitud. Hoy todos queremos arraigar en América Latina. Nada puede suceder de mejor. El efecto, entonces, es más al nivel de "actitud" que de logros. La nueva actitud posibilita nuevos logros. Ya desde otros campos, vienen esfuerzos más históricos. En este aspecto, entre muchos otros síntomas, Dussel y Comblin son vanguardia.

Estamos ahora en condiciones de hacer un balance rápido de los problemas y las exigencias que se nos plantean.

a) No ha habido ninguna "sociología de la cultura" latinoamericana. Quizá sólo en Brasil se ha trabajado con ahínco en esa dirección. Esfumar las "formas culturales" es esfumar al pueblo. Queda población. Esa es la carencia de la sociografía. Hace como Descartes y Locke: sus análisis prescinden de las "cualidades secundarias", que quedan fuera, y por eso si la sociografía se cree "real" nos da una imagen pálida, sin vida. Quizá esa sea la raíz del estilo incoloro de tantos "cientistas sociales". Y los pueblos tienen "color", dicho esto sin sentido "local", pintoresquista. La sociología religiosa no escapa a esto. Ha sido incapaz de tomar el ejemplo de un Max Weber, o más recientemente un Peter Berger, si en sociólogos quiere inspirarse. Pero Max Weber tenía un gigantesco conocimiento histórico. Sin embargo, creo, hoy, la exigencia del nuevo rumbo ya está vista, cosa que no ocurría hace poco tiempo.

b) No hay duda que la sociología en los últimos años, tomándola en sentido muy amplio, ha hecho inmensos aportes al conocimiento de América Latina, en una proporción sin igual con todos los tiempos anteriores de nuestra historia. Esto es también un hecho. Es inmenso el material acumulado sobre las clases sociales, la urbanización y la formación de las ciudades, migraciones, educación, seguridad social, etc., etc. Y los trabajos de interpretación se han ido afinando, restringiendo el campo de las "ocurrencias". Y hoy, cada vez más, es notorio su pasaje de lo meramente "sociográfico" —imprescindible— a lo "histórico". Y esto con nuevos problemas:

1. Necesidad de una tipología que nos permita el análisis y la visión congruente del proceso histórico;

2. aparición de la "dialéctica del señor y del esclavo" en el corazón de la historia. Con todas las connotaciones, inmensas, que produce en todos los campos. Necesidad de comprender a la sociedad centrándola en el Estado, hacia "adentro" y hacia "afuera", en su dinámica global de interacciones;

3. y la crisis de la "cientificidad" sociológica que nos lleva a la necesidad de pensar sus bases "hasta lo último". Y eso es filosofía, y hasta teología.

Sobre este último punto, una reflexión final, en relación a los católicos.

Desde hace tiempo se habla de la "necesidad de rehacer la Ciudad de Dios". Creo que ha sido Maritain el de la expresión, para significar la ausencia de la filosofía o teología de la historia de los católicos en los últimos tiempos. No hay duda. San Agustín tomó los materiales que le ofreció su época. Nosotros tenemos que tomar los de nuestra época, lo que no es poca cosa. En la filosofía que ha sido —hoy parece que no es— la más importante en la Iglesia, me refiero al tomismo, hay esfuerzos para comprender la "historia" desde Sawicki y Schtutz a Maritain, Rahner, De Finance, Gaboriau. En ellos hay elementos muy valiosos y diversos, pero no está logrado un sistema de "formas" básicas que permitan visualizar concretamente el conjunto del proceso histórico, en su dinámica interna. Las otras filosofías cristianas no tomistas, de preferencia "existenciales", poco agregan al punto, sumergidas en lo "intersubjetivo".

En cuanto a los teólogos, hay diversos aportes, pero no se ven categorías que sirvan para una hermenéutica de las relaciones naturaleza-hombre-Dios, en todos los planos posibles. Ese es el valor extraordinario que encuentro en la dispareja obra teológica de Gaston Fessard que, en mi concepto, es el primero en elaborar una triple dialéctica del hombre-mujer, señor-esclavo y judío-pagano, que encierra potencialmente el más rico instrumento de análisis y ordenación del acontecer histórico. Algunos tomistas han rechazado su intento, sin comprenderlo, en cambio otros como André Marc lo asimilan decididamente. No voy a entrar en este asunto, sólo quería dar noticia de por donde, a mi criterio, es posible ir a un replanteo global del problema de la historia, de la sociología y de la teología, sin caer en meros oportunismos de momento. Creo, con Comblin, que en la dirección de Fessard y la dialéctica que formula, está el camino simultáneo para:

1. construir la "ciencia social", de tal modo que historia, sociología y teología se interpenetren, justificadamente. Sería, quizá, otro "tipo" de cientificidad, pero no abandonaría esa pretensión, dentro de límites humanos, claro;

2. nos daría los elementos necesarios para construir una tipología del proceso histórico, sin limitarse, como es común, a determinar las "etapas" en función a la tecnología, que es lo más visible, lo más progresivo, o sólo permaneciendo en la relación hombre-hombre y dejando relegado la de hombre-Dios.

Lo cierto que, salvo el trabajo pionero de antropólogos como Schmidt y algún otro, la contribución de los católicos en la "interpretación" de la historia universal es escasa. Digamos, metafóricamente, no tenemos muchos Toynbee, al que sólo un Dawson sería equiparable. Y pocos más quiénes? Quizá un Aloys Dempf, y

en el ámbito de la lengua española el vacío es tremendo. Sólo D'Ors balbuceó una "ciencia de la cultura".

Esto sólo quiere ser un recuento realista de nuestra situación ante las "ciencias humanas". En nuestro ámbito, creo que nada iguala la obra de Comblin. Es bueno mirar los vacíos que tenemos por delante, y ponerse a la tarea, que perder el tiempo en declamaciones de adultos que resultan ser adolescentes. Hoy tenemos, como tarea fecunda, el asumir en América Latina, a nuestra propia tradición. Una "tradición" latinoamericana y católica que no existe como constituida pero que puede existir. Depende de nosotros. La crisis actual es justamente nuestra oportunidad. No sólo debemos dialogar con "los otros", sino también con nosotros mismos. La vuelta al "pueblo" es una vuelta a la historia, al arraigo, y eso nos permitirá conocer los esfuerzos y luchas de las generaciones de cristianos que nos precedieron. Pues nuestra situación dependiente en la cultura, incluso eclesiástica, es lo que permite cosas tan sorprendentes como que un historiador católico como el mejicano Carlos Pereyra, el más grande historiador de América Latina de la primera mitad del siglo, sea un perfecto desconocido para los "cientistas sociales" católicos. Estas cosas empezarán a dejar de ocurrir. La sociología misma los conduce a la historia. Y así, la historia de la propia Iglesia latinoamericana, comenzará a evidenciarse en su riqueza y su miseria, como corresponde a una Iglesia de santos y pecadores. La autoconsciencia de la Iglesia latinoamericana como tal, será el buen fruto de esta crisis. Seremos así en el pueblo, más "pueblo de Dios".

TALLERES EDICIONES PAULINAS

BOGOTÁ, AGOSTO DE 1974

IMPRESO EN COLOMBIA • PRINTED IN COLOMBIA