

TEOLOGIA DE LA REVOLUCION

José Comblin

DDB

nueva biblioteca de teología

«NUEVA BIBLIOTECA DE TEOLOGIA»

- N.º 1.—LA CORRESPONSABILIDAD EN LA IGLESIA DE HOY, por el **Cardenal Suenens**.
- N.º 2.—GUIA PRACTICA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA, por el **P. Hamman**.
- N.º 3.—CRISIS DEL SACERDOTE, *Análisis de la situación*, por **M. Bellet**.
- N.º 5.—BULTMANN Y LA INTERPRETACION DEL NUEVO TESTAMENTO, por **René Marlé**.
- N.º 6.—LA GRACIA DE DIOS EN LA HISTORIA, por **Charles Davies**.
- N.º 7.—EL CARDENAL SUENENS Y LA ACELERACION DE LAS REFORMAS EN LA IGLESIA, por **José de Broucker**.
- N.º 8.—EL SENTIDO ACTUAL DEL CRISTIANISMO, por **M. Bellet**.
- N.º 11.—DIETRICH BONHOEFFER, Teólogo - Cristiano - Hombre actual, por **Eberhard Bethge**.
- N.º 12.—VATICANO II, El concilio de la nueva era, por **Enrique Rondet**.
- N.º 13.—COMO PODEMOS ORAR, por **J. Zink**.
- N.º 14.—UNA TEOLOGIA DE LA REALIDAD: **Dietrich Bonhoeffer**, por **A. Dumas**.
- N.º 15.—LO «MAGICO» EN NUESTRA IGLESIA, por **G. Hierzenberger**.
- N.º 16.—EL PUNTO CRITICO, por **M. Bellet**.
- N.º 17.—DIOS NO PUEDE MORIR, por **H. Zahrnt**.
- N.º 19.—LA SACRALIZACION DEL SACERDOTE, por **M. Aumont**.
- N.º 20.—SI DIOS EXISTIERA..., por **H. Thielicke**.
- N.º 21.—LA IGLESIA DE CRISTO, por **Jacques Maritain**.
- N.º 22.—EL FIN DE LA RELIGION, por **Sperna Weiland**.
- N.º 23.—PALABRA VIVA DE DIOS. Lectura meditada de la Liturgia de los domingos y fiestas (ciclo B), por **J. Arriola y J. Arana**.
- N.º 24.—VIDA Y MUERTE DE LAS ORDENES RELIGIOSAS, por **Raymond Hostie**.
- N.º 25.—LA ESPERANZA DEL HOMBRE, por **Emil Brunner**.
- N.º 26.—EL FUTURO DE LA IGLESIA Y DEL CRISTIANISMO, por **W. H. van de Pol**.

TEOLOGIA
DE LA REVOLUCION
TEORIA

Versión española por C. Lizarraga

Nihil obstat:
RAFAEL BELDA
Censor Ecc.

Imprimatur:
Bilbao, 3 de octubre de 1973
DR. LEON M.^a MARTINEZ
Vicario General

© Editorial Española DESCLEE DE BROUWER — 1973
Henao, 6 — BILBAO - 9

I. S. B. N. 84 - 330 - 0473 - 5
Depósito legal: BI 2.467 - 1973

Dedicamos estas páginas, en primer lugar, a la memoria de don Manuel Larrain, que por espacio de tantos años fue el guía de la Iglesia de Chile y también el precursor de la renovación de toda la Iglesia latino-americana. Las dedicamos, además, a Dom Helder Câmara, bajo cuya dirección nos fue dado servir a la Iglesia en Recife. Dom Helder fue, por otra parte, el amigo íntimo de don Manuel. Los dos formaron el espíritu del CELAM. Cada uno de los dos sería como la conciencia de la Iglesia en esta época de grandes cambios en la Iglesia latino-americana. Dedicamos, por fin, estas páginas a todos nuestros amigos, que se sienten inquietos e interrogan los signos de los tiempos, sacerdotes y laicos, religiosas y religiosos, estudiantes, obreros, jóvenes y viejos.

INTRODUCCION

La revolución de que aquí vamos a hablar, es la revolución mundial que se perfila en el horizonte de este fin del siglo xx y cuyo estallido en el siglo xxi no se prevé cómo se pudiera impedir. Es la revolución de las naciones proletarias.

Hace quince años se hablaba del «Tercer Mundo». Era la época de Bandoeng (1955) (1). Hoy no se trata ya del Tercer Mundo. Fue enterrado definitivamente en las arenas del Sinaí en 1967. No existe ya más que un solo mundo que cuenta verdaderamente, el mundo occidental, el mundo de los Estados Unidos de América y de sus satélites de Europa occidental y del Commonwealth británico, «el Imperio americano». En este mundo hay quienes progresan y dominan: los americanos ante todo. La llegada de los americanos a la luna es una señal manifiesta de su superioridad radical y del liderazgo absoluto ejercido por ellos sobre el resto del mundo, si bien su poder no haya alcanzado todavía su cima. En frente tenemos a aquellos que protestan y son dominados. Hace diez años se les denominaba países en vías de desarrollo. Constatamos ahora que se trata de países en vías de subdesarrollo. Porque los países en vías de desarrollo son los Estados Unidos y los que caminan unidos a ellos. Los otros están en vías de subdesarrollo, porque el desarrollo de los unos se paga con el subdesarrollo de los otros.

Cuanto al segundo mundo, el mundo comunista, ha sido eliminado de la carrera. Para los Estados Unidos no es ya un rival serio. Ha perdido pie, si bien le cuesta reconocerlo. Oscila entre

(1) ¿Quién se acuerda ya de Bandoeng? Ver Odette Guitard, *Bandoeng et le réveil des peuples colonisés*, Paris, P. U. F., 1961.

la ilusión de poderes a la cabeza de las naciones proletarias y la de alcanzar al mundo capitalista en el plano del poderío económico. Pero no consigue ni lo uno ni lo otro. Es una señal ambigua en medio del mundo que avanza.

Ningún imperio es eterno. En la hora de su más grande esplendor, se pueden leer ya los síntomas que anuncian su caída. Es así como se perfila el horizonte del siglo xx, que termina con la amenaza de una revolución mundial. Cuando se habla de revolución, no se puede tratar sino de aquélla.

No daremos mayor importancia de la que merecen a los movimientos que agitaron a la Europa del 1967 y 1968. Ni nos detendremos tampoco a considerar las «contestaciones» europeas: son signos ambiguos que carecen de significación, de no ser integrados en una perspectiva mundial. «Contestar» una sociedad de abundancia y de consumo en un momento en que las dos terceras partes de la humanidad se encuentran en vías de subdesarrollo es cuando menos ridículo. En todo caso, no se puede tratar sino de fenómenos secundarios, que quizás anuncien crisis ulteriores, pero que no pueden ocultar nuestro porvenir inmediato.

Por lo demás, las reflexiones suscitadas por las crisis europeas son generalmente superficiales. Se dio, durante algunos años, sobre todo en Francia, una cierta moda de «la teología de la revolución» o de «la teología de la violencia» (2), pasajera, como todas las modas. Su único efecto parece haber sido sumir en el pánico a las masas católicas y alarmar a los teólogos conciliares (3). Apenas nos fijaremos nosotros en esto, ya que no está aquí la cuestión.

La cuestión es que, como dice Pablo VI, «hoy el hecho mayor del que cada cual debe tomar conciencia es que la cuestión social

(2) Por ejemplo, un libro como el de Jacques Marny, *L'Eglise contestée. Jeunes chrétiens révolutionnaires*, París, Le Centurion, 1968, da la impresión de un juego de ideas puramente gratuito y estéril. No se hacen prácticamente referencias a los hechos.

(3) Es por lo menos la impresión que dejan artículos como el de H. de Lubac, «*L'Eglise dans la crise actuelle*» en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 91, 1969, p. 580-596, o de M. J. Le Guillou en *Evangelium et révolution*. París, Ed. du Centurion, 1968.

ha venido a ser mundial. Juan XXIII lo afirmó sin ambages (4), y el Concilio le hizo eco en su Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual» (5).

¿Es oportuno hablar de una teología de la revolución?

A algunos desagrada la expresión misma. Les parece que no puede haber teología sino de Dios y no de los objetos de la creación. Sin embargo, el uso contrario ha prevalecto en la Iglesia de hoy. Puesto que se habla corrientemente de «teología del pecado» (6), «teología de las realidades terrestres» (7), «teología del trabajo» (8), incluso de «teología de la mujer» (9), ¿por qué no se pudiera emplear la expresión «teología de la revolución»? No se trata con ello de desplazar a Dios de la teología, sino de someterse a los usos recibidos que dan a la teología el sentido amplio de palabra de Dios sobre no importa cuál de las realidades de que Dios nos habla efectivamente.

Y si alguien osara objetar que Dios no habla de la revolución, responderíamos que hemos emprendido esta obra precisamente para demostrar que Dios habla de ella.

Consagraremos toda la primera parte de nuestra exposición a justificar nuestro propósito. Bástenos ofrecer aquí algunas breves indicaciones, a título de preparación y de introducción.

Podemos admitir perfectamente que el P. Le Guillou se hubiera dejado impresionar por las habladurías de mayo de 1968 en Francia. Pero no hay razón suficiente para que se nos proponga un evangelio decididamente arcaico. Según la *Gaudium et Spes* y la *Populorum Progressio*, un mensaje cristiano que no sea al mismo tiempo aquel «humanismo pleno» (10) de que habla Pablo VI, resulta inevitablemente un retorno al pasado. Las primeras generaciones cristianas podían no referirse explícitamente a las

(4) Cf. todavía *Mater et Magistra* AAS, t. 53, 1961, p. 440.

(5) Cf. *Gaudium et Spes*, n. 63-72, AAS, t. 58, 1966, p. 1084-1094.

El texto de *Populorum Progressio* es del n. 3 (*Doc. Cath.*, 1967, c. 675).

(6) Cf. Ph. Delhaye y otros, *Théologie du Péché*, Tournai, Desclée, 1960.

(7) Cf. G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Bruges, Desclée, t. I, 1947; t. II, 1949.

(8) Cf. M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, París, Seuil, 1955.

(9) Cf. H. Rondet, *Éléments pour une théologie de la femme*, en *Nouv. Rev. Théol.*, t. 79, 1957, p. 915-940.

(10) *Populorum Progressio*, n. 42, (*Doc. cath.*, 1967, c. 689).

realidades de su tiempo e igualmente podían no referir explícitamente a ellas su evangelio. Estaban situadas muy diversamente que nosotros. Pero invocar su testimonio para proponernos hoy como un modelo válido su manera concreta de vivir el evangelio, es puro arcaísmo.

Se nos dice: «nuestro primer deber es vivir la experiencia eclesial del Espíritu que únicamente nos puede remodelar según la imagen del Hijo único.

«Esplendor contemplativo de la liturgia cristiana del que tantos sacerdotes y cristianos ni siquiera tienen idea hoy.

«Esplendor ontológico del amor de los hermanos, que no se expresa simplemente, como lo piensan ciertos teólogos, por medio de la política, sino que es *el acoger al otro* en el misterio de Cristo a la luz del Espíritu» (11).

El autor de estas líneas parece separar esto de la revolución para conferirle un valor privilegiado. Nuestro «primer deber» supone la existencia de otros que vienen a continuación, separables y menos importantes.

Sin duda los primeros cristianos lo vivían así. Pero la diferencia entre los primeros cristianos y nosotros está en que los cristianos de los primeros tiempos formaban pequeñas comunidades, socialmente insignificantes en la estructura del imperio romano, y que nosotros somos numerosos. La diferencia está en que los primeros cristianos no oprimían a nadie, mientras que hoy son los cristianos los que constituyen las naciones desarrolladas, son los cristianos los que arrojan a sus hermanos los hombres en el subdesarrollo y en la miseria, son los pueblos cristianos los que dominan y oprimen a los otros. Esto cambia muchas cosas. ¿Podemos nosotros deleitarnos con los esplendores de la liturgia sin pensar que el precio de nuestra tranquilidad son siglos de dominación cristiana sobre los demás continentes? ¿Qué significa «el acoger al otro en el misterio de Cristo» vivido en comunidades de agentes cuya prosperidad material se mantiene gracias a la miseria en que están sumidos dos mil millones de hombres? ¿No se pudiera decir perfectamente que «nuestro primer deber» es

(11) Cf. M. J. Le Guillou y otros, *Evangelio et révolution*, París, Centurion, 1968, p. 20.

cesar de vivir a expensas de la miseria de nuestro prójimo, si fuera necesario establecer una distinción entre un primer deber y un segundo?

No se trata de «tomar como medio a la política» sino del juicio a que someten nuestra manera de vivir aquellos que sufren por ella. Esto, los primeros cristianos no lo podían prever. Podían entregarse a la liturgia y a la vida comunitaria sin que se lo impidieran otros problemas. Para nosotros, ni en nuestra liturgia, ni en nuestra vida comunitaria, podremos jamás olvidar las víctimas que hemos dejado a la puerta.

Es por lo que un modo de vida en cristiano que no haga referencia a la situación contemporánea, al «hecho mayor» de nuestro tiempo, como dice Pablo VI, es necesariamente un cristianismo arcaico.

Es verdad que en Europa como en América del Norte, muchos cristianos parecen ignorar lo que pasa en el resto del mundo. Se sienten cómodos en su mundo cerrado y creen que la historia se ha detenido a la hora en que su pequeño mundo ha alcanzado un estado de reposo. Creen, como lo creía Maritain en su *Philosophie de l'Histoire* (12), que no cabe ya la revolución. Evidentemente, si no hay revolución, ¿para qué hacer una «teología de la revolución»?

«Entiendo yo —escribía Maritain— que la posibilidad de ver producirse una revolución social cristiana se ha borrado de la historia. Es demasiado tarde. Se ha consumado el acto del drama histórico: nos encontramos ahora en otra etapa de la historia. Lo que los cristianos tienen que hacer no es soñar hoy en una revolución social cristiana, sino esforzarse por hacer prevalecer el ideal cristiano en los ajustes progresivos con los que el mundo no comunista (cuya estructura y vida social, al menos en los Estados Unidos, han superado ya el capitalismo mismo y el socialismo) consumará los cambios requeridos por esta misma justicia social que ha sido el verdadero estimulante de la revolución comunista» (12).

(12) Cf. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, París, Seuil, 1960, p. 80.

Dejemos de lado la cuestión de la revolución social «cristiana», que parece aludir a las controversias sobre Mounier y la democracia cristiana. Hacia 1960 muchos europeos debían pensar como Maritain. Desde entonces, la idea de revolución ha reaparecido y se impone con insistencia. Pero no se trata ya de una revolución cuyo centro estuviera en Europa.

En un ensayo reciente, Hans Urs von Balthasar sometía las teologías secularizantes de Europa al criterio de *Cordula* (13), es decir, a la prueba del martirio. Es la prueba del martirio y la confrontación con la muerte lo que permite, decía, reconocer la verdad del cristianismo. El signo de Cordula, nos lanza de lleno en la teología de la revolución. El signo de Cordula es el signo ambiguo por excelencia. Si el argumento del martirio hubiera de valer, serían las herejías las que lo llevarían. Porque la herejía siempre tuvo más mártires que la ortodoxia. Hoy mismo, en América Latina, el signo de Cordula es Camilo Torres. No es el Cardenal Concha que murió, es Camilo Torres. Entonces surge la pregunta: ¿cuándo se muere verdaderamente por Cristo? ¿En qué se reconocería un mártir del Cristo? Lejos de dispensarnos de una teología de la revolución, Cordula nos obliga a lo contrario.

Para muchos la revolución está ligada necesariamente al ateísmo. Se acepta esto como un postulado. Pero son justamente los postulados los que deben ser criticados. Se dice que las ideologías revolucionarias son trasposiciones secularizadas del cristianismo. Parece quererse concluir de esto que dichas ideologías son, por tanto, incompatibles con él (14). Pero es preciso preguntarse por qué el cristianismo se ha secularizado en la revolución. Se pudiera igualmente pensar que la revolución se ha secularizado por no encontrar ya lugar en el interior del cristianismo. Y se puede pensar que esto pudo producirse a causa de los cristianos y no en virtud de necesidades históricas.

Cuanto al marxismo mismo, se acepta demasiado fácilmente, según los propios marxistas, que están necesariamente ligados al ateísmo. Pero se ha demostrado que Marx no había examinado seriamente el problema de Dios, y no se ve, en estas condi-

(13) *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln, 1967; tr. fr. *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968.

(14) Ver, p. ej., J. Maritain, *L'humanisme intégral*.

ciones, por qué no se pudiera conservar lo esencial de su pensamiento, manteniendo la existencia de Dios. ¿Estaba el aristotelismo más cerca del pensamiento bíblico que la filosofía de Marx? Debemos volver sobre esta cuestión.

Temen algunos que una teología de la revolución aleje de Dios. Pero se puede igualmente creer que será ella, por el contrario, un buen camino hacia Dios. ¿Cómo pudiéramos saberlo por adelantado?

Tendremos que estudiar la secularización tal como habitualmente se la entiende en el mundo occidental. No lo haremos volviendo a una cristiandad medieval definitivamente arcaica, sino enfrentándonos con la evolución moderna de la sociedad occidental. Se ha desarrollado ésta, en efecto, bajo el signo de la secularización. Ha producido la sociedad occidental actual, capitalista y unidimensional: un sistema económico en expansión y sometido a la sola ley de su propio crecimiento. La secularización es un subproducto del capitalismo moderno (15).

La teología occidental tiende a considerar la evolución actual como definitiva e irreversible. Mira la secularización como un hecho logrado. Es por lo que su actitud hacia el mundo es decididamente optimista: prevalece el diálogo y tiende a hacerse dominante. Uno se contentaría en rigor con los campos que la secularización respeta a la Iglesia y a la fe.

Una teología de la revolución incluye una contestación de esta sociedad occidental. Las relaciones existentes actualmente entre la Iglesia y la sociedad en el mundo occidental, no son consideradas por esta teología como hechos logrados, ni tampoco como hechos aceptables. Lejos de adaptarse a las condiciones predominantes en Europa y en América del Norte, el cristianismo las debe contestar vigorosamente. Toda aceptación de la secularización actual es complicidad con la dominación que la sociedad occidental ejerce sobre el mundo.

Basta recorrer el voluminoso *Handbuch der Pastoraltheologie* (16) para concluir que es precisamente la pastoral lo que precisa rehusar. La sociedad que allí se nos presenta es simplemente la

(15) Ver Ph. Roqueplo, *Expérience du monde: expérience de Dieu?*, Paris, Cerf, 1968, p. 23-46.

(16) Herder, Fribourg, 1965 ss.

canonización del desorden establecido. No basta «desprivatizar» el cristianismo con J. B. Metz (17) para oponerlo a las ideologías y a las ideas. Es preciso reconocer en el evangelio la palabra que juzga al mundo de hoy, predica la conversión y anuncia un mundo nuevo.

Para resumir, la revolución de mañana nos obliga a superar las estrecheces de las teologías inspiradas por Rahner o Metz, impidiéndonos absolutamente buscar consuelos fáciles en el arcaísmo.

No nos podemos tampoco contentar con una teología del desarrollo, en la medida en que el desarrollo significa la integración en las estructuras de la sociedad occidental dominante. Se sabe que el concepto de desarrollo fue lanzado en los años 50. El desarrollo era la solución para el Tercer Mundo. Cada cual ofrecía sus recetas. Se estudiaban los caminos del desarrollo y se pidió una teología del mismo.

Pero la década de los años 60 fue la de las grandes desilusiones del desarrollo. El fracaso total de la Conferencia de Nueva Delhi en 1968 y el triste fin de la Alianza para el Progreso pueden simbolizar la desintegración de los ideales del desarrollo. En América Latina, la palabra desarrollo se ha convertido ahora en símbolo de la reacción y del statu quo. Han desaparecido las ideologías del desarrollo. Más allá se perfilan las ideologías de la revolución. A partir de 1964, ningún nuevo gobierno latinoamericano osará ya presentarse con un programa de «desarrollo». Todos ofrecerán programas de revolución. Es una palabra, sin duda, pero es también un signo de los cambios de problemática (18).

Desechamos por adelantado toda asimilación de la revolución con la violencia. Definir la revolución por la violencia, es la posición tradicional de la contra-revolución, a partir de Burke, de Maistre, Stahl y Donoso Cortés hasta los doctrinarios de la contra-revolución contemporánea. En realidad, la violencia se encuentra doquier en el mundo de los hombres. Poner el orden y la paz

(17) Sobre el concepto de la «desprivatización», ver J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 1968, p. 99-103.

(18) Encontramos el eco de esta repulsa del desarrollo en los documentos de Medellín, sobre todo en el documento sobre la pastoral de las élites. Ver Jacques Austruy, *Le scandale du développement*, Ed. Marcel Rivière, París, 1968.

junto al statu quo y la violencia junto a la revolución, es consagrar el desorden establecido. Por otra parte, la violencia en estado puro se da en la revolución tanto como en los sistemas establecidos. Se trata de situar o de contener la violencia, en la medida en que depende ella de la libertad humana.

Para llegar a una teología de la revolución, nos basta prolongar la línea trazada por la *Gaudium et Spes* y la *Populorum Progressio* prestando oído esta vez no ya a las preocupaciones de los cristianos de la sociedad dominante, sino más bien a la voz de los cristianos de la sociedad dominada. No es por casualidad que la llamada teología de la revolución nos ha llegado de América Latina. La teología de la revolución es la primera contribución de las Iglesias latino-americanas al pensamiento cristiano. No fue ansiada ni deseada. Por el contrario, tropezó con la oposición espontánea y casi instintiva de las teologías europeas, protestantes o católicas. Pero ha terminado por imponerse.

Nos hemos visto forzados en cierto modo a abordar este tema como consecuencia de doce años de participación en la vida de los cristianos de América Latina, principalmente en Brasil y en Chile, pero también en Ecuador, en Bolivia, en Méjico y en las demás naciones latino-americanas. Hemos sido testigos de la fermentación de movimientos e ideas y de su convergencia profunda.

Los guerrilleros no son la revolución. No son más que un síntoma de ella. Alimentan quizás la imaginación europea de sueños heroicos, cual caballeros de los tiempos presentes. Pero más allá de las guerrillas, que pasarán sin duda, existe una revolución de fondo, que se está formando. Acaso se apagará antes de incendiar el mundo. Pero hará la historia durante los cien años venideros.

Creemos que cuanto se ha pensado partiendo de la situación latino-americana tiene valor universal, porque llama a juicio a la sociedad contemporánea entera y obliga a una revisión, dígase a una conversión de los hombres de toda la cristiandad. No se trata, en la teología de la revolución, de una problemática regionalista.

Teníamos en principio la ilusión de escribir sólo un simple ensayo. Pero la materia se ha revelado hasta tal extremo vasta y el tema en tal modo complejo, que nos fue preciso renunciar a emprender un trabajo del todo exhaustivo. En materia de historia y de sociología, lo mismo que en cuanto concierne a la

información a propósito de los acontecimientos políticos de este siglo, nos hemos tenido que contentar con simples sondeos. Hemos tratado de recurrir a las mejores fuentes. De manera general, hemos creído preferible y más conforme con nuestro género literario, recurrir en primer término a los documentos, informaciones y trabajos proporcionados por los cristianos. La imposibilidad de consultarlo todo nos ha obligado a esta elección, reconociendo, sin rebozo, que ello limita el valor de nuestro trabajo.

1

EL PROBLEMA
TEOLOGICO
DE LA REVOLUCION

De tres maneras podemos fundamentar la legitimidad de una teología de la revolución.

En primer lugar podemos partir de hechos objetivos, de lo que sucede en el mundo de hoy, de los signos del tiempo. En un segundo apartado veremos cómo a la situación objetiva corresponde una toma de conciencia revolucionaria. No solamente una idea de revolución que se forma entre nuestros contemporáneos, sino también, y sobre todo, ciertos movimientos que se proponen como fin la superación del estado actual del mundo. Si es verdad, como se afirma tan frecuentemente, tanto y más aún entre la derecha que entre la izquierda, que la idea de revolución, los movimientos y las ideologías revolucionarias tienen su fuente en el cristianismo, nos encontramos con un problema teológico. Finalmente llegamos a una especie de crítica sobre la naturaleza, el alcance y el método de la teología a partir del hecho de la revolución. Este hecho puede ser ignorado. Puede creerse que se trate de una moda pasajera. Pero el fenómeno es demasiado universal para que no llame la atención.

★ ★ ★

1. LOS HECHOS OBJETIVOS

En la medida en que las Iglesias cristianas en general y la Iglesia católica en particular están sociológicamente ligadas a la sociedad establecida, e incluso a los grupos dominantes de esta sociedad, son puestas en tela de juicio por la revolución, tanto como la sociedad global. Sin duda, sabemos perfectamente que el idealismo de la Iglesia no está ligado a ninguna sociedad determinada y que no tiene acepción de personas. Pero si la consideramos en

las acciones concretas de sus instituciones y de sus miembros, no podemos menos que descubrir un tejido de solidaridades concretas con las instituciones sociales, con los grupos dominantes y con las personas «importantes» de la sociedad. Idealmente hablando, la Iglesia obra bajo el impulso del Espíritu Santo. Pero, en lo concreto de la historia, al impulso del Espíritu se mezclan todos los vínculos de hecho con las situaciones sociales determinadas. Históricamente hablando, sabemos en cuánto grado se solidarizaron con el *statu quo* las instituciones eclesiásticas y las gentes de la Iglesia. De hecho, todas las revoluciones, a partir de la Edad Media, provocaron transformaciones tanto en la Iglesia como en la sociedad global.

Veremos, pues, los hechos que constituyen una situación revolucionaria en el mundo y a continuación en la Iglesia.

LA SITUACION REVOLUCIONARIA EN EL MUNDO

Recordaremos rápidamente los hechos que nos confieren, así lo creemos, el derecho de evocar una nueva revolución y de creer que se está gestando en el mundo de hoy. Naturalmente, no se dan hechos en estado puro, ni hechos que se puedan pensar independientemente de la interpretación que les conceden sus testigos. Los hechos no son independientes de su percepción. Igualmente, puesto que se trata aquí de un ensayo teológico, nos situaremos en la percepción de la Iglesia; es decir, por una parte, de la percepción de los cristianos y, por otra, de las autoridades doctrinales. Dejaremos la propia toma de conciencia para nuestro segundo párrafo y veremos aquí los hechos que se observan actualmente por los cristianos del mundo entero y a los cuales tienden ellos a darles cada vez más una interpretación revolucionaria.

Por lo demás, por ser limitadas nuestras informaciones y porque hemos situado a la América Latina en el centro de la teología de la revolución, concederemos una atención particular, aunque no exclusiva en ningún modo, a los hechos que se observan en las naciones latino-americanas o tomándolas a ellas como punto de partida.

Hace todavía algunos años, los problemas que vamos a destacar eran abordados desde el ángulo de «Iglesia y pobreza» o «Iglesia y desarrollo». Cada vez más, sin embargo, se percibe que los conceptos de pobreza o de desarrollo no son ya suficientes para envolver el conjunto de los hechos. Por ello la idea de la revolución se impone más y más. Se tiende a ligar los hechos del subdesarrollo a otros hechos de contestación de la sociedad contemporánea. Se tiende, incluso entre los cristianos, ya que de ellos nos ocupamos aquí, a contemplar los hechos del subdesarrollo, en una perspectiva más vasta, en conexión, por ejemplo, con la guerra del Vietnam y las demás guerras de liberación colonial, con las revueltas de los Negros de los Estados Unidos, con las de los estudiantes y el conjunto de las formas de contestación del «Nuevo Estado industrial», del «Imperio americano» o del complejo «económico-político-militar». Se concibe cada vez menos la lucha contra el subdesarrollo como un proceso de crecimiento cuantitativo de los países retrasados y cada vez más como un cambio cualitativo unido a una transformación radical de las estructuras y de los valores de la sociedad occidental dominante.

DEL SUBDESARROLLO A LA REVOLUCION

Los hechos objetivos son siempre los citados por Pablo VI en la *Populorum Progressio*. Se enumeran allí casi todos, bien que situados en la perspectiva del desarrollo. Ahora se tiende a mirarlos en una perspectiva nueva. Pero, fundamentalmente, son todavía los mismos. Recordémoslos rápidamente.

El hecho fundamental queda denunciado desde el comienzo de la Encíclica. Es «la dura realidad de la economía moderna». «Dejada a sí misma, su mecanismo arrastra al mundo hacia una agravación, y no una atenuación, de la disparidad de los niveles de vida: los pueblos ricos disfrutan de un rápido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente. El desequilibrio se acrecienta...» (n. 8).

Sin embargo, lo que sigue de la Encíclica no desarrolla propiamente hablando esta «dura realidad de la economía moderna». No insiste sobre la relación entre el progreso de las naciones des-

arrolladas y el retraso de las demás. Es justamente por lo que los subdesarrollados estiman hoy que se debería volver a partir de la afirmación central de Pablo VI para agotar, partiendo de la misma, las últimas consecuencias, más allá de los desarrollos de la misma encíclica. Pero no nos anticipemos.

La encíclica está dividida en dos partes: separa el hecho del subdesarrollo del hecho de las relaciones internacionales, como si entre las mismas mediara más una concomitancia que una dependencia.

La primera parte evoca los hechos de subdesarrollo en la línea de las encíclicas anteriores, como las de Juan XXIII, *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*, y en la línea de la *Gaudium et Spes*.

«Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden la dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más: tal es la aspiración de los hombres de hoy. Y sin embargo, gran número de ellos se ve condenado a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legítimo deseo» (n. 6).

Visiblemente el Papa insiste sobre la gravedad de la situación y sobre la urgencia de la obra a realizar: «Es preciso darse prisa: demasiados hombres sufren y se acrecienta la distancia que separa el progreso de los unos y la paralización, dígame la regresión, de los otros» (n. 29). «Entiéndasenos bien: la situación presente debe ser afrontada animosamente, y las injusticias que comporta, combatidas y vencidas. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras» (n. 32).

Ya en este punto del desarrollo, se hubiera podido esperar un análisis crítico de la idea de revolución y de sus condiciones. Pero la encíclica evita este concepto y se orienta hacia dos consideraciones complementarias.

La situación se nos presenta hasta tal extremo grave que constituye una «tentación de violencia». «Hay ciertamente situaciones en que la injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, desprovistas de lo necesario, viven en una dependencia tal que les impide toda iniciativa y responsabilidad, toda posibilidad tanto

de promoción cultural como de participación en la vida social y política, grande es la tentación de rechazar por la violencia estas injurias a la dignidad humana» (n. 30).

El concepto de revolución queda, pues, reemplazado por el de violencia. Esto constituye un punto de interrogación y será examinado atentamente en América Latina. ¿Por qué se ha evitado el concepto de revolución?

Por otra parte, la manera como se introduce el problema de la violencia parece a algunos estar inspirado por una concepción pre-crítica y pre-racional de la violencia revolucionaria. Una concepción que parece considerar las revoluciones como objetos de elección y decisiones individuales. Se asemeja esto a un voluntarismo histórico: podría libremente ceder o no a la tentación revolucionaria, como si las revoluciones no estuvieran ante todo inscritas en los hechos mismos y como si los hombres pudieran a su talante y no importa en qué momento manejar los acontecimientos. Encontraremos esta concepción en las escuelas sociales católicas, que muy probablemente ejercieron influencia en la redacción de la encíclica.

El Papa no excluye, sin embargo, todo recurso a «la insurrección revolucionaria». Inserta el famoso inciso del n. 31, que será objeto de tantos comentarios en diversos sentidos: «Salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente al bien común del país».

Se ha preguntado cuál fue la intención del Papa al poner este inciso en este lugar. Los conservadores insisten sobre el carácter secundario de este inciso. El Papa no habría querido sino recordar una doctrina escolástica tradicional. Hubiera deseado simplemente evitar que la encíclica apareciera como una condena de la doctrina escolástica sobre la insurrección legítima. No hubiera querido de ninguna manera insinuar que el caso previsto por la escolástica pudiera tener lugar en los países subdesarrollados de hoy. En apoyo de esta interpretación se cita la proposición principal en la que el inciso va inserto: «La insurrección revolucionaria engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor» (n. 31). Esta proposición parece pretender anular el efecto del inciso, ya que tiene el aire de decir que toda

insurrección engendra un mal más grande que el que quiere remediar. Por lo demás, los conservadores hacen notar que el Papa no podría sugerir el camino de la insurrección, puesto que lo llama una tentación (n. 30), concepto que sugiere siempre el de pecado, y puesto que señala en seguida las «reformas» como la verdadera solución: «Deben ser emprendidas sin tardanza reformas urgentes» (n. 32).

En América Latina, sin embargo, esta interpretación, largamente divulgada en los medios conservadores, hubo de hacer frente a otra, que tampoco carece de argumentos (1).

Se hace notar en primer lugar que si esta «tiranía evidente y prolongada» de que habla el inciso, no se encuentra realizada en América Latina, es porque no se realiza jamás constituyendo un caso puramente teórico. Hace más de cuatrocientos años las masas rurales latino-americanas se ven oprimidas, explotadas y reducidas a un estado tal que incluso la idea de bien común aparece como una burla. Se dice: si esto no es una tiranía evidente y prolongada, es que no se da ya tiranía sobre la faz de la tierra.

Se nota, en segundo lugar, que el Papa no podía pensar que las reformas que demanda con insistencia fueran puestas en práctica por las clases dirigentes actuales, que son precisamente las que mantienen a las masas en la miseria desde hace más de cuatro siglos. Estas reformas exigen justamente una revolución previa, o de lo contrario es que el Papa no desea verdaderamente reformas profundas.

Esta es la interpretación revolucionaria de la encíclica que puede invocar también otros textos. Tenemos, ante todo, aquéllos, ya citados, que hablan del desequilibrio creciente entre las naciones. Tenemos también el n. 41: «Los pueblos pobres jamás se prevenirán suficientemente frente a esta tentación que les viene de los pueblos ricos. Presentan éstos con demasiada frecuencia, con el ejemplo de sus éxitos en una civilización técnica y cultural, el modelo de una actividad principalmente aplicada a la conquista de la prosperidad material... En todo aquello que se les propone,

(1) Raymundo Ozanam de Andrade, «Populorum Progressio: Neocapitalismo ou Revolução», en *Paz e Terra*, n.º 4, agosto 1967, p. 209-221; Antonio Pérez García, «Reflexiones pacíficas sobre la revolución», en *Vispera*, n.º 4, enero 1968, p. 13-21.

los pueblos en fase de desarrollo deben, pues, saber escoger, discernir y eliminar los falsos bienes que entrañarían un descenso de nivel en el ideal humano, aceptando los valores sanos y benéficos para desarrollarlos a una con los suyos, según su genio propio».

Equivale esto, claramente, a denunciar el sistema capitalista y poner a los pueblos subdesarrollados en guardia contra el mismo. Sólo que, para luchar contra este sistema y para escapar a su dominio, no bastan buenas intenciones. Se precisa una revolución mundial. Porque el sistema capitalista no está dejado a la libre elección de los subdesarrollados. Se les impone por la economía de las naciones desarrolladas. Para seguir el consejo del Papa, les haría falta destruir toda la red actual de las relaciones económicas internacionales.

Por todas estas razones, han pensado muchos que la *Populorum Progressio* ponía en evidencia hechos cuyo alcance se extiende más allá de las consecuencias que el texto propone explícitamente. Esto es lo que les inclina a creer que la encíclica se sitúa en una fase de transición entre la ideología del «desarrollo» y la concepción revolucionaria.

La segunda parte de la encíclica confirma esta misma impresión. Sin duda está situada ampliamente bajo el signo de la «ayuda» para el desarrollo. Pero habla también, y muy claramente, de las relaciones de no igualdad y de dominio entre los países desarrollados y subdesarrollados. Denuncia las injusticias en los cambios comerciales (n. 56-61). Muestra cómo «los pueblos pobres permanecen siempre pobres y los ricos se hacen cada vez más ricos» (n. 57). Es por lo que «la regla de libre cambio no puede ya —por sí sola— regir las relaciones internacionales... Precisa reconocerlo: es el principio fundamental del liberalismo como regla de los cambios comerciales el que aquí se pone en tela de juicio» (n. 58). Es por lo que el Papa condena el capitalismo en el plano internacional, como lo había ya condenado en el plano nacional (n. 26 y 59).

Para destruir este capitalismo en las relaciones internacionales, propone el Papa convenciones internacionales para el desarrollo (n. 61). Pero no dice cómo se hará para que las naciones desarrolladas renuncien a las enormes ventajas que les proporciona la actual forma de cambio. También aquí los latino-americanos encuentran que la lógica de la encíclica pudiera conducir a nuevos

desarrollos. Les parece que se trata de una encíclica de transición. Es un desplazamiento entre los hechos expuestos y las conclusiones que se desprenden de los mismos.

Pero esto no puede explicarse sino por el contexto de la encíclica, es decir, mediante la percepción de los hechos mundiales por los católicos de las últimas décadas. Veamos, pues, la evolución del pensamiento católico en cuanto a la percepción de los hechos del subdesarrollo.

Populorum Progressio

La *Populorum Progressio* penetra sus raíces, en primer lugar, en las grandes obras de la década de los años 50 (2), década del descubrimiento del subdesarrollo. Se da cuenta de que las naciones económicamente menos desarrolladas no estaban sólo retrasadas en el desarrollo, sino que estructuralmente estaban subdesarrolladas. Hay naciones que no se desarrollan normalmente, pero cuyo desarrollo es equivocado y debe ser rehecho completamente, por diversos motivos que no vamos a analizar aquí.

Economistas católicos de primer plano tomaron parte en estos estudios. Bástenos evocar las obras de Colin Clark (3), François Perroux (4), o L. J. Lebreton (5). Resaltan dos grandes temas: la planificación de la economía para luchar contra las distorsiones y establecer las estructuras de un desarrollo armonioso, y la ayuda internacional para compensar las desigualdades de los cambios comerciales. No es difícil constatar que estos temas ocupan precisamente un puesto central en la encíclica. Los mismos temas son

(2) *Populorum Progressio* cita principalmente a L. J. Lebreton, Colin Clark, etc.

(3) Cf. Colin Clark, *The conditions of economic progress*, Londres, Mac Millan, 1.ª edición, 1940; 2.ª ed. complet. refundida, 1951; 3.ª ed., 1957; tr. fr., París, P. U. F., 1960.

(4) Cf. Fr. Perroux, *La coexistence pacifique*, 3 v., París, P. U. F., 1958; *L'économie du XXe. siècle*, París, P. U. F., 1961; *Economie et société*, París, 1960; *L'économie des jeunes nations*, París, P. U. F., 1962. En la misma línea, los *Cahiers de l'I.S.E.A.*, dirigidos por el mismo autor.

(5) Cf. L. J. Lebreton, *Suicide ou survie de l'Occident*, Economie et Humanisme, París, 1958; *Dynamique concrète du développement*, París, Economie et Humanisme, 1961.

objeto de estudio por parte de instituciones internacionales. La CEPAL, Comisión económica de las Naciones Unidas para América Latina, proponía las mismas conclusiones; Raoul Prebisch, su animador, simboliza sus tesis (6).

En el curso de los primeros años de la década del 60, los temas de los especialistas de la década anterior comienzan a ser vulgarizados. Proporcionan el material de documentos eclesiásticos, cada día más numerosos. Se habla de «reformas de estructuras» necesarias, desde 1962 en la pastoral colectiva del episcopado chileno (7), y desde 1963, en la declaración colectiva de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (8). Se puede considerar como un símbolo de esta época la célebre carta pastoral de Mons. Manuel Larrain, Obispo de Talca (9); data de 1965 y está citada por la encíclica *Populorum Progressio*. La asamblea extraordinaria del CELAM, reunida en Mar del Plata del 11 al 16 de octubre de 1966, para tratar de los problemas del desarrollo (10), se sitúa en la misma perspectiva. Todos estos sucesos constituyen el telón de fondo de la encíclica.

Pero en el transcurso de los años 60, los entusiasmos de la década anterior decayeron poco a poco. Se vio que el desarrollo sería más difícil que lo previsto. Los planes de los economistas tropezaron con obstáculos inesperados. Era cada vez más evidente que los técnicos, por sí solos, no pueden hacer nada.

La derrota de la Alianza para el Progreso ilustra bien este fenómeno. Concebida y lanzada por el equipo del Presidente J. Kennedy en 1961, la «Alianza para el Progreso» tenía por fin combinar la ayuda para el desarrollo con las reformas de estructuras estimadas indispensables en las naciones latino-americanas.

(6) Cf. R. Prebisch, *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*, Mar del Plata, 1963, es una exposición de los principios.

(7) Cf. Obispos de Chile, *El Deber Social y Político en la hora presente*, Secr. gen. del episcopado chileno, Santiago, 1962.

(8) Cf. Declaración de la Comisión central, 30 abril 1963, reclamando reformas de base. Ver I. C. I., n.º 192, p. 5.

(9) Cf. Mons. Manuel Larrain E., *Desarrollo. Éxito o Fracaso en América Latina*, ed. Univ. Cat., Santiago, 1965.

(10) Cf. la documentación publicada por CERIS en Río de Janeiro, ed. Vozes, Petrópolis, con el título de *A Igreja na América Latina: desenvolvimento e integração* (1968).

Se trataba entonces de aprovechar las lecciones de los economistas de la década anterior. De hecho, la «Alianza para el progreso» fue papel mojado. Era fruto del idealismo de algunos espíritus americanos, abiertos a los países subdesarrollados. Pero no podía prevalecer contra los intereses de las grandes compañías americanas, ni podía remontar las exigencias de la *Realpolitik* del imperio americano. Después de la muerte del Presidente Kennedy, no se habló ya más de ello (11).

En este contexto, tres hechos nuevos aparecían con una claridad cada vez mayor: el hecho del imperialismo, la ficción de la ayuda al desarrollo y la primacía de lo político sobre lo económico.

1) El hecho del imperialismo occidental en general y americano en particular. No se trata solamente, ni siquiera de manera principal, de formas clásicas del «pacto colonial» (cambio de productos industrializados por materias primas), ni de la invasión por capitales extranjeros lanzados a la búsqueda de una mano de obra barata, sino de un control de los precios y de los mercados, obrando de manera que los precios de los productos agrícolas bajen constantemente mientras que aumentan sin cesar los precios de las nuevas tecnologías. Una nación agrícola se ve cada vez en mayores dificultades para equiparse industrialmente. Además, por su tecnología, su organización y su movilidad, las grandes compañías americanas o europeas llegan a absorber, a dominar o a controlar las empresas y la vida económica de los países subdesarrollados. Atraen los capitales disponibles. Peor todavía, las naciones desarrolladas absorben los capitales y los técnicos de los países subdesarrollados. Progresivamente el conjunto de la actividad económica cae bajo la dirección de centros situados en los Estados Unidos. Esta dependencia económica crea graves trastornos sociales: impide la formación de una burguesía nacional y, al mismo tiempo, de una cultura nacional. En los países subdesarrollados no

(11) Nos fijamos en una sola obra entre las que comentan los destinos de la Alianza para el progreso: *Latin America: Myth and Reality*, de Peter Nehemkis, New York, A. Knopf, 1965.

hay autonomía cultural, ni expresión cultural original en las Universidades, salvo las actividades de pura protesta ineficaz (12).

2) La ficción de la ayuda para el desarrollo. La Conferencia de Nueva Delhi, en 1968, demostró claramente que los países desarrollados no abrigaban de ningún modo la intención de poner en tela de juicio su propio desarrollo para permitir programas de ayuda verdadera. Después de veinte años de conversaciones sobre ayuda internacional, preciso fue constatar que se estaba en un punto muerto (13). Esto demuestra a los países subdesarrollados que es inútil contar con una buena voluntad espontánea y una cola-

(12) Sobre lo extenso de la situación de subdesarrollo, ver una iniciación en P. Borel, *Les trois révolutions du développement*, Economie et Humanisme, París, 1968; J. M. Albertini, *Les mécanismes du sous-développement*, ibid., 1967; K. H. Pfeffer, *Weit im Umbruch*, Gütersloh, 1966.

Sobre el imperialismo consúltese las bibliografías mencionadas en las siguientes notas. Se encontrará una visión rápida en el libro de Claude Jullien sobre *L'empire américain*, o en el número especial de *Esprit*, abril 1969, con el título de *L'impérialisme*.

(13) Ver una síntesis de la situación a partir de Nueva Delhi en *Economie et Humanisme*, n.º 181, 1968, p. 3-39; J. M. Albertini, *Les leçons d'un échec*; XXX, *Les chiffres d'une bataille perdue*; J. L. Berthet, *Options pour une coopération internationale*.

La relación ya clásica sobre la ayuda al desarrollo es la de la Comisión formada por el Banco Mundial, bajo la presidencia de Lester B. Pearson, y publicada con el título de *Partners in development*. Esta relación es naturalmente susceptible de comentarios en sentido diverso. En el momento en que escribimos nosotros pocos comentarios están a nuestro alcance. Citamos, sin embargo, estas frases entresacadas de *The Economist para América Latina*, del 29 de octubre al 11 de noviembre de 1969, p. 38 s.: «Se considerará como inadmisión la falta evidente de un análisis penetrante de las estructuras sociales, políticas y mentales actualmente en vigor, así como el fracaso de la Comisión en el momento de explorar los nuevos aspectos del problema Norte-Sur, gracias a los cuales —y a ellos solos— se hubiera podido sacudir la apatía actual.

«La Comisión ha sucumbido a la influencia de la moda, que consiste en manipular conjuntos macroeconómicos en un amasijo de datos estadísticos muy discutibles.

«La Comisión jamás ha dado prueba de suficiente ánimo para hacer frente a una opinión pública hipócrita e irritable —la de la mayoría de los países que proporcionan la ayuda— recordando a los demás los efectos desastrosos de una distribución injusta de las rentas y los sistemas de privilegio en vigor en diversos estados en vías de desarrollo —precisamente los que más reclaman un volumen mayor de ayuda—. No se ha hablado absolutamente del problema de la corrupción»...

boración real de los países desarrollados. Imposible obtener que se imponga la justicia internacional recurriendo sólo a las discusiones académicas de las conferencias internacionales. Incluso las modestas transferencias de capitales y de personal realizadas a título de ayuda para el desarrollo se han revelado finalmente más útiles a los desarrollados que a los subdesarrollados. Una gran parte de estos fondos sirve para proporcionar armamentos y contribuye a la política de seguridad de los Estados Unidos. La mayor parte de los capitales destinados a inversiones económicas reportan más beneficios de lo que hubieran reportado en los países de origen. Difícilmente se puede llamar a esto una ayuda. Gran número de técnicos no hacen otra cosa sino emplear los fondos de ayuda al desarrollo, en forma de administraciones dispendiosas e ineficaces o de planes y de instituciones inoperantes que mueren al cabo de pocos años. Finalmente, gracias a los mecanismos del imperialismo, los subdesarrollados contribuyen al progreso de los desarrollados mucho más de lo que ellos mismos son ayudados realmente por los desarrollados. En conclusión, la ayuda para el desarrollo es una ficción risible, cuya única función parece ser proporcionar buena conciencia a la opinión pública de los países ricos.

3) *La primacía de lo político.* Más todavía que el saber, falta el poder a los subdesarrollados. En el curso de los años 50, el interés se concentraba sobre la preparación de planes económicos y sociales. Se creía en la técnica y en los técnicos. Pero pronto se advirtió que los planes se acumulaban en los archivos de los institutos para el desarrollo, de los ministerios o de los parlamentos. Faltaba un poder capaz de imponer su ejecución. Los percances de la democracia cristiana chilena, el descrédito de las instituciones liberales ilustran bien este período. Por lo demás, se asiste a la ascensión del poder militar (Brasil, 1964; Argentina, 1966; Bolivia, 1969). Todos estos fenómenos son manifestaciones del hecho político que se impone más y más. Se concibe la continuidad del esfuerzo económico como dependiente de la discontinuidad del establecimiento de poderes nuevos.

He aquí por qué al fin de los años 50, se hablaba universalmente de reformas de estructuras. En 1970, en América Latina, todos hablan de revolución. Digno de notarse es que los nuevos

gobiernos militares se presentan como «revolucionarios». Nadie cree ya que el desarrollo sea posible sin revolución. Veremos al examinar los hechos subjetivos las diversas formas de acción que adopta esta voluntad revolucionaria. Bástenos notar aquí que la política se ha adelantado a la técnica.

Veamos ahora, muy rápidamente, cómo estos hechos nuevos son captados por los cristianos latino-americanos, católicos y protestantes.

Antes que nada nos interesa recordar el hecho de que la revolución de Cuba (1959) ha jugado papel de catalizador en el transcurso de toda la década. La «revolución en libertad» de la democracia cristiana chilena fue explícitamente una respuesta al desafío de Cuba. Lo mismo que la «Acción democrática» en Venezuela. Pero también en otras partes Cuba obra como estimulante. Todos van a pretender, al menos, hacer más y mejor. Todos se definen, por lo menos implícitamente, con relación a Cuba.

Los católicos ante los nuevos hechos de los años 60

Veremos, en algunos casos particularmente representativos, cómo fueron captados los hechos por los grupos católicos más sensibles a los hechos nuevos. De manera habitual, lo que fue percibido por los grupos más avanzados terminó por ser percibido también por las instituciones oficiales después de cinco o diez años de discusiones y reflexiones, y por lo demás después que los hechos mismos se fueron afirmando con mayor fuerza.

a) *Chile.* Hasta la revolución cubana, no se percibía en los medios católicos el hecho de la revolución sino bajo la forma del comunismo soviético, en la línea de las enseñanzas de Pío XI y Pío XII. Se percibía entonces la revolución como «peligro comunista». En América Latina, lo mismo que en otras partes, se escribió abundantemente sobre este tema. El «peligro comunista» era mirado, al propio tiempo, como «persecución» de la Iglesia y «ruina de la civilización cristiana» a causa de la «subversión» completa de todos los valores morales y humanos.

En su carta al presidente de la Conferencia General del Episcopado de América Latina, celebrada en Río de Janeiro del 25 de julio al 4 de agosto de 1955, conferencia de la que salió el

CELAM, escribía Pío XII: «Es preciso añadir todavía (a los diferentes peligros que amenazan a la Iglesia católica) las doctrinas perversas, divulgadas en el pueblo por aquellos que, bajo el falso pretexto de justicia social y elevación del nivel de vida de las clases más humildes, tratan de arrebatarse de sus almas el tesoro más precioso de la religión» (14).

Sin embargo, los hechos de Cuba debían modificar esta perspectiva. En los primeros tiempos, en los días de Sierra Maestra sobre todo, muchos católicos se mostraron favorables a la nueva experiencia y pusieron sus esperanzas en la revolución nacional y democrática de Fidel Castro. La idea de revolución se adornó con la aureola del triunfo de los rebeldes. En 1960 y 1961, pasa Fidel Castro de la revolución nacional a la revolución marxista-leninista. En diciembre de 1961, se declara oficialmente marxista-leninista. En este momento, los movimientos católicos se apartan radicalmente del movimiento del 26 de julio y comienzan a juzgar negativamente la revolución cubana (15).

Nació entonces la idea de una revolución capaz de reemplazar la revolución cubana, sin seguir el camino de Cuba: la senda no comunista de la revolución. Es decir, que los católicos reconocían los hechos que provocaron la revolución cubana. Lo que les impedía adherirse a la concepción de Fidel Castro era el nexo de su revolución con el marxismo-leninismo.

Tal es la concepción de la revolución propuesta públicamente por el célebre n. 115 (diciembre 1962) de la revista *MENSAJE*, editada por el Centro Belarmino de los Jesuitas de Santiago. Contiene la ideología de la campaña electoral de la democracia cristiana que desembocaría en la victoria y en la elección triunfal de Eduardo Frei en 1964. *MENSAJE* había elaborado el concepto de «revolución en libertad».

Volveremos más adelante sobre la «revolución» chilena. Bástenos ver aquí cómo había sido concebida. En realidad, era al

(14) Cf. *Rev. ecl. brasil.*, t. 15, 1955, p. 740.

(15) Léase sobre esto el artículo de Alejandro Magnet «Biografía de tres revoluciones: México, Bolivia y Cuba», en *Mensaje*, n.º 123, oct. 1963, p. 652-666.

menos ambigua y quizás equívoca. Podemos incluso preguntarnos si no estaba viciada por el oportunismo (16).

Por una parte, se partía de la constatación de los hechos. Se presentaban todas las condiciones de lo que entonces se había dado en llamar una situación revolucionaria. Resaltaba esto principalmente en el editorial de Hernán Larraín: «La mayoría toma conciencia de su fuerza, de su miseria y de la injusticia de este orden político, social y económico que se le obliga a aceptar; y esta mayoría no está ya dispuesta a esperar más tiempo. Exige un cambio: un cambio rápido, profundo y total de las estructuras. Si es necesaria la violencia, está dispuesta a echar mano de la violencia» (17).

¿Qué se pretendía decir? En realidad, el grupo de *MENSAJE* estaba convencido de que la violencia no sería necesaria. El uso de la palabra revolución era en gran parte oportunista y apoloético. El hecho era que los movimientos marxistas se iban a aprovechar del prestigio de la revolución y principalmente de la revolución cubana para amenazar las posiciones establecidas. Lo que *MENSAJE* esperaba ofrecer y con él la democracia cristiana era una solución de recambio: hacer el equivalente de la revolución sin revolución. Es por lo que se ennegrecía el cuadro a placer, cuando se describía la situación revolucionaria. En realidad, no se creía realmente en una revolución inevitable. Pero era preciso destacar el peligro comunista para recoger todos los sufragios de los anti-comunistas. Por ello mientras se trataba de brindar remedios a la situación revolucionaria, se cambiaba bruscamente de registro. La situación se hacía de golpe más tranquilizadora y se podían alcanzar los objetivos perfectamente arbitrando reformas. Era pues, en realidad, un concepto de reforma etiquetado con la palabra revolución por razones de oportunismo.

Este mecanismo está implícito en todos los artículos, salvo en el de R. Vekemans, en que se presenta del todo explícito (18).

(16) Véanse las advertencias de Antonio Pérez García, «Reflexiones pacíficas sobre la Revolución», en *Vispera*, n.º 4, p. 13-21.

(17) «Revolución en América Latina», número especial (n.º 115) de *Mensaje*, dic. 1962, p. 589.

(18) Cf. R. Vekemans, «Análisis psico-social de la situación pre-revolucionaria de América Latina», en *Mensaje*, n.º 115, p. 647-655.

En él se dice explícitamente que se trata de evitar la revolución reemplazándola por un proceso de desarrollo económico y social. Por lo demás, MENSAJE se encargaba de brindar a sus lectores un léxico en que la definición de revolución era totalmente tranquilizadora: la «revolución en libertad» de la democracia cristiana (19). Para quienes abrigaran todavía dudas, la misma revista publica al año siguiente un nuevo número especial (n. 123, octubre 1963), consagrado a las «Reformas revolucionarias en América Latina». El léxico se presentaba perfeccionado: la palabra revolución debía ser reemplazada por reformas revolucionarias.

El fascículo 115 de MENSAJE era, sobre todo, interesante por sus silencios. No contenía nada sobre el imperialismo americano, nada sobre la cuestión de saber cuál sería el poder político capaz de ejecutar reformas revolucionarias, nada sobre Cuba.

A partir de 1964 nace una nueva percepción. Los hechos silenciados se manifiestan cada vez con mayor fuerza. La lentitud de las reformas, los obstáculos políticos encontrados por la democracia cristiana ayudan a tomar conciencia del hecho político. La escisión de la democracia cristiana, consumada en 1968, es una de sus consecuencias. Los grupos disidentes creen en la primacía de lo político.

Además las decepciones de la Alianza para el progreso, cuya única aliada natural era la democracia cristiana, y la cuestión del cobre hacen que se plantee la cuestión del imperialismo.

(19) La definición de revolución, dada en la p. 593 del n.º 115 de *Mensaje*, parece hecha a propósito para explicitar el programa de la democracia cristiana: «Revolución: es un cambio producido deliberadamente, que responde a una ideología, a una planificación, es rápido y radical y se relaciona con todas las estructuras de base (políticas, jurídicas, sociales y económicas); por consiguiente, cambio rápido, profundo y global de las estructuras establecidas. La revolución puede ir acompañada de insurrección, pero no necesariamente». Una definición semejante parece intemporal y universalmente válida. De hecho, no se aplica a ninguna de las revoluciones conocidas. No vale sino para la revolución de Frei, que refleja perfectamente. Se notará este carácter «deliberado» de la revolución, en oposición con los datos de la historia. Se notará el carácter facultativo e intercambiable del mecanismo político de la revolución. La revolución es completa en sí misma. Los acontecimientos políticos que la originan son variables y no entran en su definición. Se puede cambiar el motor, la máquina marchará tan bien con uno como con otro. Esta concepción de la revolución sería ingenua si no hubiera sido oportunista.

Para medir la evolución basta tener en cuenta el artículo de Gonzalo Arroyo en el n. 173 de MENSAJE (octubre 1968). Levanta acta de diez años de dependencias internacionales que impiden el desarrollo (20). La concepción de la revolución está en trance de evolucionar. De un concepto oportunista se pasa progresivamente a un concepto realista. Se constata que muchos demócratas cristianos que habían escogido la revolución en libertad para evitar precisamente que hubiera una revolución (supuesta necesariamente como marxista-leninista) revelan su verdadera naturaleza de contra-revolucionarios.

b) *Brasil*. La historia de Brasil está caracterizada por el gran corte de 1964. De manera general, puede decirse que la percepción de los hechos evolucionó paralelamente a como se desarrolló en Chile, pese a un contexto totalmente diferente.

En Brasil no se da como en Chile la famosa dicotomía europea de dos naciones, la clerical y la anticlerical, dentro de un mismo Estado. Durante el período que evocamos, se dio siempre una cierta ósmosis entre la visión cristiana de los hechos y la visión de las instituciones y de las personas que no se referían a la Iglesia católica. De 1955 a 1964, hubo comunicación entre las ideologías amparadas oficialmente por el gobierno (la ideología del desarrollo y la ideología del nacionalismo) y los medios católicos inspirados en las encíclicas sociales. La ideología oficial tiende a confiar el desarrollo a la iniciativa de la «burguesía nacional», en cuyo advenimiento se creía entonces. Los católicos toman parte en los trabajos del ISEB (Instituto superior de estudios brasileños, 1957-1964).

Al comienzo de la década de los años 60 el tema dominante es el de las reformas de base. El episcopado lo hace suyo. Ve en él un signo en la SUDENE (superintendencia para el desarrollo del Nordeste), nacida con su bendición. Pero no se forma ninguna democracia cristiana capaz de proponer una «revolución en libertad». El pequeño partido demócrata-cristiano no llega ni

(20) Cf. Gonzalo Arroyo, «Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa: revisión bibliográfica», en *Mensaje*, n.º 173, 1968, p. 516-520. La bibliografía citada por el autor servirá para valorar los hechos del imperialismo que más arriba hemos evocado.

a definirse ni a articularse ni menos a penetrar en la opinión pública. Diversas tentativas intentan definir el reformismo cristiano, por medio de la revista SINTESE, que no llega a jugar el papel del MENSAJE en Chile (21).

Cuba causa el mismo efecto que en Chile y obliga a introducir el tema de la revolución. Cuando se lanza en 1961-1962, provoca entre los católicos el mismo revuelo que en Chile. Pero, en realidad, no se trata todavía de una revolución muy revolucionaria, sino, sobre todo, de evocar el espectro de una posible revolución marxista para demandar con insistencia una política de reformas capaces de reemplazarla o de obtener el mismo resultado con menores gastos (22). Todo lo más, combina esta perspectiva reformista con los temas de Mounier. Pero la revolución de Mounier estaba demasiado alejada de las condiciones concretas de América Latina para no ser verdaderamente ni precisa ni peligrosa.

Es en este momento, sin embargo, es decir, entre 1961 y 1964, cuando surge la tentativa más original que se haya dado entre los cristianos de América Latina, para elaborar una idea cristiana de la revolución. Volveremos a hablar de ella. Nació en el seno de la JUC y del MEB (Movimiento de Educación de Base). Encontró en el movimiento AP (Acción Popular) su expresión más caracterizada (23).

Sin embargo, se trataba de una revolución inventada prácticamente a priori, partiendo de ideas y de sistemas filosóficos; de una revolución nacida de una «concientización» del pueblo. Una educación verdaderamente popular, conducente a un despertar del sentido del pueblo responsable, hubiera hecho irresistible el movi-

(21) Sobre el solidarismo, cf. Fernando Bastos de Avila, *Neo-Capitalismo, Socialismo, Solidarismo*, ed. Agir, Río de Janeiro, 1963. Se trataba de una expresión de esta «tercera vía», que buscaba, por su cuenta, la democracia cristiana chilena. Como la tercera vía es siempre más radicalmente exclusiva hacia el socialismo que hacia el neo-capitalismo, termina, en efecto, por aceptar el neo-capitalismo, provisoriamente como un mal menor.

(22) Un libro que hizo sensación, fue el de Carlos J. Pinto de Oliveira, *Evangelho e revolução social*, São Paulo, 1962. Se encontrará un resumen de la problemática de esta época en C. J. Snoek, «Tiers Monde, Révolution et Christianismen», en *Concilium*, n.º 15 (1966), p. 31-44.

(23) Sobre el movimiento de la Ação Popular en sus comienzos véase Cândido Mendes, *Memento dos vivos. A esquerda católica no Brasil*, Río de Janeiro, 1966.

miento popular de transformación de la sociedad. Las condiciones subjetivas estaban completamente desnudas de condiciones objetivas.

Los hechos vinieron a desmentir las aspiraciones y las elucubraciones teóricas de estos movimientos. La «concientización» no tenía en cuenta ni la realidad de las relaciones internacionales ni el hecho político. Los acontecimientos de 1964 vinieron brusca-mente a poner ante los ojos de los cristianos desamparados estos hechos. El movimiento de 1964 es igualmente ambiguo. Su ala derecha es contra-revolucionaria, pero su ala izquierda tiende a realizar una revolución promovida por el ejército sobre la base de dos hechos constatados: la necesidad de un poder político suficientemente fuerte para realizar las reformas de estructuras, y el imperialismo que exige una política nacionalista.

Desde 1967, y sobre todo a partir de 1968, el tema de la revolución es universal. No sólo el gobierno militar trata de asimilarla y acapararla, sino también los sectores activistas del ejército que la erigen en principio de una política nacionalista y radical, según el modelo peruano. Cuanto a la oposición refugiada en la clandestinidad, su conciencia revolucionaria se presenta exacerbada. A partir de este momento, los católicos están extremadamente divididos sobre el tema de la revolución, pero todos la tienen presente en el espíritu. Unos esperan que se la podrá evitar y aceptan gustosos que un gobierno fuerte llegue a contenerla, porque la identifican con la dominación soviética o comunista en general. Otros esperan que los sectores nacionalistas del ejército la llevarán a cabo. Otros buscan en la clandestinidad caminos nuevos para llevarla a cabo. De hecho, el gobierno mismo se ve obligado a afrontar, al menos parcialmente, el imperialismo actual. Prepara un poder revolucionario. No es muy consciente de lo que sucederá. Pero los hechos son inevitables.

c) Camilo Torres. Terminados sus estudios en Lovaina, Camilo Torres vuelve a Colombia en 1958 (24). En este momento,

(24) Sobre Camilo Torres, véase Germán Guzmán, *Violencia en Colombia*, Bogotá, 1967; Norberto Habegger, *Camilo Torres, el cura guerrillero*, Buenos Aires, 1967. Diversos recuerdos en *Vispera*, n.º 1, mayo 1967, p. 54-76; igualmente en I. Rosier, *Het volk gelooft niet meer in beloften*, Hilversum, 1968.

participa de la visión del desarrollo que es común a todo el movimiento universitario cristiano de América Latina. Entra en la problemática revolucionaria poco a poco, bajo la influencia del hecho de Cuba, y en el movimiento que es común en el continente entero. Sus primeras concepciones revolucionarias son demasiado análogas a las de la Acción Popular de Brasil. Pronto, sin embargo, choca con el hecho político: la concentración de todos los poderes en manos de quienes gozan de toda la ventaja para impedir las reformas. Se trata, pues, de quebrantar este poder así concentrado en manos de algunas familias. La revolución concebida por Camilo Torres en estas circunstancias será más bien una rebelión armada del pueblo sublevado ante la llamada de jefes verdaderamente populares. Quizá creyera poder ser él mismo uno de estos jefes populares. La insurrección tendría por meta conquistar el poder para el pueblo, a fin de cambiar radicalmente la sociedad (25).

Camilo Torres se unió a la guerrilla del Frente de Liberación Nacional en octubre de 1965. Fue asesinado en febrero de 1966 por las fuerzas de la represión, en circunstancias que todavía no se han esclarecido. Careció de tiempo para desarrollar su concepción de la revolución. Lo que pudo dar a conocer, se revela demasiado vago. No parece que hubiera podido analizar verdaderamente los hechos políticos reales.

Camilo Torres se ha convertido después de su muerte en signo de contradicción. Para unos es la encarnación del diablo, la quintaesencia de todas las corrupciones de la fe y del cristianismo. Para otros es el que abre el camino, el precursor. En todo caso, es un signo que no se puede borrar. Juega para los católicos el papel que la revolución cubana juega para el resto del continente.

La cuestión no es saber si ha hecho bien o mal o si se equivocó y por qué. Cuanto a esta última cuestión, es claro que se equivocó, si creyó que una acción como la que concebía, pudiera

p. 126-142. Los escritos de Camilo Torres fueron publicados en la colección *Sondeos*, n.º 5, «Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966)», 1967, CIDOC, Cuernavaca. Reproducida por Nova Terra, Barcelona, 1968. Existe una traducción francesa (Seull, 1968).

(25) Es lo que parece aflorar de su último manifiesto al pueblo colombiano.

tener lugar en la historia latino-americana, al menos bajo esta forma y a corto plazo. Pero el sentido de Camilo Torres es que impone el tema de la revolución a la consideración de todos (26).

La prueba es que en el momento de la conferencia de Medellín (1968), todo el mundo esperaba esencialmente lo que los obispos latino-americanos iban a decir de la revolución. El Papa no abordó el tema de la revolución sino bajo el ángulo de la violencia. Excluyó la revolución, no porque no estuviera inscrita históricamente en la evolución del continente o no fuera necesaria, sino porque no era evangélica. Los solos argumentos que le opone son, pues, de orden evangélico, lo que parece mostrar que la revolución misma no es ya reducible por argumentos simplemente naturales.

Por el contrario, los documentos de la Conferencia episcopal de Medellín se sitúan en una perspectiva revolucionaria, si bien los textos resultan fragmentarios. No sería difícil encontrar en los documentos de Medellín muchas consideraciones que hubieran podido ser hechas diez años antes. Pero al lado de esta perspectiva de desarrollo otros textos sitúan a los católicos latino-americanos frente a estos hechos fundamentales, que constituyen los elementos objetivos de la revolución latino-americana (27).

En primer lugar, el tema dominante no es ya el del desarrollo, sino el de la liberación de los pueblos. Este tema de la liberación resalta naturalmente del contexto de la revolución.

En segundo lugar, el hecho del imperialismo se acusa francamente en muchos momentos. En el documento sobre *la Paz*: «Vi-

(26) Después de Camilo Torres, otros sacerdotes llegaron a la conclusión de que la guerrilla era la sola forma de resolver el problema social. El caso que dio más que hablar fue el de dos sacerdotes americanos, los hermanos Thomas y Arthur Melville, de la sociedad de Maryknoll, que se unieron a las guerrillas de Guatemala, hubieron de abandonar su sociedad y salir de Guatemala. En enero de 1968, publicaron un Manifiesto para explicar su conducta. Se encontrará toda la documentación sobre el particular en *Vispera*, n.º 5, abril 1968, p. 52-59. Sin embargo, la guerrilla no es más que el síntoma de un problema infinitamente más vasto y más complejo. Es bueno saber, sin embargo, que en casi todos los países, grupos de católicos se adhieren a él y estiman, en conciencia, que es la sola manera de ser cristiano en las circunstancias actuales. Muchos otros, que no participan de su punto de vista, encuentran al menos que es una opción comprensible.

(27) Se encontrará un buen comentario de los documentos de Medellín en Héctor Borrat, «*El gran impulso*», en *Vispera*, n.º 7, 1968, octubre, p. 3-15.

vimos aquí, particularmente, las consecuencias que entraña para nuestros países el depender de una potencia económica determinante, en torno a la cual gravitan. De lo que resulta frecuentemente que nuestros países no son dueños de sus decisiones económicas». El documento cita el desequilibrio creciente del comercio exterior, la fuga de los capitales y de los técnicos, el fraude fiscal practicado por ciertas grandes compañías, el adeudamiento progresivo de los Estados. Se concluye: «Los principales responsables de la dependencia económica de nuestros países, conducen a la dictadura económica y al "imperialismo internacional del dinero", denunciado por Pío XI y por Pablo VI». Se añade: «Denunciamos todo imperialismo ideológico que se ejerce en América Latina directa o indirectamente» (28).

En consecuencia, el documento sienta la necesidad de la integración latino-americana. Es lo que hace también el documento sobre *La Justicia*: «Sin esta unidad, América Latina no llegará a liberarse del neo-colonialismo del que es esclava» (29).

En tercer lugar, el documento sobre *La Pastoral de las élites*, presenta la tipología de las diversas actitudes que se dan actualmente en el continente, pero valorando sobre todo la tercera categoría. La primera categoría es la de los conservadores. La segunda, la de los «desarrollistas», es decir, la de quienes pregonan el desarrollo, gracias a la técnica y a la tecnocracia. Es, de hecho, la escuela que se inspira en la década de los años 50. Tenemos, en fin, la tercera categoría, que merece el favor de los obispos, o sea, la categoría de los *revolucionarios*: «Los revolucionarios ponen en tela de juicio la estructura socio-económica. Quieren un cambio radical de esta estructura, tanto en sus fines como en sus medios. Para ellos es el pueblo quien debe ser el sujeto de esta transformación, de manera que participe en las decisiones de la organización de todo el proceso social» (30).

(28) Citamos según la traducción francesa de H. Fesquet en *Une Eglise en état de peché mortel*, París, Grasset, p. 173 s.

(29) Citado en H. Fesquet, o. c., p. 187.

(30) Cosa extraña, este documento no llamó la atención de Fesquet en el libro más arriba citado. Citamos según la edición brasileña de SEDOC, noviembre 1968, c. 703. Todos estos textos nos muestran que el lector europeo se equivocaría si se atuviera a visiones de conjunto como la del número

Sin duda, esta concepción de la revolución es todavía demasiado ambigua. No es muy coherente. Se presenta dentro de un contexto que se mantiene principalmente en la órbita de los temas generales del desarrollo. Está marcada, sobre todo, por el hecho de que el problema político no se presenta de forma explícita. Sus únicas alusiones conciernen a la cuestión de la violencia. Si es verdad que los obispos invocan en esto las palabras del Papa en su encíclica, recordando el famoso inciso sobre la insurrección legítima que el Papa mismo silenciaba en sus discursos, es claro también que el problema político de la revolución no se reduce a la violencia.

Los textos de Medellín son compromisos entre diversas tendencias. Pero muestran que muchas tendencias de la Iglesia católica van más lejos que la encíclica *Populorum Progressio* en varios elementos, hacia la percepción de una perspectiva revolucionaria. Es verdad que podemos preguntarnos durante cuánto tiempo todavía se podrá seguir redactando documentos que, llenos de imprecisión, logren satisfacer a todo el mundo. Pero esto nos conduce a otro aspecto de la revolución, el que pone en tela de juicio a la Iglesia misma. Y este es otro problema.

Los protestantes y la percepción de la revolución latino-americana

Los protestantes constituyen sólo una pequeña minoría en América Latina. La mayor parte de las comunidades son fundamentalistas en teología y conservadoras en materia social. Hay, sin embargo, pequeños grupos muy activos y de gran dinamismo intelectual, que se han lanzado con decisión a las cuestiones del desarrollo y a las perspectivas revolucionarias. Son generalmente aquellos grupos influidos también por las más grandes preocupaciones ecuménicas. Han ejercido en las grandes asambleas ecuménicas una influencia del todo desproporcionada con la importancia numérica de sus comunidades. Es lo que les da importancia.

especial de diciembre de 1967 de la *Révue général belge*, «Où va l'Amérique Latine?». Se hará bien completando todo ello con las notas de *Cultures et développements*, n.º 1, 1968, p. 189-199.

Debemos situar hacia 1957 el origen del movimiento *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL), que debía polarizar los esfuerzos de los protestantes latino-americanos en lo que concierne a las transformaciones sociales (31).

El movimiento ISAL tuvo un primer encuentro internacional en 1961 en Humapani (Perú). Se trató, ante todo, de reconocer las transformaciones sociales de la sociedad latino-americana. El segundo encuentro internacional tuvo lugar en Chile en 1966, en El Tabo. Se trató, esta vez, de los deberes de los cristianos en los procesos de transformación (32).

Fue, sobre todo, Richard Shaull quien inspiró las posiciones revolucionarias de los protestantes latino-americanos y su percepción de los hechos. No en vano pasó diez años en Colombia y diez en Brasil.

En la Conferencia de Ginebra, organizada por el Consejo ecuménico de las Iglesias sobre el tema *Iglesia y Sociedad* en 1966, Richard Shaull expuso la tesis revolucionaria de los latino-americanos, y sus posiciones fueron ilustradas por los pastores latino-americanos Hiber Conteris (Uruguay), Mauricio López (Argentina), Gonzalo Cárdenas (Colombia), Emilio Castro (Uruguay).

En Ginebra apareció claramente que los americanos del Norte y los europeos, pensaban en términos de desarrollo y proponían una evolución progresiva, en forma de integración en el mundo occidental, como la única solución para los países subdesarrollados. Pensaban también en términos de ayuda internacional y no dudaban del Estado dicho democrático, reduciendo el deber político a la participación responsable en las instituciones democráticas liberales. Pero los latino-americanos y Shaull, presentaron una concepción revolucionaria radicalmente opuesta a aquélla, que termi-

(31) Cf. Julio de Santa Ana, «Problemas de la reflexión teológica de las Iglesias evangélicas en América Latina», en *Testimonium*, Montevideo, t. XII, n.º 3, 1968, p. 81-104.

(32) Cf. *América hoy. Acción de Dios y responsabilidad del hombre*, ISAL, Montevideo, 1966.

naba por coincidir en gran parte con las concepciones de ciertos cristianos de los países comunistas. La asamblea se dividió así en «tecnólogos y revolucionarios» (33).

Las relaciones aprobadas por la Conferencia de Ginebra presentan los hechos que conocemos ya, pero en un contexto que nace de la ideología del desarrollo, aunque dejando la puerta abierta a su superación.

La relación de la primera sección, *Desarrollo económico dentro de una perspectiva mundial*, expone la realidad del intercambio entre los países desarrollados y subdesarrollados, en términos de «desigualdades» y de «distorsiones», evitando los temas de imperalismo, colonialismo o liberación (34).

La relación de la segunda sección, *La naturaleza y la función del Estado en una edad revolucionaria*, se muestra mucho más explícita. Si los católicos han evitado hasta aquí abordar directamente el hecho político, los protestantes lo afrontan directamente. La Conferencia de Ginebra reivindica la necesidad de un nacionalismo y de un Estado fuerte para lograr este nacionalismo constructivo de la nación, que se le distingue de las deformaciones fascistas (35). Inmediatamente la segunda relación completa, de manera mucho más positiva que la *Populorum Progressio*, el caso en que una insurrección violenta puede revelarse necesaria dentro de un proceso de transformación social (36). En su conclusión, la relación augura un estudio más profundo de la «manera como ciertos conceptos tradicionales —nacionalismo, democracia liberal, socialismo, sistema de partidos políticos, etc.— son reinterpretados en las naciones subdesarrolladas» (37). Es reconocer que las concepciones

(33) Cf. Charles C. West, «Technologues et révolutionnaires», en *Une théologie de la révolution?*, Ginebra, Labor et Fides, 1968, p. 76-118; H. E. Tödt, «Technische oder soziale Revolution - eine theologische Alternative?», en T. Rendtorff · H. E. Tödt, *Theologie der Revolution*, Francfort, Suhrkamp, 1969, p. 76-98; P. Basoche, «Eglise et Société, Ginebra, julio 1966», en *Irénikon*, t. XL, 1967, n.º 1, p. 15-29; o también en la Relación oficial de la Conferencia, ed. ingl., p. 13-27.

(34) Cf. *World Conference on Church and Society. Official Report*, Ginebra, 1967, p. 80-86.

(35) O. c., p. 106-108.

(36) O. c., p. 115 s.

(37) O. c., p. 119.

que predominan en Occidente en torno al desarrollo de los pueblos no son aceptadas en los países subdesarrollados y que este rechazo pudiera ser legítimo.

La apertura hacia la perspectiva revolucionaria surge claramente del Mensaje de la Conferencia. Citamos este pasaje (n. 6):

«Como cristianos estamos encargados de trabajar por la transformación de la sociedad. En el pasado lo hemos hecho generalmente mediante esfuerzos pacíficos con vistas a la renovación social, trabajando en y por las instituciones establecidas y siguiendo sus reglamentos. Hoy un número significativo de quienes se consagran al servicio de Cristo y de su prójimo, asume una posición más radical o revolucionaria. No niegan el valor de la tradición, ni el del orden social, pero se lanzan a la búsqueda de una nueva estrategia, a fin de poder llevar a cabo las reformas de base en la sociedad, sin excesiva tardanza. Es posible que la tensión entre estas dos posiciones llegue a desempeñar un papel importante dentro de la comunidad cristiana en un próximo futuro. En este momento nos importa reconocer que esta posición radical tiene un fundamento sólido en la tradición cristiana y se le debería conceder de derecho un lugar en la vida de la Iglesia y en las discusiones en curso sobre la responsabilidad social» (38).

Más adelante añade el Mensaje (n. 8): «El mundo dinámico en que vivimos pide nuevas experiencias de organización social y nuevas estructuras. En ciertos casos estas nuevas formas pueden aparecer antes en las naciones en vías de desarrollo, allí donde el impacto de los cambios sociales es más rudo». Equivale a insinuar que las revoluciones que se preparan en los países subdesarrollados podrían mostrar el camino de formas nuevas en la sociedad del mañana para el mundo entero.

(38) O. c., p. 49. Según J. Bopp, la cuestión de la revolución se ha convertido, a partir de la Conferencia de Ginebra, en el problema central de la ética cristiana. Cf. Jörg Bopp, *Populorum Progressio. Aufbruch der Kirche?*, Kohlhammer, Stuttgart, 1968, p. 75. El autor hace un paralelo entre la encíclica *Populorum Progressio* y las relaciones de Ginebra, y concluye que la posición de Ginebra está mucho más cerca de la realidad que la de la encíclica, lo que, sin duda, puede explicarse por el hecho de que las relaciones de Ginebra no debían tener el mismo valor jurídico que la encíclica.

En todos estos textos, y en la atmósfera de conjunto de la Conferencia de Ginebra, se escucha el eco de la convicción que tienen los latino-americanos de ser portadores de un mensaje revolucionario para la cristiandad entera. Se observa también con mucha evidencia la convicción de que la situación constituye un caso nuevo, que no puede ser resuelto recurriendo a los principios tradicionales. Hay un problema político nuevo que debe ser reconocido en su especificidad.

R. Shaull se ha erigido en heraldo y propagandista de este problema nuevo desde hace más de quince años en innumerables conferencias y escritos de circunstancias (39). Lo planteó en Ginebra y continúa incansablemente presentándolo como el punto de intersección entre el mundo latino-americano y el mundo de los Estados Unidos. Lo que Shaull afirma es que los cambios sociales indispensables son imposibles por las vías clásicas. Las estructuras actuales son enteramente cerradas: no ofrecen ninguna entrada por donde se las pudiera reformar. Puesto que es imposible reformarlas, es preciso una estrategia que permita destruir el sistema irreformable. El hecho fundamental según Shaull es que son

(39) Ya en 1953, R. Shaull había publicado en São Paulo *O Cristianismo e a Revolução social*. Citamos en seguida *Encounter with Revolution*, New York, 1963; *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, publicado con un ensayo de Carl Oglesby con el título de *Containment and Change*, New York, 1967; también la exposición hecha para la preparación de la Conferencia de Ginebra y publicada en diversos lugares, porque es un verdadero manifiesto, *Revolutionary Change in Theological Perspective* (publicado en los volúmenes de estudio para la Conferencia por Labor et Fides, 1966); su intervención en la asamblea de Ginebra «El desafío de la revolución a la Iglesia y a la teología», publicada en *Christianisme social*, enero-febrero 1967; «Iglesia y revolución: vistas opuestas», en *Une théologie de la révolution?*, Ginebra, Labor et Fides, 1968, p. 41-75 (traducido de *Zur Theologie der Revolution*, aparecido en *Evangelische Theologie*, diciembre 1967); *Christian Faith as Scandal in a Technocratic World*, publicado en el volumen colectivo ed. por M. E. Marty y D. Peerman, *Theology and Revolution*, New York MacMillan, 1969, traducido al alemán en *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Munich-Mayence, 1969, p. 29-40; «Nicolau Berdiaev: perspectiva cristã da revolução social», en *Paz e Terra*, n.º 1, julio 1966, p. 180-194; «O novo espírito revolucionário da América Latina», en *Paz e Terra*, n.º 4, 1967, p. 103-119; varias contribuciones han sido publicadas en portugués por Vozes, Petrópolis, 1966, con el título *As transformações profundas à luz de uma Teologia Evangélica*.

imposibles las reformas. La sociedad actual está concebida precisamente con miras a impedir las. He aquí por qué es necesario hablar el lenguaje de la revolución.

Quizá la posibilidad de una teología de la revolución surgió por primera vez en una asamblea oficial con motivo de un encuentro mundial de cristianos para la paz, reunido por segunda vez en Praga del 28 de junio al 3 de julio de 1964 (40). El tema se impuso rápidamente.

A continuación de Ginebra, la conferencia cristiana para la Paz promovió en Sofía del 18 al 22 de octubre de 1966 un encuentro teológico que esbozó en embrión la teología de la revolución (41).

En vísperas de Uppsala, el Consejo Ecuménico de las Iglesias reunió del 17 al 22 de marzo de 1968 en el monasterio de San Sergio, en Zagorsk, junto a Moscú, una consulta teológica sobre el tema de la revolución (42). Poco después se reunía en Praga la tercera Asamblea del encuentro mundial de los cristianos para la paz, del 21 de marzo al 5 de abril. De nuevo se abordó allí el tema de la revolución de los subdesarrollados (43).

En estas condiciones se reunió en julio de 1968 en Uppsala la Asamblea general del Consejo ecuménico de las Iglesias (44). No es de admirar que en los documentos preparatorios, el problema de la revolución fuera tratado explícitamente, a propósito del desarrollo de los países subdesarrollados (45).

De manera general, puede decirse que las relaciones de Uppsala vuelven a hacer suyas las conclusiones del encuentro de Ginebra. Si se tienen en cuenta las reacciones excesivamente vivas que la

(40) Cf. *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, p. 290 s.

(41) *Ibid.*, p. 297-301.

(42) *Ibid.*, p. 301-312.

(43) Cf. *Seek Peace and pursue it — Save man — Peace is possible, Documents of the Third All-Christian Peace Assembly*, Praga, 1968. Ver, sobre todo, los discursos de M. M. Thomas (p. 37-43) y de Julio de Santa Ana (p. 44-54), así como el Memorandum de J. L. Hromádka, *Save Man. Peace is possible*, Praga, 1968.

(44) Ver introducción y textos en A. Wenger, *Upsal, le défi du siècle aux églises*, París, Centurion, 1968.

(45) Cf. *Drafts for sections prepared for the Fourth Assembly of the World Council of the Churches*, Ginebra, 1968.

Conferencia de Ginebra había suscitado (46), puede este hecho ser considerado interesante ya que el Consejo Ecuménico de las Iglesias gozó de un eco considerable en el mundo cristiano. Se puede decir, pues, que la perspectiva revolucionaria entró en las Iglesias.

Las relaciones de Uppsala son, en lo que concierne a nuestro tema, muy paralelas con las de Medellín, con un poco más de claridad por lo que toca al aspecto nacional de la revolución, y un poco menos cuanto al aspecto internacional.

Se trata ya de la revolución en la relación sobre la misión. A propósito de las *ocasiones para la misión*, la relación examina *algunas situaciones prioritarias para la misión en la hora actual*. Se citan en segundo lugar *los movimientos revolucionarios*.

«La aspiración a una sociedad justa provoca revoluciones en el mundo entero. Como muchos cristianos están profundamente arraigados en el *statu quo* tienen tendencia ante todo a preocuparse del mantenimiento de la ley y del orden. Cuando el mantenimiento del orden es obstáculo para un orden justo, algunos tomarán la decisión de recurrir a la acción revolucionaria contra una tal injusticia, y combatirán por una sociedad justa sin la cual la humanidad nueva no puede realizarse plenamente. Incumbe a la comunidad cristiana decidir si puede reconocer la rectitud de su decisión y concederle su apoyo».

La relación sobre el desarrollo económico y social precisa a propósito de *La dinámica del desarrollo*:

«Un desarrollo mundial efectivo exige que las transformaciones estructurales radicales se operen a nivel de los países en vías de desarrollo, al de los países industrializados y, en fin, al del sistema económico internacional».

Se insiste particularmente sobre *Las condiciones políticas del desarrollo*:

«Para crear las condiciones indispensables al desarrollo, los países en vías de desarrollo deberán rehacer sus estructuras políticas de manera que puedan movilizar las masas populares y hacerlas participar en la vida política y económica, de forma también que utilicen eficazmente toda la ayuda... La edificación de estructuras

(46) Se encontrará una buena síntesis de las críticas en Trutz Rendtorff - Heinz Eduard Tödt, *Theologie der Revolution, Analysen und Materialien*, Francfort, Suhrkamp, 1969.

políticas favorables al desarrollo de la nación implica cambios revolucionarios en las estructuras sociales. Sin embargo, la revolución no debe identificarse con la violencia. En los países en que los grupos dirigentes tienen una actitud opresiva o indiferente a las aspiraciones del pueblo, cuando, sostenidos con frecuencia por intereses extranjeros, tratan de resistir a todos los cambios recurriendo a medidas coercitivas o violentas —comprendiendo que el «respeto de la ley» y el «mantenimiento del orden» pueden ser también una forma de violencia—, los cambios revolucionarios pueden verse obligados a adoptar una forma violenta. Moralmente, tales cambios son ambiguos. Las Iglesias deben aportar una contribución especial a la extensión de estrategias eficaces no violentas de revolución y de transformación social. Sin embargo, estamos llamados a participar de manera creadora en la edificación de instituciones políticas, destinadas a lograr aquellos cambios sociales, trágicamente necesarios» (n. 15).

«En ciertos países, del hecho de un analfabetismo ampliamente difundido, de una ausencia de conciencia social suficiente o de la resistencia de la opinión al cambio que oponen las estructuras institucionales, nace que las decisiones deben ser tomadas por un grupo centralizado, relativamente restringido, antes de que una estructura plenamente democrática pueda entrar en acción. Difícilmente podría justificar una tal estrategia sino a título de etapa transitoria y sólo en la medida en que demostrara su capacidad para promover el desarrollo y para acrecentar la participación general» (n. 16).

«...Los países industrializados deben guardarse de explotar o dominar mediante sus estructuras políticas, los sistemas económicos de los países más pobres y por tanto más débiles. En términos positivos esto significa que los países industrializados deben organizar su política de ayuda y de cambios comerciales sin convertirlos en instrumentos al servicio de sus intereses políticos, ideológicos y militares, cuidadosamente concebidos. De hecho, es necesario favorecer un clima político que permita la adopción de políticas de desarrollo trascendiendo los intereses puramente ideológicos y políticos. El abandono del bloqueo de Cuba podría ser un ejemplo del cambio de actitud que nosotros preconizamos» (n. 17).

La relación sobre *La justicia y la paz* vuelve sobre los mismos temas a propósito de la *Justicia económica y el orden mundial*:

«...Algunos cristianos se apartarán de aquellos que, desesperando de suprimir o reducir la injusticia por medios pacíficos, se verán constreñidos, en última instancia, a recurrir a la violencia. En tales circunstancias, tanto la acción violenta así como la inacción pasiva se exponen al juicio de Dios. Ya que el recurso a la violencia corre el riesgo de alterar el orden y la justicia, se debería conceder una atención particular a las estrategias no violentas, interesadas en alcanzar los cambios necesarios» (30).

«Es innegable que un gran número de países industrializados deben su prosperidad económica a la utilización de los recursos y del trabajo de los países en vías de desarrollo» (n. 31).

«El nacionalismo en el interior de las naciones ha sido con frecuencia una fuerza unificadora, constructiva, que reunía a las gentes en una más vasta comunidad y les daba una identidad común y un mismo centro de fidelidad. Entre los Estados nuevamente independientes, en particular, continúa jugando este papel esencial» (n. 34).

Finalmente, la última relación *Hacia nuevos estilos de vida*, vuelve sobre el mismo tema:

«Allí donde fracasaron los demás medios, optaron algunos por protestar contra la injusticia social mediante el boicot económico o por una destrucción selectiva de la propiedad. En situaciones extremas, ciertos grupos de cristianos corrieron el riesgo y asumieron la responsabilidad de hacer correr la sangre: (ejemplos: resistencia contra Hitler, revolución cubana contra el régimen de Batista). Quienes los condenan no deben olvidar que la muerte es inherente a esta clase de regímenes y que muchas destrucciones constantes de vidas humanas son provocadas inconsideradamente por ciertas estructuras de la sociedad contemporánea, así como las condiciones inhumanas del trabajo, por ejemplo» (n. 17).

Nos hemos extendido con alguna amplitud sobre estos textos. Descubrimos en ellos muy claramente las preocupaciones latinoamericanas. Porque no hay ningún otro continente al cual se apliquen tan exactamente los análisis. Y hemos copiado estas citas, porque si no aparecieran textualmente como emanadas del Consejo Ecuménico de las Iglesias, es probable que los conservadores latinoamericanos las atribuyeran a algún autor marxista, probablemente castrista.

Resumiremos esta exposición sobre el subdesarrollo haciendo resaltar hasta qué grado la perspectiva revolucionaria ha penetrado entre los cristianos. En el término de los años 60, se ha planteado el problema de la acción. Se sabe que existen técnicos y planes para el desarrollo, que se cuenta con recursos y la forma de aplicarlos. Lo que falta es el querer. En 1960, el problema del desarrollo parecía ser cuestión de saber. Ahora es cuestión de querer. Es, por lo menos, el punto en que nos encontramos en la evolución de esta realidad (47).

LOS HECHOS REVOLUCIONARIOS EN EL MUNDO

Muchas personas establecen un lazo de unión entre la lucha de los pueblos subdesarrollados por la conquista del desarrollo y, como dicen los documentos de Medellín, por su liberación y otras manifestaciones de oposición a la sociedad dominante del mundo occidental. Destacaremos nosotros tres acontecimientos de grande actualidad que involucran la problemática de 1970: la guerra del Vietnam, la rebelión de los negros y la revuelta de los estudiantes. Algunos creen que todos estos fenómenos y otros más no son sino episodios de una revolución mundial única. Otros creen que es necesario mirar los hechos como si fueran unidades independientes. En todo caso, aunque no fuera más que por la simultaneidad y por las interferencias que las comunicaciones de hoy establecen entre todos los países, es claro que existen puntos de contacto entre todos estos movimientos de oposición. Aun no mereciendo todos ellos el nombre de revolución y aunque no deban desembocar en revoluciones reales, entran en un cierto modo en la perspectiva revolucionaria del siglo xx. No faltan cristianos que los miran así.

(47) Cuanto a los hechos materiales del subdesarrollo tal como los ve el Consejo Ecuaménico de las Iglesias, se hallará una buena exposición en R. Dickinson, *La règle et le niveau*, Ginebra, 1968, p. 11-47.

El Vietnam

La guerra de intervención de los Estados Unidos en el Vietnam dura desde 1961, si bien fuera a partir de 1965 que los Estados Unidos enviaron allí fuertes contingentes humanos que llegaron a pasar del medio millón.

Según la versión oficial, la intervención se justifica jurídicamente por la llamada del pueblo del Vietnam y el respeto a los tratados. Oficialmente, para los Estados Unidos, el Frente de Liberación Nacional es un ejército extranjero, un ejército de invasión del Vietnam del Norte. Los americanos toman, pues, parte en una guerra defensiva para sostener la independencia de un país débil.

A estas razones jurídicas se añaden los motivos morales. Se supone que el Vietcong está dirigido por Hanoi y que Hanoi está dirigido a su vez por Pekín. La guerra del Vietnam es, pues, una operación para contener la amenaza comunista china. Se trata de impedir que la China invada el Asia del Sudeste toda entera. Porque, si los americanos se retiraran del Vietnam, dejarían las manos libres a los comunistas. El Vietnam sería entregado a la China y la China podría invadir el Sur del Asia, comprendidas las Indias. La guerra del Vietnam salva al mundo de la conquista por la China comunista. Los mismos argumentos han servido para justificar los bombardeos del Vietnam del Norte.

No haremos aquí un estudio crítico de esta concepción. Pero es preciso que constatemus que en 1968, antes de la campaña electoral, el Presidente Lyndon Johnson decidió poner fin a los bombardeos. Parece, pues, que las razones morales y jurídicas hubieran dejado de ser imperativas. Desde 1968, igualmente, el presidente R. Nixon intenta la retirada unilateral de las tropas americanas del Vietnam. Entonces dijérase incluso que han cesado de tener valor las razones morales. En esta circunstancia comenzamos ya a preguntarnos si verdaderamente habrán existido alguna vez o bien si no habrán servido para encubrir otros designios.

De todas las maneras, de 1965 a 1969 el número de ciudadanos americanos que consideraron la intervención en el Vietnam como un error pasa del 25 al 60 % (48).

(48) Véase la comparación hecha entre los Gallup de 1965 a 1969, en la revista *Newsweek* del 13 de octubre de 1969, p. 35.

Es innegable que este cambio se debe a la oposición a divulgar los temas de la Nueva Izquierda y, en parte, a la participación de numerosos cristianos, protestantes sobre todo, pero también católicos, en las manifestaciones contra la guerra de intervención (49).

La primera fase del debate sobre el Vietnam alcanzó su punto culminante en abril de 1965, cuando 2.500 eclesiásticos firmaron una carta abierta para pedir un alto el fuego y negociaciones. Poco después el Presidente declaró que estaba dispuesto a entablar negociaciones incondicionales. Sucedió después el período confuso precedente a la apertura de las negociaciones.

Se reinició el movimiento de protesta en enero de 1967 con un nuevo manifiesto denunciando la inmoralidad de la guerra. En abril de 1967, Martin Luther King se adhirió al movimiento contra la guerra, que se intensificó progresivamente desde entonces.

Este movimiento alcanzó su punto álgido en verano y otoño de 1968, en el transcurso de las campañas de los senadores Robert Kennedy y Eugene Mac Carthy. Tuvo un nuevo reflorecimiento en otoño de 1969 con las manifestaciones de los 15 (15 de octubre y 15 de noviembre).

Las razones reales y ocultas de la guerra empiezan a dibujarse más claramente. La oposición las denuncia (50). En primer lugar, los intereses americanos en el Vietnam no son de ningún modo despreciables. En segundo lugar, la guerra del Vietnam es el medio por el cual se ha afirmado y sólidamente implantado en los Estados Unidos el «complejo militar-económico», denunciado cada vez más fuertemente a partir de 1967. En fin, se trata de impedir que se forme en Asia y en el Pacífico un complejo económico, centrado en la China y englobando al Japón. El anticomunismo sirve para justificar la supremacía americana total en el Pacífico, y para ponerla al abrigo de todo rival posible. Se trata, pues, de una guerra de supremacía colonial de tipo clásico.

(49) Sobre la conciencia cristiana frente al problema del Vietnam, cf. *The Vietnam war. Christian perspectives*, ed. por M. P. Hamilton, Grand Rapids, Eerdmans, 1967; McAfee Brown, R. Herschel, etc., *Vietnam: crisis of conscience*, Londres, Burns and Oates 1967, P. Steinfels, «La conscience chrétienne et la guerre du Vietnam», en *Concilium*, n.º 29, 1967, p. 56-64. Sobre la guerra del Vietnam, en sí misma, nos hemos dirigido a Gabriel Bonnet, *La guerre révolutionnaire du Vietnam*, París, Payot, 1969, y Bernard Fall, *Les deux Vietnam*, París, Payot, 1967.

(50) Cf. C. Oglesby y R. Shaull, *Containment and Change*, New York, 1967.

Correlativamente se observa que la guerra del Vietnam contra los Americanos es una guerra revolucionaria de independencia. Sin duda, un movimiento comunista la dirige, al menos hasta un cierto punto, difícil de precisar. Pero esto no le impide ser una guerra de independencia. No es una guerra de expansión comunista. No se le puede comparar con las intervenciones soviéticas en Hungría en 1956 y en Checoslovaquia en 1968.

Es verdad que los marxistas han hecho del Vietnam el símbolo de la revolución mundial contra el imperialismo capitalista. En América Latina, principalmente fue en 1967 cuando Cuba lanzó el manifiesto de Che Guevara, que vino a ser el programa oficial del OLAS: «Crear dos, tres... numerosos Vietnam, tal es la consigna». El Vietnam vino a ser de esta forma un símbolo para las guerrillas latino-americanas. Se trata, por lo demás, de un Vietnam reinterpretado, y se sabe muy bien que ni Moscú ni Pekín concuerdan con esta interpretación. Volveremos sobre esto más adelante.

Pero los marxistas no son los únicos en ver en el Vietnam un símbolo y sin duda un elemento de la revolución de los países dominados contra el neo-colonialismo. Tenemos a los latino-americanos que establecen comparaciones con la intervención americana en Guatemala en 1954 y en la República Dominicana en 1965 (51).

La guerra del Vietnam se sitúa, pues, como un eslabón de continuidad con las demás guerras de independencia, de las cuales las últimas fueron, entre otras, la primera guerra del Vietnam contra Francia, de 1946 a 1954, la guerra de Argelia, las guerras de partisanos en las colonias portuguesas. Pero añade un elemento nuevo, porque se enfrenta no con las antiguas potencias coloniales, sino con el nuevo sistema de dominio y el nuevo imperialismo.

La Conferencia de Ginebra en 1966 no quiso soslayar el problema del Vietnam. No sólo insistió para que se llegara al término de las hostilidades, lo cual no califica en ningún modo la guerra, sino que exhortó a las Iglesias a criticar continuamente el acierto

(51) Además del *L'empire américain* de Cl. Julien, véase Jeer Brady Tyson, «As origins e as causas de política latino-americana dos Estados Unidos», en *Paz e Terra*, n.º 4, p. 67-91.

y la justicia de la política de los beligerantes en el Vietnam». Además, condenó los bombardeos de ciudades y objetivos civiles (52).

En conjunto, no obstante, las Iglesias, representadas por sus instituciones o por sus jefes, no fueron muy explícitas en torno al Vietnam. Siguen la evolución de la opinión pública americana y occidental, cuando no la preceden (53).

Los Negros y la lucha por los derechos civiles

El problema racial en los Estados Unidos representa la más espectacular de las tensiones internas del mundo occidental. En sí, pudiera creerse que se tratara de un problema regional y de alcance muy limitado. Poco a poco, sin embargo, la discriminación racial se ha convertido en símbolo del exclusivismo y de la dominación de la clase dirigente, y la lucha de los Negros por el reconocimiento de sus derechos ha llegado a ser el símbolo y el centro de convergencia de la lucha de todas las minorías y de todos los pobres y marginados a causa de la nueva sociedad capitalista. Los mismos Negros americanos están en trance de madurar en una conciencia revolucionaria, bien que sus objetivos positivos no se presenten muy determinados.

Hasta 1954, la lucha de los Negros fue más o menos ilegal y minoritaria. Las ideas cristianas jugaban un cierto papel de importancia en el sentido de que desenmascaraban una cierta mala conciencia de los Blancos en la práctica de la discriminación racial. Estas ideas no eran eficaces por sí mismas, pero iban a fructificar cuando las circunstancias favorables se presentaran. Esto sucede al terminar la guerra. Los Negros habían alcanzado en la guerra importancia social, y eran una minoría apreciable, constituyendo el 11 % de la población de los Estados Unidos (54).

(52) Cf. *World Conference on Church and Society*, p. 131.

(53) No nos causará sorpresa que el movimiento cristiano para la paz, reunido en Praga en 1968, haya pedido la retirada de las tropas americanas, según la resolución del Comité teológico reunido en Sofía en 1966 (*Seek peace and pursue it*, p. 89 s. y 90-92).

(54) Cf. Charles S. McCoy, «The Churches and Protest Movements for Racial Justice», en *Religion and Social Conflict*, New York, 1964, p. 37-43.

La lucha cambió de sentido en 1954 con la decisión de la Corte suprema que puso fin a la segregación escolar. En Little Rock, Arkansas y en Oxford, Mississippi, las tropas federales hubieron de intervenir para que los alumnos negros frecuentaran las escuelas. Gracias a una lucha perseverante, fueron votadas tres leyes sobre el disfrute de los derechos civiles en 1957, 1960, 1964.

La primera fase de la lucha fue no-violenta. El 1.º de diciembre de 1955 en Montgomery, Alabama, los negros iniciaron el boicot a los transportes públicos para protestar contra la discriminación que en ellos se practicaba. La protesta duró más de un año, hasta amenazar de quiebra a la Compañía. Finalmente la Corte suprema declaró inconstitucional esta forma de discriminación (13-11-1956). Fue en el curso de esta lucha cuando se reveló un joven ministro baptista, Martín Luther King, que encabezó desde entonces el movimiento no-violento por los derechos cívicos (55).

El 1.º de febrero de 1960 comienza en Greensboro, Carolina del Norte, el movimiento *sit-in*, que consiste en instalarse pacíficamente en todos los lugares prohibidos a los Negros: parques, piscinas, teatros, restaurantes, iglesias, transportes, museos, empleos, etc. El movimiento se extendió rápidamente en el curso de 1960 y 1961, teniendo como centro Atlanta (56).

En 1961, comienzan las grandes marchas por la libertad sobre Washington, que hicieron de M. L. King un símbolo nacional y mundial (57). Después de la muerte de Luther King, el movimiento es encabezado por el pastor Abernathy. Trata de integrar las otras minorías americanas, principalmente los mejicanos.

Sin embargo, la muerte de Martín Luther King el 6 de abril de 1968, si es verdad que le mereció a él la consagración del mártir, significó para los jóvenes Negros el final de una época.

(55) Cf. Charles S. McCoy, o. c., p. 44 s.; las obras de Martín Luther King Jr. *Stride toward Freedom*, New York 1958; *Strength to Love*, New York, 1963; Philippe Pialoux, *Les «Panthères noires»*, en *Frères du Monde*, n.º 58, 1969, p. 97-106; sobre su espíritu, cf. James W. Vander Zanden, «The non-violent resistance movement against segregation, en *Studies in Social Movements*, p. 53-62.

(56) Cf. Charles S. McCoy, o. c., p. 45-47.

(57) *Ibid.*, p. 47 s.

En 1965 surgió ya el nuevo movimiento de jóvenes Negros, el Black Power. Para comprenderlo, es preciso tener en cuenta dos hechos. Ante todo, las conquistas anteriores dieron a los jóvenes Negros más conciencia de sí mismos, más audacia y una voluntad más fuerte de reivindicación. Los jóvenes no son educados ya en una resignación pasiva. Entre tanto, se lleva a efecto la gran emigración de Negros de los Estados del Sur y de las campañas hacia las grandes ciudades industriales del Norte, del Este y de California. Los Negros forman, en consecuencia, enormes ghettos en las grandes ciudades. Al mismo tiempo, las familias acomodadas de raza blanca desean vivir cada vez más fuera de las grandes ciudades, mientras que el problema del urbanismo sigue sin solución. Las grandes ciudades americanas se convierten en focos de malestar y de rebelión.

Se produce así una nueva forma de segregación, más inalcanzable, pero más radical que la precedente. Los Negros se amontonan en los viejos barrios de las ciudades, en condiciones frecuentemente inhumanas. En estas condiciones estallan las explosiones del Poder Negro (58). Del 11 al 15 de agosto de 1965 el barrio Watts en Los Angeles es entregado al incendio y al pillaje. Después le toca la vez a Cleveland, de Cincinnati, a otras ciudades y, sobre todo, a Detroit en 1967.

Los líderes del Black Power, H. Rap Brown, Stokeley Carmichael, no persiguen ya la no-violencia evangélica o el apoyo de las Iglesias. Predican la acción violenta. Carecen ya de miedo al Blanco. Proclaman el mensaje de la Negritud, afirman sus orígenes africanos. Algunos llegan a predicar el separatismo. Descubren el mundo y tratan más o menos de solidarizarse con todas las luchas de todos los proletarios. Algunos de entre ellos encuentran refugio en Cuba (59).

No es necesario exagerar la influencia del Black Power sobre la población negra de los Estados Unidos. Pero es, sin embargo,

(58) Cf. G. d'Haucourt, «La désillusion des noirs américains», en *Economie et Humanisme*, n.º 180, marzo-abril 1968, p. 74-86; J. Jamney y J. F. Rasmann, «Violence et messianisme chez les noirs américains», en *Concilium*, n.º 39, 1968, p. 115-122.

(59) Cf. Claude M. Lightfoot, *Ghetto rebellion to Black liberation*, Intern. Publ. Co., 1968.

un síntoma, y ha servido como revelador. Porque la sociedad americana está en trance de descubrir «la otra América», el anverso de su prosperidad, la pobreza en la sociedad de la abundancia. Trata de comprender cómo la abundancia oculta la pobreza. Después de una era de optimismo, la sociedad occidental se pregunta de nuevo sobre el valor de sus principios (60).

Es por lo que la lucha de los Negros se ha hecho simbólica para el Movimiento de la Nueva Izquierda americana, para el movimiento de oposición de los intelectuales y de la juventud.

La revuelta de los jóvenes

En 1967 hace claramente acto de presencia en los Estados Unidos la revolución de los jóvenes y su voluntad de romper con la sociedad establecida. Al principio, el sentido de las manifestaciones es todavía incierto. La revolución va ligada a las protestas contra la guerra del Vietnam (lucha contra el servicio militar, cartillas militares quemadas, desertiones, manifestaciones contra las fábricas de napalm, etc.), a las campañas por los derechos civiles de los Negros y de las minorías, a la denuncia de la pobreza. No se distingue muy claramente de las campañas de la oposición que se llevan a cabo en el partido demócrata contra el presidente Johnson, que culminarán en el anuncio de la retirada de este último el 30 de marzo de 1968.

Sucedieron después las grandes contestaciones universitarias de 1968, con la ocupación de los campus. La revolución se instala en las grandes universidades, sobre todo Berkeley, Columbia, Harvard, Stanford, para extenderse a continuación, alcanzando las High Schools; se trata ahora de poner en tela de juicio a la Universidad misma y al papel que desempeña en la sociedad. En el fondo es la sociedad y sus valores los que son puestos en tela de juicio.

(60) Cf. Michael Harrington, *The Other America. Poverty in the United States*, 1963; Oscar Ornati, *Poverty amid affluence*, New York, 1966. Ver G. d'Haucourt, «L'inquête Amériquen», en *Economie et Humanisme*, n.º 188, julio-agosto 1968, p. 12-25. Ver la bibliografía de H. Puel en *Economie et Humanisme*, n.º 180, marzo-abril 1968, p. 87-92. Sobre el mismo tema, véase también el n.º especial, n.º 174 de *Economie et Humanisme*, consagrado a «Pauvres et pauvreté dans les sociétés riches» (mayo-junio 1967).

1969 asiste al repliegue del movimiento universitario y a la explosión del movimiento de contestación *hippy*. Los sociólogos se inclinan sobre el fenómeno y buscan una explicación. Se logra un paréntesis entre la nueva generación, la primera que fuera educada en la sociedad de la abundancia, y la herencia de las generaciones anteriores. ¿Cuál es el alcance de esta revolución? ¿Se trata de un episodio sin porvenir? ¿O bien se trata del comienzo del fin de la civilización capitalista?

En América Latina y en los países en vías de desarrollo en general, el movimiento estudiantil está estrechamente mezclado con el movimiento por el desarrollo y la revolución. No constituye apenas un fenómeno específico, salvo en algunos sectores notablemente marginales. El movimiento estudiantil evoluciona siguiendo las peripecias de la política nacional (61).

El movimiento estudiantil latino-americano ha podido ganar la delantera en un cierto modo e incluso influir sobre las revoluciones estudiantiles de los países industrializados, mostrando el camino de la protesta. Pero no la orienta. En este momento, las dos juventudes no concuerdan sino de manera secundaria en algunas universidades europeas, en París, sobre todo, que es, todavía hoy, como el foco de las revoluciones intelectuales. En alguna forma los movimientos estudiantiles en los Estados Unidos y en la Europa occidental proceden de América Latina.

De igual manera, los movimientos estudiantiles de la Europa oriental, principalmente el movimiento que apoya la liberación de Checoslovaquia en 1968, son independientes de la sociedad occidental. Los problemas son totalmente diferentes (62).

En Europa occidental la revolución estudiantil estalla en 1967 en Alemania. Se trata más que nada de un movimiento intelectual, cuyos jefes, como el estudiante berlinés Rudi Dutschke, afirman oficialmente su dependencia de los marxistas heterodoxos, como H. Marcuse.

(61) Véase la revista *Vispera* de Montevideo. Cf. S. Chiroque, «Movimiento estudiantil latino-americano: ambivalencia continua», en *Voices*, sept. 1968, p. 779-790.

(62) Cf. André Martin, «La révolte des jeunes en Pologne», en *Etudes*, t. 329, 1968, p. 60-79.

La juventud se apoya en la contestación de la sociedad capitalista y de sus valores sobre la base de un renacimiento del marxismo partiendo de los heterodoxos y en los diversos movimientos de liberación que se dan en el mundo contemporáneo. Más que de una solidaridad efectiva, se trata, por lo demás, de una búsqueda de símbolos concretos y de causas que defender.

Este movimiento tuvo una amplitud del todo inesperada en París en mayo de 1968. Nos preguntamos todavía por qué el efecto provocado en Francia sobrepasó en este punto las consecuencias que el movimiento tuvo en las demás naciones europeas. El movimiento de mayo de 1968 no estaba ciertamente en condiciones de llevar a feliz término una revolución. No era verdaderamente portador de una revolución. Un conjunto extraño de circunstancias quiso que el régimen apareciera amenazado un instante. Bastó esto para provocar el pánico de los bien-pensantes y de las generaciones de edad.

Se ha escrito mucho sobre la fallida revolución de 1968; tanto como se había hablado en mayo (63). Bástenos resumir las consideraciones que nos parecen más fundadas en la objetividad de los hechos.

Es muy poco ver en esto un sicodrama, la revelación de lo inestable de toda sociedad, la aparición de un caos que recuerda a una burguesía demasiado optimista, que el equilibrio social es una construcción demasiado frágil (64). Esta explicación se resiente demasiado de la teoría contra-revolucionaria de siempre. Rehúsa conceder a los acontecimientos el menor sentido positivo.

Para A. Touraine es un síntoma manifestativo de resurgimiento de la revolución. Creíase que el capitalismo había logrado integrar todas las tensiones internas y transformarlas en dinamismo y vitalidad (65). Y he aquí que aparecen nuevos fallos y nuevas contradicciones. A Touraine cree que asistimos a la aparición de una tensión nueva entre los aparatos directores de las tecnocracias y de los trabajadores intelectuales; éstos que, por estar situados más

(63) Bástenos remitir a los comentarios y a la bibliografía de M. de Certeau, *La prise de parole*, Desclée de Brouwer, París, 1968.

(64) Cf. R. Aron, *La révolution introuvable*, París, Fayard, 1968.

(65) Cf. Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, París, Seuil, 1965. En el mismo sentido, pudlérase citar toda la sociología americana, excluyendo solamente la de la New Left.

cerca del aparato, comprenden mejor los mecanismos y sienten más sus dependencias. Los estudiantes están muy próximos a aquella clase.

Se trata, pues, de la manifestación de una nueva posibilidad revolucionaria en el seno de la sociedad neo-capitalista, que responde bastante bien a las críticas de la Nueva Izquierda americana. Sin embargo, esta tensión no pudo poner en peligro a la sociedad francesa y saltar a la calle sino porque se vio reforzada por otras contradicciones, más antiguas y nunca reabsorbidas, que son lo propio de la sociedad francesa. La oposición entre la tecnocracia y los trabajadores intelectuales no pudo provocar un movimiento grave sino porque, detrás de la tecnocracia, aparecía el cuadro anticuado de un Estado irreflexivo, encarnado en la figura patriarcal del General de Gaulle, y porque la estructura arcaica de la Universidad francesa no le permitía ninguna flexibilidad. A causa de la superposición de las nuevas y viejas contradicciones hubo bloqueos y, no pudiendo estas contradicciones ser integradas a base de conversaciones y reformas, se exasperaron convirtiéndose en verdaderos explosivos. Una revolución no puede estallar sino cuando se superponen tanto las nuevas como las viejas contradicciones (66).

El movimiento de los estudiantes de París es análogo al de los estudiantes alemanes, en cuanto rechaza todos los valores de la sociedad capitalista occidental. No presenta ninguna estructura nueva. Profesa que es inútil y absurdo definir una sociedad nueva antes de haber destruido la antigua. En esto debe mucho al movimiento anarquista, del que a veces parece ser un resurgimiento (67).

Como los alemanes, los estudiantes parisinos invocan como símbolos los diversos movimientos revolucionarios del mundo. Invocan a Guevara y a las guerrillas latino-americanas, la revolución cultural china, la lucha de los Negros en América y en África del Sur.

(66) Véase la explicación de A. Touraine en *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, París, Seuil, 1968. Véase también *Esprit*, mayo 1969. Sobre el conjunto del movimiento, véase *Combats étudiants dans le monde*, Seuil, París, 1968.

(67) Cf. Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, *Le gauchisme remède à la maladie sénile du communisme*, París, Seuil, 1968.

Todo esto no constituye para la sociedad establecida un peligro inminente. En Europa el movimiento se presenta mucho más inconsciente que en los Estados Unidos. Existe, sin embargo, en la voluntad de ruptura de la juventud, un fermento capaz de interferir con la revolución mundial y de desempeñar en la misma un papel, bien difícil de prever por otra parte.

Otro hecho muy característico es la voluntad enfáticamente manifestada de romper con el comunismo ortodoxo. En Alemania como en Francia, los jóvenes subrayan que consideran al comunismo ortodoxo como un factor de inercia y de reacción. La actitud del partido comunista francés en mayo de 1968 es al efecto una ilustración edificante. El marxismo que hoy se invoca es el de los no conformistas. La elección de Che Guevara como símbolo es todo un síntoma, ya que se trata justamente del héroe que se opuso durante toda su vida y con su muerte al comunismo ortodoxo, y cuyo ejemplo proclama que el verdadero revolucionario nada tiene ya en común con el comunismo de obediencia soviética.

El problema del proletariado

Casi todos los movimientos revolucionarios del siglo XIX creyeron que el proletariado industrial sería el motor de la revolución social que esperaban. Incluso cuando contaban con la ayuda de una parte de la burguesía, con los intelectuales o con los campesinos, es raro que los obreros no hubieran recibido la misión principal de realizar la revolución.

Las razones por las cuales se creía en el proletariado revolucionario podían, por lo demás, variar mucho, así como las formas de acción que se esperaban de él.

No es necesario recordar todos los sistemas utópicos o anarquistas que atribuyeron un papel revolucionario a los obreros de la industria. Pero no podemos silenciar la tesis marxista, a causa de sus inmensas repercusiones y también porque casi todas las teorías revolucionarias actuales reclaman su paternidad, aunque frecuentemente lleguen a contradecirse entre sí de forma radical.

Karl Marx arbitró una explicación racional científica de la revolución social y su sistema ejerció una influencia tan grande que

llegó a eliminar prácticamente todos los sistemas anteriores haciendo casi imposible que se formara un sistema nuevo. A nivel de teoría era casi imposible independizarse de Marx.

Veremos más adelante la teoría marxista de la revolución. Recordamos aquí que para Marx, la misión de realizar la revolución está confiada al proletariado industrial. El proletariado es el agente revolucionario absoluto, dada su desapropiación absoluta. Será por esto la revolución del proletariado la revolución absoluta y no una revolución más entre las demás.

Importa notar que Marx no reconoció esta revolución social en ninguna de las revoluciones de su tiempo. Se dan otras explicaciones respecto de estas revoluciones parciales.

Con el fracaso de las revoluciones europeas de 1848 se dio cuenta de que el proletariado no se levantaría por una suerte de movimiento espontáneo. Le pareció incluso que el proletariado necesitaba un movimiento organizado o un partido para orientar su lucha revolucionaria, sin lo cual caería en la búsqueda inmediata de pequeñas soluciones ilusorias. Por lo demás, de cara a la evolución de Rusia, Marx se preguntó a veces, al fin de su vida, si no sería posible en Rusia una revolución con el apoyo de los campesinos. En pocas palabras, el marxismo, aparentemente monolítico, aparece en la práctica sujeto a una revisión incesante. Cuanto a la manera como el proletariado ejecutaría la revolución, Marx se guardó de dar excesivas precisiones a este respecto.

Pronto, sin embargo, ante la evolución real de los acontecimientos, iban a aparecer las primeras dudas sobre la capacidad revolucionaria de los obreros. La social-democracia alemana llegó pronto a poner su confianza en los resultados electorales y en la fuerza de sus organizaciones de clase. Vino a concebir la revolución como la prolongación de la conquista del poder, mediante los recursos de la democracia parlamentaria. Era la visión de Kautsky que podía, al menos, autorizarse con un escrito de Engels. Sabemos los resultados de estos criterios.

Por su parte, Bernstein crea el primer revisionismo, cambiando la concepción de la lucha socialista. Partiendo de la convicción de que el capitalismo es capaz de superar sus contradicciones, invita al socialismo a constatar que la revolución es imposible y a comprometerse en el camino de la reforma. Lo cual hicieron

todas las social-democracias europeas, así como la Commonwealth británica, para quienes el proletariado no es más que una clase revolucionaria.

Por el contrario, Rosa Luxembourg reivindicó en nombre del marxismo ortodoxo el reconocimiento del dinamismo revolucionario de las masas, e intentó demostrar que las contradicciones del capitalismo continuaban e irían agravándose más, como lo había previsto Marx, desembocando en la revolución.

Pero en el fondo, Lenín participaba de las ideas pesimistas de Bernstein sobre la capacidad revolucionaria de los proletarios. La clase obrera por sí misma —pensaba Lenín— llega solamente a la conciencia trade-unionista de la reivindicación de sus derechos. Por ello la clase obrera, cuyo papel continúa siendo esencial, debe ser «concientizada» mediante una doctrina revolucionaria enseñada por los intelectuales y orientada por un partido, que es una organización de revolucionarios profesionales.

Lenín pregona, por lo demás, la alianza entre los obreros y los campesinos. En el momento crítico, el debate entre *mencheviks* y *bolcheviks* puso de manifiesto la importancia relativa que los dos grupos concedían a la fuerza revolucionaria de las masas y del partido. Los *bolcheviks* hicieron con ella y llevaron a efecto la revolución, gracias al partido. Podemos, sin embargo, preguntarnos qué género de revolución hicieron. Es lo que se preguntaban ya Kautsky y Rosa Luxembourg (68).

Sobrevino inmediatamente la cuestión del proletariado europeo y del proletariado mundial. Lenín, que había lanzado la teoría del *Imperialismo, estadio supremo del capitalismo* (1917), creía que el proletariado de las colonias y de Oriente aportaría una ayuda apreciable a la lucha de los proletariados europeos. Pero creía en una revolución europea, y que la suerte de la revolución se jugaría en Europa.

No obstante, desde 1920, en el II Congreso de la Internacional Comunista, Roy se oponía a Lenín y afirmaba que todo el peso

(68) Véase esta historia en G. D. H. Cole, *A History of socialist thought. The Second International* (1889-1914), 2 vol., Londres, McMillan, 1956. Se encontrará sobre esto mismo una breve exposición en R. Vander Gucht, «Les aventures du marxisme», en *Frères du Monde*, n.º 45, 1967, p. 66-76.

de la lucha debía desplazarse hacia Oriente, que allí se jugaría la suerte del mundo y que las potencias capitalistas serían vencidas (69).

Con su idea de la revolución en un solo país, pronto impuesta como doctrina ortodoxa a todos los partidos comunistas, Stalin congeló la teoría de la revolución.

Pero la revolución china introdujo un marxismo totalmente nuevo, cuyas pretensiones mundiales no aparecen muy bien y que se presenta a veces más como una vía de desarrollo nacional. En la concepción china, el motor de la revolución son los campesinos enrolados en el Ejército popular.

Con la experiencia de Cuba, el papel del Ejército revolucionario aumenta más y más, mientras que los campesinos son llamados a desempeñar un papel más secundario. Cuanto al proletariado urbano, fácilmente se le considera como no revolucionario.

La ortodoxia marxista mantiene que la revolución social es el efecto de las contradicciones del capitalismo y del dinamismo revolucionario del proletariado. Pero estas expresiones tienden a ser expresiones míticas en la medida en que se revela necesario emprender la búsqueda de nuevas contradicciones en el capitalismo o nuevos temas de este proletariado revolucionario, según modelos que Marx no había podido imaginar.

En este momento, en los países en vías de desarrollo se tiende a conceder muy poca importancia a la clase obrera de los países industrializados. Se tiende a considerarla, lo mismo que a sus sindicatos y a sus movimientos, como a cómplices del imperialismo.

Por el contrario, en los países industrializados, fuera de la ortodoxia marxista, se comparten los pareceres. Unos, en la línea de Marcuse (70), creen que la clase obrera se ha integrado de tal forma en la sociedad capitalista que no se puede ya esperar de ella ninguna iniciativa revolucionaria. Otros, en la línea de A. Gorz, creen que todavía es posible reanimar la fuerza revolucionaria del proletariado, formulando bien los objetivos y la estrategia (71).

(69) Cf. Günther Nollau, *Die Internationale*, Colonia, 1959.

(70) Cf. H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, ed. de Minuit, París, 1968; *La fin de l'utopie*, París, Seuil, 1968.

(71) Cf. A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, París, Seuil, 1964; *Le socialisme difficile*, París, Seuil, 1967. Véase también las diversas contribuciones a *Temps modernes*, febrero 1967.

Por su parte la sociología americana, fundándose en la evolución de la clase obrera dentro del capitalismo de los Estados Unidos, constituye como una enorme empresa de refutación del marxismo. No existe apenas obra de sociología que no se asigne esta tarea. O bien, se obstina en mostrar que la revolución no procede de la miseria, lo que Marx supo siempre, o bien que la historia ha desmentido el proceso de pauperización, lo que Marx constató bastante pronto, si se toma la pauperización como un fenómeno absoluto y no relativo.

La sociología americana tiende a demostrar que, lejos de engendrar la revolución, las tensiones de la sociedad capitalista —los «movimientos sociales» o los «cambios sociales», incluso «radicales»— proceden de su dinámica y muestran la integración de la clase obrera en la sociedad industrial (72). Las contradicciones del capitalismo no forman en ningún sentido la garantía de un proceso revolucionario. Marx las encontraba insoportables y quería superarlas. Pero el capitalismo se acomoda muy bien a sus contradicciones y encuentra el medio para renovarse (73).

Sin ninguna duda, en este final del siglo XX, se tiende a atribuir mucho menos impacto revolucionario a las contradicciones del capitalismo en el interior de los países industrializados y a la acción del proletariado y de la clase obrera de los mismos países. No está probado que sea necesario abandonar definitivamente las intuiciones marxistas. Pero es preciso, al menos, renovarlas en sus aplicaciones. Lo tendremos en cuenta cuando se trate de definir qué es la revolución.

(72) Véase el principal representante de la sociología política americana, Seymour Martin Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics*, New York, Doubleday, 1960. Los inspiradores de esta refutación de Marx son Max Weber y Joseph Schumpeter. Cabría, sin embargo, tener en cuenta la diferencia de perspectivas y de métodos para saber hasta dónde Max Weber contradice realmente a Marx. Dígase otro tanto de la otra oposición, tradicional también en la sociología americana, entre Marx y Tocqueville. Tocqueville explica la Revolución Francesa y la ausencia de revolución en América. Marx explica la revolución que virtualmente existe en el capitalismo, pero no se pronuncia muy claramente sobre las realizaciones de esta revolución virtual.

(73) En Francia los temas americanos son tratados por R. Aron en obras clásicas, principalmente *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, París, Gallimard, 1962, y *La lutte de classes*, París, Gallimard, 1964; así como también por A. Touraine en *Sociologie de l'action*, París, Seuil, 1965.

No basta que haya una «situación» revolucionaria para que la revolución derive necesariamente de ella. Nadie ha sostenido jamás semejante determinismo histórico. Toda revolución supone no solamente datos objetivos, sino también una acción, o, si se prefiere, una reacción a los datos objetivos para orientar con ellos el dinamismo intrínseco. Donde falta una praxis revolucionaria, las situaciones revolucionarias pueden eternizarse.

Pero decir que existe una situación revolucionaria no equivale todavía a garantizar que la sociedad establecida no sea capaz de superarla y de resolver de manera suficiente sus contradicciones para impedir que se produzca una revolución. Todo sumado, el capitalismo occidental se ha revelado hasta el presente bastante flexible e ingenioso para evitar que sus contradicciones engendraran lo peor. Pero esto no quiere decir de ninguna forma que la solución más recomendable consista precisamente en aplicar emplastos a una sociedad enferma para prolongar su existencia lo más posible. Todo esto, por el contrario, deberemos examinarlo nosotros.

LA SITUACION REVOLUCIONARIA EN LA IGLESIA

El título de este párrafo podrá sorprender, y es preciso que lo expliquemos. Después de la revolución francesa, casi todas las revoluciones han llamado a juicio no sólo a la sociedad global en todas sus dimensiones sino también a la Iglesia y a la religión, por lo menos a la Iglesia como sistema social y como fenómeno histórico. De ningún modo se han manifestado las revoluciones indiferentes a las Iglesias y a los fenómenos cristianos. Más todavía, han conseguido de hecho trastornar por completo el estado social de las Iglesias. Se puede decir que en los países tradicionalmente cristianos no se da en el mundo profano revolución que no entrañe también una revolución religiosa. Siempre se ha denunciado a la Iglesia establecida como cómplice de la sociedad establecida, lo cual presupone que la revolución habrá de entrañar igualmente un cambio profundo en la situación de la Iglesia.

¿Cómo se presenta la solidaridad entre la Iglesia y la sociedad establecida? ¿Cómo la Iglesia en sus formas históricas concretas forma parte también de la situación revolucionaria? Es lo que vamos a examinar rápidamente aquí.

Hace pocos años todavía, la denuncia de la Iglesia y la afirmación de una voluntad revolucionaria dirigida contra la Iglesia eran patrimonio de los descreídos. No hubiera concebido que miembros fieles de las Iglesias pudiesen expresar semejantes ideas y pensar en una revolución dentro de la Iglesia, al mismo tiempo que en el mundo. Hoy esto no es solamente posible sino que es un hecho. No se trata únicamente de grupos de jóvenes o de extremistas (74), sino también de teólogos honorables y reputados, tales como Jürgen Moltmann o Richard Shaull.

En parte, pero sólo en parte, la cuestión que nos ocupa coincide con el problema más tradicional y más pacífico de «Iglesia y pobreza» (75). Este, sin embargo, más vasto que el nuestro. Porque no consideraremos la «riqueza» de la Iglesia sino desde uno solo de sus aspectos: la «complicidad» con las clases dominantes, el capitalismo o el imperialismo.

En parte también, pero siempre en parte, la revolución en la Iglesia coincide con la «contestación» (76), que afecta igualmente a muchos aspectos de la Iglesia sin relación directa con las revoluciones de nuestro tiempo (incluso si indirectamente se puede notar una cierta solidaridad entre las estructuras paralelas de la Iglesia y de la sociedad).

Sin detenernos en las críticas «revolucionarias» que hacen a la Iglesia los movimientos no cristianos, concederemos mayor atención a los hechos observados y reconocidos por los cristianos, en

(74) Se pudiera quizá objetarnos esto, si no citáramos más que los grupos de *Kritischer Katholizismus* en Alemania, o de *Frères du Monde*, o la *Iglesia Joven* de Santiago de Chile; véase también el grupo del *Tercer Mundo* en Argentina.

(75) En el sentido en que se habla de esto en *Eglise et pauvreté*, París, ed. du Cerf, 1965.

(76) Nosotros no conocemos una exposición más opuesta sobre la contestación que los artículos de Marçal Versiani dos Anjos et Boaventura Klop-penburg. «A Contestação na Igreja de hoje» en *Rev. Ecl. Brasil.*, t. 29, 1969, p. 650-678.

la medida en que dan un cierto contenido a lo que se pudiera llamar la dimensión eclesial de la revolución (77).

Crítica revolucionaria de la religión y ateísmo

Las revoluciones liberales fueron más anticlericales que anti-religiosas o ateas. Ni la Revolución francesa ni los movimientos liberales que en la misma se inspiraron creyeron necesario destruir la religión, en provecho de la revolución. La existencia de la religión no era tampoco para ellos una exigencia de la revolución. Por el contrario, andaban más bien a la búsqueda de la religión de la «Naturaleza» o de la «Razón».

Contrariamente, los movimientos y las teorías revolucionarias nacidos en el siglo XIX fueron casi todos ateos. La supresión de la religión era para ellos un simple aspecto de la revolución social. El ateísmo de Marx es el más célebre, porque el marxismo ha terminado por absorber todas las teorías revolucionarias, pero los utopistas y los anarquistas no eran menos virulentos. Marx no había estudiado, sin embargo, verdaderamente el problema, y le bastaron las razones de Feuerbach y de Saint-Simon, adaptándolas a su filosofía. Le resultaba tan evidente que la religión era un obstáculo para la revolución que no le pareció necesario consagrar mucho tiempo a esta cuestión (78).

Pero Marx no se había explicado muy claramente acerca de los medios por los que la religión habría de desaparecer. Ciertos textos dan la impresión de que la religión debe desaparecer como consecuencia del establecimiento de la sociedad comunista, sin que sea necesario destruirla por medios específicos. Otros textos no excluyen campañas sistemáticas. De todas las maneras, las interpretaciones de los sucesores fueron divergentes.

(77) No se trata simplemente de las consecuencias de la revolución en la Iglesia, ya que se da acción recíproca entre las transformaciones en la Iglesia y en el mundo.

(78) Sobre el ateísmo de Marx existe una literatura abundante que no nos es posible citar. Se encontrará una exposición reciente en el artículo de E. D. Vogt, en la enciclopedia sobre *L'athéisme*, publicada bajo la dirección de J. Girardi, Desclée, Tournai-París, t. I, 1968, p. 163-199.

Lo cierto es que el movimiento comunista que siguió a la revolución rusa adoptó el camino del ateísmo militante (79). En la Unión Soviética la campaña de persecución y de difamación antirreligiosa dura después de cincuenta años, con momentos débiles y momentos fuertes, pero sin interrupción. En los demás países comunistas del Este europeo, el ateísmo militante se muestra menos radical y adapta su virulencia a las diversas situaciones nacionales (80). Cuanto a los partidos comunistas de los países capitalistas, son siempre centros de ateísmo y de lucha antirreligiosa.

Pero no parece que el proletariado mismo, es decir, la clase obrera, asocie revolución y ateísmo como lo hacen la doctrina marxista-leninista y los movimientos comunistas (81). Muchos se adhieren a un partido marxista y declaran creer en Dios e incluso tener una religión. Se trata, pues, más de un ateísmo de intelectuales que de un ateísmo de la clase revolucionaria misma.

En estos últimos tiempos, y sobre todo después del famoso testamento de Togliatti, se perfila una evolución en el comunismo occidental. Algunos comunistas italianos, sobre todo, comienzan a poner en duda que Dios y la religión sean siempre y necesariamente signos de alienación. No tienen únicamente en cuenta los hechos reales de la historia del cristianismo sino también el análisis de una verdadera religión de interioridad (82). O bien destacan que, incluso en la sociedad socialista, hasta el advenimiento concreto de la sociedad comunista con todos sus caracteres de plenitud, hay lugar para la religión (82). En todo caso, tanto R. Garaudy como G. Mury o los italianos Salvatore di Marco, Lucio

(79) Véase una breve exposición en J. Girardi, *L'athéisme*, t. I, p. 178 ss.

(80) *Ibid.*, t. II, p. 287-425.

(81) Basta comparar los datos sobre el ateísmo en Francia, reunidos por J. Potel, en la enciclopedia sobre *L'athéisme*, t. I, p. 107-155, con los resultados electorales. Las encuestas revelan que el porcentaje de personas que se declaran ateas oscila alrededor del 10%. Ahora bien, el número de electores que se adhieren a un programa marxista es mucho más elevado. Los comunistas por sí solos obtienen generalmente al menos el 20% de los votos. Hay, pues, muchas personas que votan por una revolución social, pero no creen que esto entrañe el ateísmo.

(82) Véase las intervenciones de Lucio Lombardo Radice y Salvatore di Marco en la obra colectiva *Il dialogo alla prova*, Florencia, 1964.

(83) Cf. R. Garaudy, *Marxisme du XXe siècle*, París, 1966, p. 175 ss.

Lombardo Radice, etc., condenan formalmente las campañas del ateísmo militante, las persecuciones religiosas y, principalmente, la famosa relación Hltchev de 1964. Interpretan a Marx pensando en la desaparición espontánea de la religión, una vez instaurada la sociedad comunista (84).

Lo que nos interesa aquí, es que el Concilio da razón en parte a los argumentos de los ateos y reconoce la legitimidad de una cierta crítica de la religión: «En esta proliferación del ateísmo puede muy bien suceder que una parte no pequeña de la responsabilidad cargue sobre los creyentes, en cuanto que, por el descuido en educar su fe o por una exposición deficiente de la doctrina, que induce al error, o también por los defectos de su vida religiosa, moral o social, en vez de revelar el rostro auténtico de Dios y de la religión, más bien lo velan» (*Gaudium et Spes*, n. 19).

El Concilio admite que no se responde al ateísmo sino mediante una transformación profunda de la idea de Dios y de la religión, que son enseñadas de hecho (n. 21).

Si examinamos las revisiones críticas de la idea de Dios y de la religión que están en curso en las Iglesias desde hace algunos años, podemos decir que se realizan casi exactamente en la línea reivindicada desde hace largo tiempo por los revolucionarios. Se reconoce que el Dios enseñado con demasiada frecuencia en el transcurso de las últimas generaciones era un «Dios conservador» (85). Equivale a reconocer que si una revolución social no incluye necesariamente la supresión de toda religión, supone, sin embargo, una renovación radical de sus expresiones concretas y de sus formas históricas (86).

(84) Es la interpretación de los italianos en el libro citado más arriba, la de R. Garaudy en *Marxisme du XXe siècle*, p. 149-234; *De l'anathème au dialogue*, París, 1966, la de G. Mury, «Un marxiste devant "Gaudium et Spes"», en *L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. III, París, Cerf, p. 133-154.

(85) Cf. Giulio Girardi, «Philosophie de la révolution et athéisme», en *Concilium*, n.º 36, 1968, p. 105-115.

(86) Véase una exposición de diversas críticas de Dios en B. Kloppenborg, «Perante Deus ontem e hoje», en *Rev. Ecl. Brasil.*, t. 29, 1969, p. 513-549.

Los tipos de religión y los cambios sociales.

Análisis sociológico

¿Es la religión un obstáculo para los cambios sociales? ¿Exigen los cambios sociales cambios religiosos? Los sociólogos han examinado estas cuestiones a nivel de las instituciones religiosas: ¿qué instituciones religiosas son compatibles o incompatibles con los cambios sociales revolucionarios? (87). Casi todos los ensayos de respuesta se inspiran en el sistema de E. Troeltsch. Es por lo que nos contentaremos nosotros con evocar brevemente (88).

Troeltsch distingue dos tipos fundamentales de organización religiosa: el tipo-iglesia y el tipo-secta. El tipo-iglesia corresponde a lo que habitualmente denominamos la Cristiandad. El tipo-secta corresponde a las comunidades evangélicas.

Ahora bien: la Iglesia, en cuanto organización religiosa, se funda en una actitud fundamental de acuerdo con la sociedad establecida. Reconoce la fuerza de las instituciones establecidas, teme perder su posición social enfrentándose con ellas y evita el atacarlas. Espera poder así influenciar sobre las mismas. Está, por tanto, fundada sobre un compromiso con el mundo existente.

La Iglesia trata de influir en la sociedad mediante los poderes existentes. Los defiende, pues, en tiempo de paz y en tiempo de guerra. Trata de utilizar las clases dirigentes y frecuentemente es utilizada por ellas. Se convierte así en parte integrante de la sociedad y en una fuerza de integración social y de estabilidad. Estas funciones sociales de la Iglesia están en estado latente. La finalidad de la Iglesia es la salvación de las almas. Pero, de hecho, sirve a las clases dirigentes y ayuda al mantenimiento del *statu quo* social.

Por el contrario, la secta reacciona contra los compromisos de la sociedad establecida. Por fidelidad a una conciencia religiosa y a los valores morales, encuentra preferible protestar más bien que

(87) Véase un resumen de la problemática en Joachim Matthes, *Kirche und Gesellschaft*, Hambourg, 1968, p. 92-122; Thomas F. O'Dea, *The sociology of religion*, Prentice-Hall, Int., Englewood Cliffs, NJ., 1966, p. 55-97.

(88) E. Troeltsch expuso su célebre tipología en *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Stuttgart, 1922. Se encontrará el capítulo que al tema se refiere, traducido en la antología de Louis Schneider, *Religion, Culture and Society*, J. Wiley, New York, 1964, p. 457-465.

callarse y esperar días mejores. Asume así el riesgo del aislamiento. Rechazada por las clases dirigentes y por el orden establecido, trata de olvidar al mundo, viviendo marginada, o de combatirlo y transformarlo por la revolución o las reformas radicales.

Según esta tipología, toda revolución social se opondrá necesariamente a una institución religiosa de tipo-iglesia y la reducirá a la impotencia. Por el contrario, podrá acomodarse al tipo-secta. Podrá, incluso, tener en la secta un aliado precioso y una fuente de poderoso dinamismo.

La tipología de Troeltsch se parece, por lo demás, en mucho a las distinciones hechas por Fr. Engels en sus estudios sobre *La guerra de los campesinos* en que evoca las sectas medievales y su fuerza revolucionaria, y en su *Contribución a la historia del cristianismo primitivo*, en que opone el cristianismo apocalíptico al cristianismo constantiniano (89). Se habrá notado que los marxistas que buscan el diálogo, recurren gustosos a estos textos (90). Se consigue así una evolución característica de ciertos sectores de la Iglesia católica en el curso de las últimas décadas: la crítica del constantinismo y la lucha por el término de la «era constantiniana» (91), el paso de un cristianismo de «Cristiandad» a un cristianismo de «misión» (92), o su equivalente alemán, el paso de la «Volkskirche» a la «Gemeindekirche» (93).

(89) Los textos son de 1850 y de 1894-1895 respectivamente, y están traducidos en Karl Marx - Friedrich Engels, *Sur la religion*, París, Ed. Sociales, 1960, p. 98-120 y 310-338.

(90) Principalmente por R. Garaudy y G. Mury en los textos citados más arriba.

(91) El fin de la era constantiniana entró en la teología por la intervención del P. M. D. Chenu, según parece. Véase un artículo de 1948, citado en *L'Evangile dans le temps*, p. 164. Pero esta era constituía la trama del *Humanisme intégral* de J. Maritain (1936), bien que el constantinismo estuviera aquí representado, sobre todo, por el Santo Imperio germánico.

(92) De la cristiandad profana, la teología francesa pasó progresivamente a la Iglesia en estado de misión. Es la evolución que lleva de Maritain a Chenu y a Liégé. Véase el Index de Chenu *L'Eglise dans le temps*, y también las p. 17-36, 159-170, 237-242. Cf. P. A. Liégé, «Eglise de Jesus Christ, Eglise du Monde», en *L'Eglise dans le monde*, París, Cerf, 1966, p. 141-149.

(93) Cf. *Handbuch der Pastoral Theologie*, II/I, Herder, Fribourg, 1966 (de K. Rahner y N. Greinacher), p. 222-233; K. Rahner, «Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt», en *Sendung und Gnade*,

En la base de estos movimientos pueden no existir intenciones revolucionarias conscientes. Puede que no haya sino puras razones «pastorales». Sin embargo, de manera al menos virtual, este cambio en la institución eclesiástica incluye una crítica de la alianza entre la Iglesia y los poderes establecidos y, por consiguiente, el hecho de que los poderes establecidos van a perder un aliado precioso. No se puede creer que estos cambios pastorales se lograrán fácilmente, porque implican cambios profundos en la sociedad occidental.

Quizá se pudiera notar aquí un cierto idealismo de los teólogos conciliares. Tanto la línea de Congar nacida de *Verdadera y falsa reforma*, como la línea de Rahner, representada por el *Handbuch der Pastoral-theologie*, adolecen de ingenuidad. Estos teólogos creen que les será posible lograr las reformas «pastorales» de las instituciones eclesiásticas con la ayuda de puros motivos pastorales, como si la Iglesia tuviera plena libertad para reformar sus instituciones, dentro de ella misma, sin que el mundo o la sociedad global se mezclaran.

Ahora bien, las reformas que preconizan tendrían por resultado privar a las burguesías de su apoyo más precioso. Sería necio creer que estas burguesías fueran a dejar con toda tranquilidad a la Iglesia abandonar el constantinismo, la «Cristiandad» y la «Volkskirche». Las burguesías han reaccionado ya y manifiestan su pánico. Denuncian en alta voz la «crisis» de la Iglesia, la crisis de la fe, la desintegración de la religión, etc. Claman que se ha traicionado al Concilio desde el momento en que se le hace pasar de las puras declaraciones verbales a las realizaciones prácticas.

Alguien ha escrito (94): «La significación histórica de la Constitución sobre la *Iglesia en el mundo actual* es haber levantado acta del fin de la era constantiniana». Nosotros diríamos que pre-

t. I, Innsbruck, 1961, p. 13-47 (tr. fr. «Le chrétien dans le monde moderne», en *Mission et grâce*, t. I, París, Mame, 1962, p. 1-57). N. Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, M. Grünewald, Mayence, 1966, p. 167-337.

(94) Véase B. Lambert en *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. II, 1967, p. 155. Cabrá situar más adelante el Concilio en la historia. En cierta manera sus palabras son proféticas, ya que anuncian tiempos nuevos. Pero no se ve el plazo en que pudiera acontecer una verdadera aplicación de sus profecías.

cisaría añadir: en el plano de las palabras sí, pero en el plano de las aplicaciones prácticas y de los hechos, no todavía. Sería necio creer que se pudiera transformar realmente las instituciones eclesiásticas, las parroquias, las obras de educación y de asistencia, las órdenes religiosas, etc., según las disposiciones conciliares, sin pagar el precio de una verdadera revolución social. Naturalmente la generación formada antes del Concilio no podrá hacer estas reformas. Será la obra de los cristianos nacidos después de 1945. Estos verán que los cambios más puramente «pastorales» en apariencia implican tantos cambios de actitud en el plano económico, social y político, que se precisará una revolución. Porque el mundo no está de ningún modo dispuesto a dejar que la Iglesia realice estas reformas «pastorales». La pretendida separación de la Iglesia y del Estado, y el pseudo-pluralismo en que pretenden hacernos creer las burguesías, mostrarán rápidamente su verdadero rostro intolerante cuando se trate de juzgar la ayuda que el orden establecido recibe de las Iglesias establecidas, y cuando sientan que desaparece la fuerza de integración social que emana de las parroquias, de las escuelas y de las instituciones cristianas. Es lo que se produce cuando los grupos pasan del tipo-iglesia al tipo-secta.

En estas condiciones, se comprende por qué R. Shaull dice que ha llegado la hora de redescubrir el significado de la herencia de las sectas cristianas de todos los tiempos, de los no-conformistas, de las herejías (95). Hay aspectos del cristianismo que no se han puesto en práctica sino por las sectas. Cuando hoy se habla de revolución, son justamente estos aspectos los que se hacen interesantes.

Crítica de la alianza de la Iglesia católica y la contra-revolución

Mostraremos en un capítulo ulterior en qué circunstancias llegó la Iglesia católica a solidarizarse totalmente en el siglo XIX con la contra-revolución europea. O. Clément resume así esta historia

(95) Cf. «Glaube als Skandal», en *Diskussion zur Theologie der Revolution*, p. 38.

(96): «Todo el enorme movimiento de investigación y hallazgo, toda la exigencia de una vida personal libre y responsable que constituyen el nervio del mundo moderno y cuyas raíces son bíblicas, se ha desplegado fuera de la Iglesia, contra la Iglesia, deslizándose así, por la ignorancia del Espíritu «vivificante» y de sus fuentes sacramentales, del sectarismo al iluminismo y después al ateísmo revolucionario».

«Y es precisamente en el momento en que las Iglesias se empeñan en un vano forcejeo para retardar la libertad cuando se produce la revolución industrial y cuando la reivindicación de la libertad se duplica con la reivindicación de la justicia... En los países católicos, en fin, el fracaso de las posibilidades de renovación, proféticamente entrevistas por el genio de un Lamennais, comprometió el futuro en el momento más decisivo del siglo XIX (97). Después de las promesas del catolicismo liberal, tenidas en cuenta un momento por las primeras revoluciones de 1848 en Francia y en Italia, la ruptura es brutal»...

En realidad, ante un mundo moderno por ella incomprendido, la Iglesia católica se cierra sobre sí misma y se defiende contra todo. Al obrar así se refugia en el arcaísmo. A todos los descubrimientos del mundo nuevo, opone la perfección de la edad media (98).

En el siglo XX, pese a ciertas mitigaciones que anuncian los cambios de Juan XXIII, la figura histórica del catolicismo permanece fundamentalmente la misma. El anti-comunismo reemplaza al anti-liberalismo y nubla la visión del mundo. El anti-comunismo impone la actitud de la Iglesia en el mundo. Es por su causa que la Iglesia se mantiene en su ghetto, indiferente a la evolución de los acontecimientos. Es así como la ve Fr. Meer hacia 1933: «El catolicismo europeo consiste en esta década anterior a 1933, en un enorme ghetto y en una multitud de pequeños ghettos en que los católicos nacionales, y frecuentemente más

(96) Cf. *Evangile et Révolution*, p. 80 s.

(97) Cf. L. Le Guillou, *L'Évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, París, A. Colin, 1966, y *Les discussions critiques. Journal de la crise lamennaisienne*, París, A. Colin, 1967.

(98) Esta historia fue confeccionada por Fr. Meer, *Europa, Mutter der Revolutionen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, p. 568-729.

nacionalistas, campan en medio de su país. Todos estos pequeños ghettos, aislados los unos de los otros, son las Diócesis, las Ordenes y Congregaciones, las asociaciones religiosas y otros grupos que se combaten con frecuencia muy duramente y no se conocen entre sí» (99). Fr. Meer cita la expresión de J. Grisar: «La teología católica es una prisión, en que la Iglesia se ha encarcelado a sí misma y ha encarcelado a los demás antes de echar la llave en el río» (100).

Por este refugio en el arcaísmo sirve, de hecho, los intereses del desorden establecido. Bajo el techo de una teología arcaica, preocupada de defender a la Iglesia contra las herejías, se protegen los intereses de la clase dominante.

Se llega así a la revolución de la clase obrera contra la Iglesia. Estamos sólo en los comienzos de esta historia. G. Morel cita esta respuesta de Corbon, el obrero que llegó a senador, a Mons. Dupanloup —es de 1877—: «Monseñor, nosotros os dejamos hoy porque después de tantos siglos, vosotros nos habéis dejado a nosotros. Cuando digo que vosotros nos habéis dejado, no entiendo decir que nos habéis rehusado "los auxilios de la religión", no: vuestro interés sacerdotal os obligaba incluso a prodigármelos. Entiendo que, después de siglos, habéis abandonado nuestra causa temporal, habiendo incluso ejercitado vuestra influencia para impedir más bien que para favorecer nuestra redención social» (101).

Sabemos cuánto hubieron de luchar, incluso ya en el siglo XX, las asociaciones católicas obreras para hacerse admitir por las masas católicas, por el clero en general, e incluso por la jerarquía. Sólo en 1929 reconoció Pío XI a los obreros cristianos el derecho de formar sindicatos y de tomar parte en las luchas sindicales (carta al obispo de Lille, Mons. Liénart). Para muchos católicos fue esto un escándalo.

Recientemente todavía, la cuestión de los sacerdotes obreros en Francia, cuestión por lo demás compleja en ciertos aspectos, es una muestra de la resistencia opuesta a las luchas obreras.

(99) Cf. Fr. Heer, *Der Aberglaube des Adolf Hitler*, p. 473.

(100) *Ibid.*, p. 577. Sobre el ghetto católico bajo Pío XII, cf. el mismo libro, p. 473-580. Cf. Fr. Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler*, Bechtle, Munich, 1968, p. 473.

(101) Citado en *Problèmes actuels de religion*, París, Aubier, 1968, p. 22.

Fue preciso el Concilio para que se restableciera y enseñara la verdadera doctrina de Santo Tomás sobre el destino universal de los bienes y sobre el derecho de los pobres (102). Las encíclicas precedentes enseñaban todavía el derecho divino de la propiedad privada. ¿Se deberá atribuir esto a una distracción de los teólogos que aconsejaron a León XIII y a sus sucesores? Esta distracción, en todo caso, ha servido bien a los intereses de las burguesías. El olvido de la verdadera doctrina de Santo Tomás, por una desgraciada lectura de su texto, fue bien oportuna.

En este mismo tiempo, sin embargo, a causa de la política de los concordatos con los Estados fascistas, Pío XI y Pío XII obligaban a los católicos a someterse a Hitler, Mussolini y Salazar, sin contar los dictadores menos importantes de la Europa central (103). El centro alemán era sacrificado a Hitler, don Sturzo era reducido al silencio.

Es por lo que los cambios conciliares contienen principios revolucionarios. Se trata de definir de manera totalmente nueva las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. La repulsa a introducir en los textos conciliares una nueva condena del comunismo, atendiendo la petición de buen número de obispos, es señal de la voluntad de definir de manera nueva las relaciones entre la Iglesia y las clases sociales.

Precisa situar el origen de esta nueva actitud en los movimientos obreros cristianos. Pero todavía no deberíamos creer que los principios llegarán fácilmente a influir en las instituciones.

Las misiones y el imperialismo

En el espíritu de los pueblos asiáticos y africanos las misiones cristianas están ligadas a la dominación occidental. Sabemos ya la íntima solidaridad que ha existido entre invasores y misioneros.

(102) Cf. R. Laurentin, *Bilan du Concile*, París, Seuil, 1966, p. 317-321. Consúltense también las notas de G. Murry, en *L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. III, p. 148-150.

(103) Cf. Fr. Meer, *Der Aberglaube*, p. 484-487.

Esta solidaridad obraría a largo plazo contra la misma misión. Pero los occidentales no se percataban de ello en el momento mismo (104).

Sin duda, a partir del P. Lebbe comenzaron a cambiar las relaciones entre las misiones y los colonizadores, pero fue preciso esperar la independencia para separar más seriamente las misiones del Occidente blanco. Aún ahora la independencia es frecuentemente más formal que real, porque la presión cultural occidental es muy fuerte y las misiones le están ligadas con frecuencia. Esto explica la aparición de sectas autóctonas que buscan en los mesianismos la traducción del cristianismo en la cultura tradicional (105).

Cuando el Papa Pablo VI proclama en Kampala a los obispos africanos: «Vosotros debéis y podéis tener un cristianismo africano» (106), desencadena un verdadero movimiento revolucionario. Porque un cristianismo realmente africano no dejará de contestar muchos valores e intereses occidentales. Descubrirá el imperialismo en su camino. Deberá deshacer las solidaridades antiguas y formar otras nuevas.

Se descubren múltiples relaciones entre la dependencia económica y política de los países subdesarrollados con respecto a los países dominantes, por una parte, y, por otra, la dependencia de las Iglesias de los países subdesarrollados respecto de las Iglesias de los países desarrollados. Podemos observarlas incluso en el caso de América Latina. Los temas principales que pueden expresar esta dominación occidental sobre la Iglesia de América Latina, fueron denunciados en una célebre relación de Ivan Illich: «El reverso de la caridad» (107).

Lo que se dio en llamar «ayuda a la Iglesia latina», terminó por crear una nueva dependencia e impidió que se descubrieran y utilizaran los recursos locales. «El aumento de los recursos mi-

(104) No nos contentaremos con citar la famosa y apasionada requisitoria de K. M. Panikkar, en *L'Asie et la domination occidentale*, París, Seuil, 1957, p. 335-402. Cf. Fr. Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler*, p. 484-487.

(105) Cf. Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, París, Maspero, 1962; María Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, 1965.

(106) Cf. *Documentation catholique*, 1969, c. 765.

(107) Publicado primero en la revista americana *America* del 21-I-1967. Trad. fr. en *La lettre*, de mayo de 1967.

sioneros pide a su vez renovación indefinida y crea islotes de bienestar apostólico que los recursos locales son cada vez menos capaces de mantener... Es fácil construir a fuerza de dinero un nuevo templo en la selva o una escuela secundaria en un barrio... Así es como el dinero dota a la Iglesia de una estructura pastoral que supera los propios medios... Los misioneros enviados a América Latina forman una Iglesia extranjera, más extranjera todavía... y transforman a los obispos en miserables mendigos... (La ayuda extranjera masiva) viene a ser como un remedio que impide al paciente ir a consultar al cirujano y le empuja a drogarse...».

Este manifiesto ha recibido la acogida que cabía esperar. Poniendo en tela de juicio la ayuda a las Iglesias, pone en tela de juicio igualmente la ayuda de los Estados y la dominación que esta pretendida ayuda crea.

Existe, sin embargo, no sólo en América Latina, sino también en Africa y en Asia, aunque mucho menos fuerte, un movimiento de repulsa hacia todo imperialismo eclesástico. Este movimiento está inevitablemente en conexión con los movimientos revolucionarios, porque las dos situaciones se presentan machimbradas la una en la otra.

No obstante, también aquí y sólo muy poco a poco aparecen las implicaciones y principalmente las materiales y económicas del nuevo programa misionero, tal como está establecido por el Concilio e ilustrado brillantemente por Pablo VI. En un mundo en que las presiones de todo género, que emanan del sistema occidental, ejercen una fuerte dominación, y en primer lugar esta forma de dominación cultural que consiste en hacer creer que la absorción de los valores del Occidente es inevitable e indispensable, un cristianismo realmente africano, asiático e incluso latino-americano es imposible sin una prolongada lucha de emancipación.

La Iglesia y sus vínculos con la sociedad neo-capitalista

Fue en los Estados Unidos en donde por vez primera se alzaron gritos de alarma intentando sacudir el adormecimiento de los cristianos. Sabido es cuánto se estima allí la religión. La práctica

religiosa, la adhesión abierta a las diversas denominaciones religiosas, a sus creencias, a su dirección moral nunca fue tan elevada.

Pero nos preguntamos sobre la calidad y el sentido de esta adhesión. Recordamos la tesis famosa del sociólogo W. Merber, que identifica la religión americana con la *American way of life* (108). Según él, hay en América tres formas principales, la protestante, la católica y la judía, de una sola religión, la misma doquier bajo las diferencias superficiales de los ritos: la religión de la democracia americana. Esta religión es la que G. Vahanian denuncia como la verdadera «muerte de Dios». Estima que los americanos han dado muerte a Dios a fuerza de identificarlo con su modo de vivir (109).

La religión americana imprime a las administraciones religiosas un sentido de bienestar y de optimismo. Pero inquieta a los que se preocupan de su contenido. Son, sobre todo, dos teólogos los que han lanzado gritos de alarma, Harvey Cox y Gibson Winter. Protestan contra una religión de pura integración social.

G. Winter denuncia la «cautividad suburbana de las iglesias». Esta cautividad suburbana son las cadenas doradas de las parroquias prósperas y la clase media que habita en los pabellones construidos en los alrededores de las ciudades. Las ciudades son abandonadas a los Negros y a los pobres. La clase media se ha retirado a las zonas residenciales. Allí es donde las iglesias le proporcionan un medio donde puede, lejos de la sociedad económica, cultivar las virtudes familiares, los placeres de la vida privada y de la sociabilidad. Allí le está permitido olvidarse de la sociedad y sus problemas y vivir en un mundo marginal (110).

(108) Sobre la religión americana léase el estudio de C. I. Glock «Y a-t-il un réveil religieux aux Etats Unis», en *Archive de sociologie des religions*, n.º 12, p. 35-52. Véase también el volumen colectivo editado por John Cogley, *Religion in America*, New York, 1958.

(109) Cf. W. Herberg, *Protestant, Catholic, Jew*, 1955, nov. ed. 1960; véase también Gabriel Vahanian, *The Death of God*, 1957; trad. fr. *La mort de Dieu*, Paris Buchet-Chastel, 1962.

(110) Cf. Gibson Winter, *The Suburban Captivity of the Churches*, New York, Doubleday, 1961. Será bueno leer también del mismo autor *The New Creation as Metropolis*, New York, MacMillan, 1963. Lo que se llama secularización está unido a la sociedad neo-capitalista. Se comprende por qué la sociedad dominante tiene gran interés en hacer creer que la secularización es

Todo sucede como si, en una sociedad abandonada a su dinamismo propio, como un grande mecanismo que funciona para él solo, que somete la humanidad entera y que el hombre no puede ya controlar —lo cual es poco más o menos la impresión que da una obra como la de Galbraith, por ejemplo—, los hombres tuviesen necesidad de un mundo marginal, un mundo de la vida privada en que les fuera permitido vivir los valores humanos. La religión les proporciona este mundo. Acude, pues, a ofrecer un remedio a la inhumanidad de la sociedad económica. Es interesante constatar que las protestas de los teólogos americanos actuales recuerdan en el fondo las acusaciones de Marx, según las cuales la religión sería el opio del pueblo. Se dijera descubrir que la religión es el opio de la clase media.

Esta misma crítica ha llegado más recientemente a Europa, signo de la penetración de la civilización americana en el Viejo Continente. En Alemania, el *Kritischer Katholizismus* denuncia la función de socioterapia a que se reduce más y más el trabajo concreto de las Iglesias. De hecho, las Iglesias europeas están todavía mucho más comprometidas en los ghettos tradicionales para que verdaderamente se adapten a la sociedad neo-capitalista. Pero las nuevas tendencias que en ellas entran en juego, los nuevos movimientos que surgen, presentan cada vez más acusados los rasgos de las denominaciones americanas. Lo que hay de más nuevo en las instituciones eclesíásticas se asemeja con frecuencia a la cautividad suburbana de las Iglesias americanas. Se trata de la integración de las Iglesias en la nueva sociedad capitalista occidental.

Ahora bien, en la medida en que realizan una función de socioterapia, las Iglesias ayudan a soportar los males, las tensiones y las contradicciones del sistema. Le ayudan así a mantenerse y a resistir a las fuerzas de la crítica y de la disolución (111).

En esta misma línea, se asiste en las Iglesias a la creación de una burocracia más y más compleja: consejos, instituciones, reuniones, congresos. En principio, esta burocracia tiene por fina-

un hecho irreversible. En estas condiciones, el sistema económico puede continuar dirigiéndose según sus propias leyes y dejar a la religión el cuidado de consolar las aflicciones que provoca en las almas.

(111) Cf. Ben van Onna y Martin Stankowski, *Kritischer Katholizismus*, Francfort, Fischer, 1969, p. 27-36.

alidad hacer más funcional y más eficaz el apostolado. Pero en la práctica nos vemos impulsados a preguntarnos a partir de un determinado momento, si la burocracia no llegará a reemplazar al apostolado pura y simplemente. Conocido es el destino de estas administraciones que terminan por no existir sino por subsistir, y encuentran en sí mismas su propia razón de ser. La burocracia establece esquemas de apostolado pero si los esquemas pueden promover el apostolado pueden también dispensarse de él e impedirlo a la hora en que las reuniones no permiten ya encontrar el tiempo para pensar en la aplicación de lo que está decidido. Una Iglesia cerrada en la administración no es verdaderamente capaz de convertir. No puede ya sino integrar (112).

Una Iglesia semejante se separa por entero de los pobres, que tienen su cultura propia, si bien ilustrada por la obra de Oscar Lewis. La cultura de los pobres no les permite encontrar lugar en la red burocrática de las Iglesias. Los pobres son marginados por la Iglesia como por la sociedad global: no tienen puesto ni en las parroquias suburbanas, ni en los colegios católicos, ni en las organizaciones sociales, culturales o educativas. Son todo lo más «asistidos», cuyo papel es puramente pasivo: recibir las limosnas de las personas que tienen mala conciencia, viniendo así en ayuda de la socioterapia de los ricos. Nunca la Iglesia estuvo tan alejada de los pobres ni tan inasimilable por ellos como en la hora actual. Porque habla más y más el lenguaje de las nuevas clases medias con las que inconscientemente se identifica.

Esto explica las protestas y las voces que comienzan a dejarse oír y que en realidad juzgan y critican los lazos inconscientes que hacen a la Iglesia solidaria del sistema dominante.

Es de notar que sea sobre todo en América Latina donde se revela la conciencia de la Iglesia y donde se elevan las voces que piden que la Iglesia se independice realmente de la sociedad, como lo proclama en sus documentos oficiales, convirtiéndose en la Iglesia de todos. En América Latina, en efecto, se constata que el problema es más agudo, a causa de la superposición de las nuevas vinculaciones con la sociedad neo-capitalista sobre las antiguas vinculaciones con la sociedad semi-colonial.

Por un lado, se denuncia la alianza con los poderes establecidos por medio de una predicación que hace abstracción de todas las consecuencias sociales del Evangelio para no ofender a las clases dirigentes, que da confianza a los ricos y pide a los pobres tener la misma confianza. Se denuncia el hecho de que las instituciones eclesiásticas, colegios, hospitales, servicios educativos y culturales, ponen al servicio de las clases dominantes las virtudes y la abnegación de los religiosos, de los laicos. Se denuncian siglos de omisión respecto de los pobres, los esclavos, los campesinos, los indios. Se denuncia el hecho de que aun en el plano estrictamente pastoral hace ya dos siglos que las masas rurales están abandonadas casi sin asistencia, porque no se ha conseguido formar un clero adaptado a las posibilidades del pueblo. No hay parroquias rurales en América Latina. Lo que se llama con este nombre, equivale en Europa a parroquias de capitales de provincias.

Por otro lado, los nuevos métodos de apostolado presentan todos los signos de adaptación a la sociedad neo-capitalista que se implanta en los sectores que se industrializan. Los nuevos movimientos llenan eminentemente el papel de socioterapia cerca de las nuevas clases medias. Han aparecido burocracias engañosas e ineficaces, financiadas por el extranjero; la ayuda sirve, sobre todo, para crear organismos artificiales que no llegan ni a afectar ni, menos a despertar las fuerzas populares. En fin, los pobres que constituyen en América Latina masas marginadas enormes, están total o casi totalmente abandonadas por la Iglesia. La Iglesia nada tiene que ofrecer a la cultura de los pobres, he aquí lo más grave. Su clero es de una cultura de clase media y habla otro lenguaje (113). En América Latina, la Iglesia ha perdido la sub-cultura de los pobres como en el siglo XIX perdió la clase obrera en Europa. Es un hecho consumado. Los pobres buscan la salvación en las religiones de tipo mesiánico, sectas pentecostales, cultos espiritistas o africanos.

(113) Sobre la cultura de los pobres consúltense las obras de Oscar Lewis, basadas en las experiencias mexicanas, en primerísimo lugar. Las hemos leído en español. Sobre todo son, *Los hijos de Sánchez, Pedro Martínez, Cinco familias mejicanas*. Véase una breve exposición por el autor, «La culture de pauvreté», en *Economie et Humanisme*, n.º 174, 1967, p. 77-81. Sobre el

(112) Cf. *Kritischer Katholizismus*, p. 8-22.

Tales son las observaciones y las críticas que se hacen a la Iglesia latino-americana. Nosotros ofreceremos tan sólo algunos ejemplos de estas críticas (114). Reagrupándolas, llegaremos a ver la figura que acabamos de delinear.

El sínodo pastoral de la diócesis de Santiago de Chile reconoce explícitamente que los colegios católicos presentan todavía carácter de clase (115).

En su carta del 12 de diciembre de 1966 a los superiores mayores de América Latina, el Superior general de la Compañía de Jesús, Padre Arrupe, escribía: «la Compañía ha contraído una cierta obligación moral de hacer acto de reparación de manera visible y no solamente en presencia de los jesuitas, por lo que nosotros, jesuitas, hemos descuidado y descuidamos todavía en hacer por la justicia social y la equidad social, omisión que, en definitiva, daña a los pobres: este espíritu de reparación, desearía verlo más vivamente entre nosotros, comenzando naturalmente por los Superiores... Se desprende de aquí la obligación moral para la Compañía, de repensar todos sus ministerios y su apostolado y de analizar si realmente corresponden a las exigencias de la urgencia y primacía de la justicia e incluso de la equidad social... es de pensar que algunos colegios —sea en virtud del carácter casi exclusivo de sus alumnos, sea a causa de su sistema de financiación —suscitan dudas serias en torno a su razón de ser o sobre la conveniencia de su transformación radical».

La carta de los Provinciales de América Latina, publicada el 15 de mayo de 1968 en Río de Janeiro, hace eco a la carta del General, y determina los puntos esenciales de la conversión de la Compañía. La aplicación de un programa semejante no podría dejar de cambiar de forma decisiva el equilibrio de las fuerzas en la sociedad latino-americana. Es justamente por esto que la aplicación de este programa no se llevará a cabo sino arrancando a duras penas cada uno de los cambios que exige (116).

mundo de los marginados se encontrará una abundante documentación editada por DESAL en Santiago de Chile, bajo la dirección de R. Vekemans.

(114) Nos referiremos sobre todo a la revista pastoral, modesta pero eficaz, *Pastoral Popular*, de Santiago de Chile.

(115) Cf. *Iglesia de Santiago, ¿qué dices de ti misma?*, Santiago, 1968, p. 39.

(116) Véase SEDOC, t. I, julio 1968, p. 81-86.

En julio de 1969 un congreso nacional de familias franciscanas del Brasil decía principalmente en su declaración final: «Siguiendo a San Francisco, estamos nosotros llamados a vivir el Evangelio de manera radical, es decir, a vivirlo hasta sus consecuencias últimas, entregándonos a él con una consagración total. Igualmente creemos que nuestro poder de contestación de cara a los males del mundo moderno, a la injusticia, a la violencia, a numerosas formas de esclavitud, proviene precisamente de esta manera radical de vivir el Evangelio. Toda contestación se hace a través de la afirmación de un valor. Es, pues, por el testimonio positivo de los valores evangélicos como resultaremos nosotros incómodos para nuestro medio y constituiremos una llamada a la revisión de mentalidades y actitudes...» (117).

Se podrían multiplicar las citas de documentos parecidos. Se las encontrará en las colecciones de documentos, CIDOC de Cuernavaca, NADOC de Lima, o SEDOC de Petrópolis. De manera particular se tendrán en cuenta los discursos de los dos obispos brasileños, don Helder Cámara y don Antonio Fragoso, traducidos al francés (118).

Concluiremos de todo esto que se da actualmente en la Iglesia la visión de una renovación necesaria, que esta renovación está impuesta por el Concilio y asumida verbalmente por los cristianos situados en todas las escalas. Sin embargo, los cambios exigidos por esta renovación son tales que necesariamente aparecen ligados a una revolución social. Por un lado, semejantes cambios en la Iglesia suponen cambios en la sociedad, porque ésta no les permitirá realizarse espontáneamente. Por otro lado, semejantes cambios en la Iglesia tendrán repercusiones considerables en el equilibrio de las fuerzas sociales. Los dos procesos aparecen, pues, unidos. Cuando surjan los obstáculos a la renovación conciliar, aparecerá más y más que el Concilio incluye, aun no habiéndolo previsto, cambios económicos y materiales profundos. Es verdad que muchos Padres conciliares se vieron arrastrados a un movimiento hacia la pobreza evangélica. Pero muchos de ellos camina-

(117) Véase SEDOC, t. 2, octubre 1969, p. 486.

(118) Cf. Mons. Antonio Batista Fragoso, *Evangile et Révolution sociale*, París, Cerf, 1969.

ban inspirados por motivos morales o de espiritualidad individual. No percibían claramente hasta qué punto la realización práctica de los decretos conciliares exigiría de hecho y de manera concreta la ejecución de este espíritu de pobreza para interrumpir la solidaridad histórica de la Iglesia con las clases dirigentes tradicionales, sus aliadas de siempre, y de manera particular, con el sistema occidental actual, baluarte de sus triunfos materiales y de su poder.

★ ★ ★

2. LOS HECHOS SUBJETIVOS

Uno de los hechos más salientes de la Iglesia actual es la aparición del problema de la praxis. Puede decirse que las generaciones anteriores lo ignoraron y que si las mismas lo vivieron alguna vez fue de manera inconsciente.

Un episodio puede ilustrar lo que queremos decir. Está referido por Luis Acebal Monfort y tuvo por escenario la asamblea ecuménica de Upsala.

«En realidad es el paso a los hechos, a las realizaciones lo que interesa a los jóvenes. En una memorable reacción ante el discurso magistral de M. Visser't Hooft, la señorita Dr. Elisabeth Adler, de la República Democrática Alemana, dijo: «...lo que me parece más importante y más actual antes que insistir sobre la correspondencia de la dimensión vertical y la dimensión horizontal, es la correspondencia de lo que se dice y de lo que se hace. Yo quisiera poner un punto de interrogación crítica ante un movimiento ecuménico, esencialmente verbal».

«Inútil reproducir aquí las decenas de testimonios del mismo género. Mostrarían en qué medida esta reticencia ante la capacidad de las Iglesias para pasar a los hechos y la convicción de que un paso semejante es la última posibilidad de existencia del cristianismo en la actualidad, están presentes en el fondo de todas las desconfianzas y de todas las contestaciones de la juventud cristiana.

Explicarían por qué no se está satisfecho todavía después de la Asamblea y por qué los jóvenes no se han sentido realmente escuchados» (119).

Este texto es admirable, porque expresa exactamente el sentimiento de la juventud latino-americana de frente al Concilio, a la *Populorum Progressio* y a Medellín. Y aparece claro que se trata de una toma de conciencia universal. Es sobre todo la obra de los diez últimos años. Nosotros la quisiéramos evocar en esta segunda parte.

Los hechos subjetivos, de los que vamos a hablar, son los movimientos de los hombres individual y colectivamente tomados, que responden a los desafíos de las situaciones objetivas. Son las fuerzas subjetivas que se mezclan a las fuerzas objetivas para hacer la historia humana. Esta aparición del problema de la acción en el mundo, de la praxis, nos pone en presencia de la revolución, concebida como acción de los movimientos revolucionarios.

NACIMIENTO DE LA ACCION REVOLUCIONARIA DE LOS CRISTIANOS

Antes de la praxis, ¿cómo se procedía al respecto, ya que esta nueva actitud de los cristianos no ha nacido de la nada? Es, sin duda, una novedad, pero que tiene su génesis de actitudes anteriores. Antes de la praxis, se dio el catolicismo político del último siglo, conservador y contra-revolucionario. Se dio el catolicismo liberal. Después vino el movimiento de la doctrina social de la Iglesia. Más adelante la democracia cristiana o la búsqueda de la tercera vía. La praxis cristiana nació de una crítica radical de la democracia cristiana y de la voluntad de superarla.

Dejaremos de lado la evolución de las Iglesias protestantes, después del evangelio social o del cristianismo social que nos lleva hasta los años de la primera guerra mundial y un poco más allá.

(119) Véase «Upsal, un symptôme?», en *Nouvelle Revue Théologique*, t. 91, 1969, p. 50.

Se impuso a continuación la era de la «sociedad responsable», que es un reconocimiento de la democracia en el sentido americano de la expresión y que prevalece sin contradicción a partir de Amsterdam (1948) hasta Ginebra (1966).

LOS ANTECEDENTES

La doctrina social de la Iglesia

Hasta León XIII la conducta de los católicos obedeció al precepto de la obediencia al príncipe. El servicio del príncipe, a esto se reducía la acción de los cristianos en la sociedad. A Lamennais, que había creído poder conciliar el cristianismo y las instituciones de tipo moderno, republicanas y democráticas, y al catolicismo liberal, había respondido Gregorio XVI con la mayor claridad: «Nos hemos percatado de que en los escritos esparcidos entre el público, se enseñan doctrinas que quebrantan la fidelidad, la sumisión a los príncipes y que encienden por doquier antorchas de sedición; convendrá, pues, ponernos en guardia para evitar que, engañados por estas doctrinas, se aparten los pueblos de las sendas del deber... Los derechos divinos y humanos se levantan, pues, contra los hombres que, mediante las más negras maniobras de la revolución y de la sedición, se esfuerzan por destruir la fidelidad debida a los príncipes derrocándolos de sus tronos» (120).

Por lo demás el Papa mismo era un «príncipe» como soberano de los Estados Pontificios. La forma ideal del servicio al príncipe, pedida a los católicos, fue el servicio en los ejércitos pontificios llamados a defender por medio de las armas la soberanía temporal del Papa. Los «zuavos pontificios» fueron celebrados como héroes y como mártires.

Preciso es destacar que el hecho de que también el Papa haya sido un príncipe temporal, influenció las doctrinas enseñadas, porque, cuando cesó de serlo, cambió la doctrina. León XIII se dio

(120) Cf. *La paix intérieure des nations*, col. «Les enseignements pontificaux», Desclée, Tournai, 1957, p. 28.

cuenta de que la repulsa a aceptar las nuevas instituciones y el apoyo a los príncipes derrocados de sus tronos iba a repercutir en perjuicio de la Iglesia. Con él la Iglesia adopta oficialmente la política del ghetto.

Hasta Pío IX, el primer principio de la «política cristiana» es la fidelidad a los príncipes (incluso heréticos o cismáticos o perseguidores de los católicos) (121). A partir de León XIII el primer principio será la defensa de los derechos de la Iglesia. Se ha opuesto, a veces, un pretendido liberalismo de León XIII al conservadurismo de Pío IX. Es una pura ilusión. León XIII no era menos anti-liberal que su predecesor. Era, tanto como él, cerrado a los valores del siglo XIX. Lo atestiguan todos los documentos.

He aquí, por ejemplo, cómo León XIII ve a su época: «No se puede, en efecto, considerar como una civilización perfecta la que consiste en despreciar audazmente todo poder legítimo; y no se debe saludar con el nombre de libertad la que lleva por cortejo vergonzoso y miserable la propagación desenfrenada de errores, el libre desenfreno de perversas pasiones, la impunidad de los crímenes y fechorías y la opresión de los mejores ciudadanos de todas las clases» (122).

León XIII resolvió aceptar como «hipótesis» lo que los católicos liberales presentaban como una tesis: incitó a los católicos a servirse de las armas que les proporcionaban las nuevas instituciones democráticas y parlamentarias para defender los derechos de la Iglesia. Con él nació la actitud de los católicos que consiste en mirar todos los problemas temporales desde el ángulo de las repercusiones que pudieran tener sobre las instituciones eclesásticas. Es típicamente una actitud de ghetto.

León XIII impulsó, pues, a los católicos a transformar sus antiguos partidos «monárquicos» o «conservadores» en partidos «católicos». Estos son concebidos como ligas electorales para la defensa de los intereses de la Iglesia. La «guerra escolar» estuvo siempre en el centro de sus preocupaciones, así como la lucha por la defensa de las instituciones sociales católicas.

(121) Véase la condena de los católicos polacos rebeldes, *ibid.*, p. 24-26, 31.

(122) Cf. enc. *Inscrutabili*, del 21 de abril de 1878, cf. l. c., p. 50.

El efecto de la política nueva es claro en la fundación de los partidos católicos de Bélgica y los Países Bajos. La «adhesión» en Francia obedece a los mismos principios. Quienes en ello vieron una «traición» al Papa en beneficio de los liberales, exageraban. Quienes veían la prueba de un oportunismo estaban, sin duda, más cerca de la verdad. En Alemania, León XIII sacrificó la política social del Centro a los intereses de la Iglesia (123).

Fue entonces cuando se asiste a una extraordinaria floración de instituciones, destinadas a reagrupar a los católicos entre sí en todos los aspectos de la vida social: escuelas católicas, hospitales católicos, sindicatos católicos, mutualidades católicas, cooperativas católicas, círculos deportivos católicos, cines católicos, teatros católicos, etc., etc., todo ello coronado por el partido católico en que desembocaban las demás instituciones. Los católicos forman así una nación aparte en la nación, una sub-cultura aislada del resto de la nación, es decir, un ghetto.

En esta época, la acción política de los católicos consiste en militar en las organizaciones católicas. Se trata de una acción temporal cuyo efecto principal debe ser la defensa y la protección de la fe, respaldada por el sólido muro de las instituciones o asociaciones católicas. Los efectos temporales no son tenidos en cuenta sino de forma secundaria, según el principio de que el primero de los deberes es el de salvaguardar la fe, viniendo todo el resto en segundo lugar. Ahora bien, las asociaciones son consideradas como medio irremplazable para salvaguardar la fe: no existe argumento bíblico o patristico que permita fundamentar esta posición pero se apela a la evidencia.

En relación con los movimientos políticos y sociales del siglo, la política de ghetto de León XIII (124) no modifica la conducta de los católicos. Los motivos cambian, pero queda el fondo. Los católicos debían oponerse y defenderse para permanecer fieles a los principios. De entonces en adelante se opondrán y defenderán

(123) Cf. Fr. Heer, *Europa, Mutter des Revolutionen*, p. 430.

(124) Cuando hablamos de la política de León XIII, no entendemos atribuirle la responsabilidad exclusiva. Es claro que está compartida y sugerida por numerosos católicos, principalmente por muchos que buscaban una salida al atolladero en que les había dejado el legitimismo de Pío IX.

para permanecer fieles a la Iglesia que ha resuelto defenderse ella misma, sin los príncipes, y con las armas que le proporciona la sociedad nueva.

Ahora bien, es en este momento y bajo la dirección del mismo Papa, cuando nace la doctrina social cristiana. Difícil es creer que fuera una pura coincidencia.

La doctrina social de la Iglesia es un fenómeno bien determinado de la historia de la Iglesia. No hablamos aquí de la ética social o del mensaje social de que la Iglesia es portadora desde siempre, al menos de forma implícita, sino de la doctrina bien concreta y extraordinariamente homogénea en su desarrollo, que aflora con la *Rerum Novarum* y alcanza su cumbre con la *Populorum Progressio*. Evocamos de pasada las encíclicas porque es en las encíclicas sociales donde se condensa por entero la doctrina de la Iglesia.

Procede de la restauración de la escolástica y su destino está unido al de la neo-escolástica. El mismo León XIII había querido esta unión cuando decidió la restauración del tomismo: «El inmenso peligro en que el contagio de falsas opiniones ha sumido a la familia y a la sociedad civil es evidente para todos. Ciertamente, una y otra gozarían de una paz más perfecta y de una seguridad mayor si en las academias y en las escuelas se diera una doctrina más sana y más conforme con la enseñanza de la Iglesia, una doctrina tal como se encuentra en las obras de Tomás de Aquino» (125).

Los teólogos presentan la doctrina social de la Iglesia cual la expresión de la ética social cristiana (126). Las encíclicas serían la enseñanza de los principios eternos de la moral cristiana, escogiendo aquellos principios que son los más necesarios en la hora actual. Las encíclicas no definirían una acción política cristiana. Preservarían una justa autonomía de los laicos, dejarían a éstos la libertad de escoger la política concreta que debe aplicar los principios (127).

(125) Véase *La paix intérieure des nations*, p. 65.

(126) Tal es todavía la posición de A. Manaranche, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, París, Seuil, 1969.

(127) Nos decepciona el ver cómo P. Bigo presenta las encíclicas de manera intemporal y ahistórica, sin ninguna relación con el modo de obrar

En realidad, sabemos perfectamente que la doctrina social cristiana no fue solamente esto. Dirigió (y ocultó al mismo tiempo) una cierta acción política. Los Papas no querían tan sólo enseñar una doctrina intemporal. Querían, con sus encíclicas, imprimir a la acción de los católicos un cierto sentido. Cada una de las encíclicas contiene con mucha frecuencia explícitamente instrucciones precisas. Lo que nos interesa hoy es justamente saber cuál era la acción política que recubría la doctrina social católica.

Los documentos son claros. La conclusión de la doctrina de las encíclicas hasta Juan XXIII es indefectiblemente una exhortación a militar en las filas de las organizaciones sociales católicas. La doctrina social de la Iglesia sirvió para justificar las organizaciones sociales católicas. No queremos decir con esto en ningún modo que ello estuviera mal. Entendemos simplemente atraer la atención sobre un hecho que reviste hoy una importancia particular.

Al restaurar la doctrina social medieval conseguía León XIII unir en el espíritu de los católicos la defensa de los intereses de la Iglesia y la solución de los problemas sociales. Dejaba entender, y los publicistas católicos no descuidaron de proclamarlo en alta voz, que la solución de los problemas del siglo iba unida a la restauración de la posición que la Iglesia ocupaba en la edad media. Sería preciso que la Iglesia fuera de nuevo reconocida como la maestra de las naciones. Su doctrina aportaría entonces la solución.

En segundo lugar, restaurando la doctrina medieval, León XIII incitaba a los católicos a plantearse los problemas sociales en un lenguaje propio, independientemente del lenguaje de los movimientos sociales y políticos de la época. Se llegaba así a enunciar una doctrina social elaborada en un vocabulario arcaico, con conceptos arcaicos inasimilables por los contemporáneos. En estas condiciones, los católicos se verían obligados a ver «errores» en todas las doctrinas contemporáneas. Se sentirían justificados al per-

concreto que recubren. Cf. *La doctrine sociale de l'Eglise*, 2.^a ed., París, P. U. F., p. 45-51. Esto refleja la posición de intemporalidad (engañosa por lo demás), que Fr. Heer destaca muy bien en la figura de Pío XII. Cf. *Der Aberglaube*, p. 486 s.

manecer aislados y fundar movimientos propios. La verdad social suponía así el mantenerse apartado de los movimientos contemporáneos (128).

En fin, al situar la verdad social en la Edad Media, en el corporativismo, en la concepción medieval de la propiedad y de la empresa, la doctrina social de la Iglesia tendía a desligar a los católicos de toda responsabilidad con relación a los males presentes. «Si se nos dejara hacer, jamás sucedería tal cosa». ¿Cómo podían creer que ellos lo harían mejor? Los católicos citaban la Edad Media como argumento perentorio. Esperando la restauración de la Edad Media, quienes se adherían a los partidos católicos se sentían inocentes de todo cuanto pasaba.

Debido a todos estos factores, la doctrina social de la Iglesia sirvió para consolidar los partidos católicos y las asociaciones católicas. Se la podía invocar para exhortar a los católicos a adherirse a los mismos y militar en ellos.

Ciertamente, nunca se dejó de recordar que los católicos gozaban de plena libertad para escoger los partidos o las asociaciones de su agrado. Pero se cuidaba de añadir: «a condición de que no se tratase de partidos o asociaciones anticristianos». En la práctica, todos los partidos eran anticristianos, salvo los partidos católicos. Igualmente, todas las escuelas eran anticristianas, salvo las escuelas católicas, todos los sindicatos eran anticristianos, salvo los sindicatos católicos. De hecho, hasta 1940 e incluso, en muchos lugares, hasta 1958, los católicos estaban prácticamente obligados a votar por el partido católico y pertenecer a asociaciones católicas. Quienes se adherían a otros partidos o a otras asociaciones debían afrontar toda suerte de presiones, llegando hasta la exclusión de los sacramentos. Se daba por supuesto que el partido católico proporcionaba la mejor respuesta posible a todos los problemas sociales (129).

(128) Es uno de los fenómenos de re-arcaización del ghetto católico. Cf. Fr. Heer, *Europe, Mutter der Revolutionen*, p. 569. Cf. *Der Glaube des Adolf Hitler*.

(129) Evocaremos un ejemplo. El cardenal van Roey, de cuya santidad, austeridad de vida y rigor de doctrina nadie duda, encarnó de manera extraordinaria esta política durante el medio siglo que dirigió la diócesis de Malinas.

La acción política de los católicos se presentaba, por tanto, contenida dentro de los límites de los partidos católicos y de las asociaciones católicas. Bajo el techo de una doctrina social cristiana reputada eterna e intemporal, puramente espiritual y distinta de las contingencias temporales, se producían de hecho las confusiones más completas entre lo espiritual y lo temporal. Para no comprometer los intereses superiores de la religión, los católicos estaban obligados a aceptar toda la política de los partidos católicos sin criticarla. Tenían que defender los compromisos, las alianzas, las contingencias a veces equívocas. No existía problema de acción política. Sólo había un problema de disciplina o, para hablar un lenguaje religioso, de obediencia. La solidaridad del ghetto era el primer principio, ante el cual los demás debían ceder siempre.

Prácticamente los partidos católicos hicieron el juego de los conservadores. Carecían en sí mismos de aquellos principios que les pudieran haber proporcionado una orientación para dirigir los cambios. Todas sus simpatías se vinculaban a la estabilidad. Su doctrina les inclinaba a desconfiar de todas las innovaciones y a descubrir en ellas los signos de los «errores» modernos. Esperaban la hora de restaurar la Edad Media. De hecho, se acomodaban, esperando, al sistema en vigor sin aceptar ninguna responsabilidad.

Esta posición no podía prolongarse indefinidamente. La alianza efectiva entre los partidos católicos y los conservadores dio nacimiento al catolicismo social, es decir, a la democracia cristiana y su ideología, a la teoría de la Acción Católica, tal como se elaboró hasta 1940, y encontró su expresión definitiva en el *Humanismo integral* de Maritain.

La democracia cristiana

Apareció la democracia cristiana en el seno de los partidos católicos conservadores como una minoría de oposición a la línea conservadora de la mayoría. En Alemania, en Italia, en Bélgica, en los Países Bajos, la minoría se convirtió en mayoría al amparo de la guerra de 1939-1945 y de la liquidación de los fascismos. En Francia, en Chile y en diversas repúblicas sudamericanas, la democracia cristiana se hizo disidente. En los primeros casos, recogió la herencia de los antiguos partidos católicos (el caso ita-

liano debe ser considerado aparte por razones locales, la actitud de la Santa Sede después de los acontecimientos de 1870). En los segundos casos, la democracia cristiana hubo de afrontar la presión de los antiguos partidos católicos, convertidos puramente en conservadores (130).

Este origen es importante, ya que permite comprender por qué y cómo la democracia cristiana permanece fiel al principio fundamental del ghetto, aportando todo lo más nuevas motivaciones y nuevas intenciones.

Como lo acabamos de decir, la democracia cristiana (o el catolicismo social, poco importa el nombre) nació de una denuncia de la convivencia entre los partidos católicos y el orden establecido, esto es, el capitalismo triunfante.

Se descubrió la razón de ser de esta convivencia: era la utopía de una restauración medieval. Cuando apareció que este ideal era una imposibilidad histórica, fue necesario disociar la defensa de los derechos de la Iglesia de la política social. No se podía creer ya que la sola defensa de la Iglesia fuera a resolver los problemas sociales. Precisaba entonces emprender una política social. Se vivió en la práctica la necesidad de distinguir dos formas de acción, espiritual y temporal. Exigía una la defensa de los derechos de la Iglesia, y otra, una reforma social. Esta distinción iba a ser planteada teóricamente por Maritain.

La doctrina social de la Iglesia tendría una nueva finalidad y una nueva interpretación. Se le iba a pedir que proporcionara los principios que debían mantener la especificidad de la democracia cristiana.

Puesto que precisaba separar la acción social cristiana de la Edad Media, resultó que la doctrina cristiana no se bastaba por sí sola para elaborar un programa de acción concreta. En tanto que doctrina espiritual contenía los principios fundamentales de una acción temporal, pero no suficientemente claros para confeccionar un programa. La Acción Católica era el órgano de la Iglesia, encargado de publicar los principios generales.

(130) Cf. M. Vaussard y J. Rovay, *Histoire de la démocratie chrétienne*, 2 vol., París, Seuil, 1956.

Sin embargo, los principios de la doctrina social de la Iglesia debían ser suficientemente específicos para no permitir la presencia de los cristianos en los demás movimientos sociales contemporáneos. Doquiera es esto posible la jerarquía insiste en la especificidad de los movimientos católicos (131). Se pedirá entonces a las encíclicas instrucciones más y más precisas para tener un programa de acción. Pero la jerarquía evitará siempre presentar un programa político y social completo. Y por otra parte, lo presenta siempre de manera bastante determinada para que pueda creerse que existe un programa específicamente cristiano de acción social legitimando un partido específicamente cristiano.

Es la fase de «la tercera vía». La democracia cristiana descansa sobre el postulado de que existe una tercera vía intermediaria entre los movimientos conservadores y los movimientos reformistas o revolucionarios, nacidos en el siglo XIX, entre la derecha y la izquierda. Esta tercera vía tiene su fundamento en la doctrina social de la Iglesia. No quiere esto decir que ésta lo enuncie explícitamente, ya que se contenta con enunciar una ética, y corresponde a la Acción Católica divulgarla. Pero se puede de ello deducir un programa de acción, y sus exigencias son tales que obligan a los cristianos a formar un movimiento aparte, una tercera vía para promoverlo: este será el papel de la democracia cristiana. Teóricamente la adhesión a la democracia cristiana es libre. Las encíclicas no lo exigen. Pero prácticamente no hay elección para un católico, sino el partido conservador fundado sobre la primera interpretación de las encíclicas y el partido demócrata cristiano fundado sobre la segunda. Quien desee reformas sociales deberá adoptar necesariamente la vía democrática cristiana. La jerarquía lo ha recordado siempre oportunamente en el momento preciso.

De hecho, pues, la democracia cristiana está fundada sobre las encíclicas, y la función de la doctrina social cristiana es garantizar a los partidos demócrata-cristianos y a las asociaciones sociales

(131) Sin duda, para mantener la distinción entre los principios morales y su aplicación práctica en un programa político, es necesario afirmar el principio del pluralismo. Pero la sola aplicación permitida del principio de pluralismo es la elección entre la fórmula conservadora y la fórmula demócrata-cristiana. Sólo a partir de 1958 cambió el clima.

que le proporcionan sus bases: funda la tercera vía. Teóricamente, se da una distinción entre la Acción Católica y la democracia cristiana. Pero la distinción es más teórica que real. Son dos organismos de una misma organización. Entre los dos, la continuidad es tal que la Acción Católica ha proporcionado a la democracia cristiana casi todos sus dirigentes y sus cuadros.

La entrada en escena de la democracia cristiana no responde a un cambio fundamental por parte de los católicos. El sufragio universal la hace inevitable. Hubiera sido imposible conquistar las voces de las clases populares sin proponerles un programa de reformas.

A partir de esta fase histórica, la acción de los católicos viene impuesta por las organizaciones sociales cristianas. No existe otro problema. Se comprende que hasta la decadencia de la democracia cristiana los católicos no hubieran tenido que plantearse el problema de la praxis. Les bastaba militar en la democracia cristiana (partido, sindicato, mutual, cooperativa, escuelas, servicios sociales, etc.). Tenían la convicción de que la democracia cristiana tenía un programa de acción propia y que un cristiano, prácticamente, no podía adoptar sino aquél (132).

De hecho, las democracias cristianas europeas se contentaron con promover las reformas del reformismo europeo en general. No se dieron diferencias fundamentales entre las reformas propuestas por los movimientos socialistas y trabajadores y los movimientos cristianos. Pero la doctrina mantuvo, sin embargo, el principio de la especificidad de la tercera vía. Después de 1945 los movimientos demócrata-cristianos de Europa se convierten en «la derecha ilustrada» de sus naciones respectivas, salvo en Francia, en que el movimiento rechazó este papel y se vio condenado a desaparecer.

Finalmente, sólo en América Latina bajo la égida de Chile, la democracia cristiana intentó mantener hasta el fin su especificidad. Se mantiene allí todavía que la doctrina social cristiana es

(132) También aquí, en principio, se declara que los cristianos pueden adherirse a cualquier programa que respete el derecho natural. A la democracia cristiana se concede un trato de favor porque su doctrina viene enunciada en el lenguaje de la doctrina social de la Iglesia. A los demás se les juzga desfavorablemente. En principio, los movimientos demócrata-cristianos abren sus puertas a todos, si bien de hecho están siempre exclusivamente formados por cristianos practicantes.

tal que exige un camino específico de desarrollo y que es apta para proporcionarle sus principios. En 1965 el partido demócrata-cristiano chileno se encargó de poner estos principios en el crisol de los hechos.

El ejemplo chileno fue seguido de cerca en toda la América Latina. Porque aparecía como una excelente lección de cosas. A los ojos de las jóvenes generaciones es el ejemplo ideal de lo que no se debe hacer: es el perfecto atolladero.

La experiencia ha demostrado la inconsistencia de la democracia cristiana como programa específico de acción social y política.

La política demócrata cristiana es más una oscilación continua entre las dos primeras vías que una lucha entre dos frentes. La dificultad principal reside en la ausencia de un verdadero programa político. Para compensar esta carencia, no basta aludir a las buenas intenciones morales de los técnicos del desarrollo.

Los jefes demócratas cristianos son de formación moral. Se han formado en la escuela de Maritain, en los caminos de la doctrina social de la Iglesia, y creyeron que esto era suficiente para gobernar.

Creyeron que la democracia cristiana europea les enseñaba el camino. Pero no habían descubierto que la democracia cristiana europea había renunciado a ser democracia cristiana para convertirse en un partido de derecha ilustrado en el seno de la sociedad capitalista. La democracia cristiana europea podía profesar la adhesión total al parlamentarismo porque no tenía la ambición de realizar reformas radicales. Podía también arrojar en manos de los técnicos porque así se ponía en manos de la sociedad dominante de la que estos técnicos son especialistas.

En Chile la democracia cristiana hubo de constatar que tanto la fidelidad a las instituciones parlamentarias como la confianza en los técnicos entrañaban necesariamente el movimiento hacia la integración en el capitalismo mundial.

Falta a la democracia cristiana tanto un programa político basado en una noción clara del papel del Estado en el desarrollo

como una crítica de la técnica (133). En pocas palabras, le falta un verdadero programa político. Se podía definir en el ideal la serie de derechos humanos que se desea promover. Pero esto no basta para establecer un programa concreto de gobierno.

Una de las formas posibles de la democracia cristiana es el recurso a la solidaridad de los católicos para basar una potencia en las organizaciones sociales fuertes y convertirse en la derecha ilustrada como en Europa en general. La otra es el camino del MRP francés, la perseverancia en la tercera vía hasta la disolución final.

Sin embargo, una vez esbozado el proceso de salida del ghetto por el Concilio, se hace difícil mantener verdaderamente el principio de especificidad de las instituciones cristianas. En lo sucesivo el tiempo trabaja contra él. Así es como después de haber permanecido oculto durante mucho tiempo por motivos históricos precisos el problema de la acción de los cristianos en el mundo llega a plantearse. Y los movimientos revolucionarios cristianos saltan a la actualidad, porque plantean el problema de manera aguda. Se trata de la participación de los cristianos en los procesos concretos de la historia. No basta ya remitirse a un partido católico o a organizaciones en las que se podría confiar de antemano plenamente por llevar el placet de la jerarquía.

LOS CRISTIANOS A LA BUSQUEDA DE UNA PRAXIS

Brasil

Debemos tratar de descubrir en Brasil las experiencias más interesantes de búsqueda de una praxis, aunque estas experiencias no hayan tenido éxito finalmente.

(133) Véase el programa real de la democracia cristiana en la revista *Política y Espíritu* de Santiago de Chile. La revista *Mensaje* que se presenta como independiente, coincide en las grandes líneas. Las críticas que recogemos son las que se oyen en América entera. R. Shaull las expuso ya en el volumen *Une théologie de la révolution?*, Ginebra, 1968, p. 41-75.

Una palabra resume estas experiencias y ha hecho fortuna. Es la palabra «concientización» (134).

Se trata ante todo de un método pedagógico de educación de los adultos. Fue lanzado por el Movimiento de Educación de Base (MEB), fundado bajo la égida del episcopado, y no logró su forma definitiva sino en los años 1962-1963. No pudo, pues, ponerse en práctica sino durante algunos meses (135).

Se partió del proyecto de no limitarse a un simple programa de alfabetización de adultos, sino de la formación de la conciencia, es decir, de la conciencia histórica. Era preciso que las clases populares tomaran conciencia de su situación y de las posibilidades de cambiarla, y que se despertara igualmente en las mismas la aspiración al cambio. La «educación de base» tendría así por finalidad una verdadera «cultura popular».

Después se extendió el proyecto a preparar un programa orientado a formar la conciencia revolucionaria. Sería preciso despertar las energías dormidas de las masas populares. Se sueña en una revolución cuyos agentes serían las clases populares, «el pueblo». Para lograrlo, será necesario despertar en dichas clases una conciencia crítica. Una vez dotado de una visión dinámica y comunitaria del mundo, el pueblo hará una revolución auténticamente personalista y comunitaria.

Este proyecto se desarrolló principalmente en el marco de JUC en el curso de los últimos años de la década de los 50 y de los primeros de la década siguiente. Constituyó un programa en que los estudiantes brasileños de tal modo tuvieron conciencia de su poder que la JUC desempeñó un papel predominante en el movimiento estudiantil de 1962 a 1964.

Sin embargo, a medida que éstos movimientos llegaban a definir una praxis revolucionaria, chocaron con la oposición del episcopado y de la mayoría de los católicos. Los obispos les retiraron su confianza progresivamente sin que se llegara a una ruptura

(134) Cf. H. C. de Lima Vaz, «A Igreja e o problema da "Conscientização"», en *Vozes*, junio 1968, p.483-493; Candido Mendes, *Memento dos vivos*, Río de Janeiro, 1966.

(135) El método fue puesto a punto, sobre todo, por Paulo Freire. Véase su libro, *Educação como prática da liberdade*, Río de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1967. Podemos lograr una idea del método por el folleto *Viver é lutar*, publicado por el MEB en octubre 1963.

oficial. El problema desapareció cuando desaparecieron los movimientos mismos, a continuación de los acontecimientos de 1964.

La oposición fue tanto más fuerte cuanto que los movimientos universitarios defendían el principio de la colaboración con los comunistas, con miras a una acción común. Igualmente los universitarios católicos nacidos de la JUC formaron un movimiento, la *Ação popular*, independiente de la jerarquía, y basado en el programa de la praxis revolucionaria fundada en la concientización (136).

De hecho, los movimientos cristianos fueron uno de los factores que provocaron el pánico de las clases dirigentes y favorecieron así la ascensión del ejército al poder en 1964.

Los movimientos de concientización habían concentrado hasta tal punto la atención sobre las condiciones subjetivas de una revolución, que llegaban a ignorar las condiciones objetivas. No dieron importancia a las verdaderas fuerzas existentes, ignoraron los proyectos del ejército y cayeron ciegamente en las emboscadas que les prepararon los hombres que disponían del poder.

Por otra parte, ignoraban demasiado la verdadera condición popular. Trataban al pueblo como a una masa adormecida. Desconocían las fuerzas de la cultura rural tradicional, no conocían la nueva «cultura de la pobreza». Esto explica los sinsabores de la concientización y por qué las masas populares aceptaron sin pestañear el nuevo régimen militar. Es claro que toda nueva experiencia tenga en cuenta estos dos hechos fundamentales si se quiere no prescindir de las condiciones objetivas.

Desde entonces, los movimientos cristianos no desempeñaron ya ningún papel en la escena política. La *Ação popular* se refugió en la clandestinidad y su ala radical participa en los movimientos de guerrillas.

Es preciso notar que estos cristianos no lograron definir una praxis propia. Por etapas, llegaron a adherirse a lo que llaman marxismo-leninismo, sin discernir siquiera la naturaleza del mar-

(136) La *Ação popular* se funda en 1962 en Belo Horizonte. Ya en 1964, se hace clandestina. Su programa se encuentra anunciado en un volumen colectivo publicado en 1962 por Henrique C. de Lima Vaz, Th. Cardonnel, Luiz Alberto Gómez de Souza y Herbert José de Souza, con el título de *Cristianismo hoje*. El programa de la AP fue publicado en 1963.

xismo. No hacen ya distinción entre socialismo y leninismo, marxismo o ateísmo, marxismo y revolución, etc. Era preciso descubrirlo todo e inventarlo todo. La prueba resultó demasiado pesada.

¿Cuáles fueron las fuentes de este movimiento brasileño? Fueron diversas. Hubo aspectos pedagógicos y elementos redescubiertos con la práctica. Por lo que concierne a la teoría se descubre una cierta influencia de Mounier en los temas personalistas y comunitarios, así como en ciertos temas del existencialismo cristiano. Hay también y como elemento importante, por intermedio del Padre Vaz, uno de los pensadores más originales y más profundos del catolicismo latino-americano, una influencia de Hegel y de los marxistas heterodoxos, principalmente de Lukacs (137). La presencia del hegelianismo es característica, porque se la encuentra cada vez que se trata de entrar en contacto con la revolución. Cuando se trata de afrontar los marxismos históricos, el retorno a Hegel parece espontáneo. Volveremos sobre este tema más adelante.

La experiencia brasileña es significativa porque el mismo problema se plantea en este momento en los diversos países latino-americanos, allí donde el sistema demócrata-cristiano fue puesto en tela de juicio, como también allí donde no logró implantarse.

Los movimientos de no-violencia

La independencia de la India en 1947 introdujo en Occidente la idea de no-violencia de Gandhi, hasta entonces conocida por algunos iniciados.

En Europa durante los años 50, la no-violencia apareció asociada a los movimientos por la Paz, a la lucha contra la guerra fría. Muchos supusieron que era el caballo de Troya del comunismo. Es por lo que encontró reticencias, incluso entre los movimientos pacifistas católicos, como Pax Christi. Suscitó sobre todo desconfianzas porque la invocaban los defensores de la objeción

(137) Cf. «Cristianismo e consciência histórica», I y II, en *Síntese*, n.º 8, (1960), p. 45-69, n.º 9, 1961, p. 35-66; véase también «Marxismo e Filosofia», en *Síntese*, n.º 1, 2 y 3, (1959), p. 29-44, 46-64, 48-68. Se encontrarán estos artículos en la colección *Ontologia e história*, São Paulo, Duas Cidades, 1968.

de conciencia. Ahora bien, en esta época la objeción de conciencia no estaba reconocida por diversos Estados que la admitieron más tarde, y era juzgada severamente por el clero y por los teólogos (138). Se temía siempre la sombra de Munich.

Más tarde la no-violencia se aplicó de manera absolutamente nueva en Europa por Danilo Dolci, para afrontar la maffia siciliana (139). Para muchos fue esto una revelación.

En los Estados Unidos la no-violencia se elaboró y empleó de manera eficaz durante más de diez años en el transcurso de la lucha por los derechos civiles de los Negros. Martín Luther King es su símbolo. De él hemos hablado ya antes. Hemos dicho también que este movimiento fue desbordado últimamente por los grupos más jóvenes que pregonan métodos más violentos. Parece, sin embargo, que la no-violencia no haya perdido sus oportunidades.

En América Latina, el caso más notable es el de Mario Carvalho de Jesús en São Paulo. La experiencia toma forma verdaderamente en 1960. Llevará el sello de la célebre huelga de Perú. El movimiento del *Frente Nacional do Trabalho* divulga los métodos no-violentos en ciertos conflictos laborales de São Paulo (140). En 1968, Dom Helder Câmara anuncia un movimiento no-violento en un marco más vasto. Pero el movimiento no logró tomar forma. Tropezó con la frialdad más absoluta por parte de la jerarquía y del clero, la hostilidad abierta de todas las clases privilegiadas y el escepticismo de la juventud. Nos admira notar que ningún movimiento no-violento haya podido alcanzar una cierta envergadura en América Latina. Obedece esto, sin duda, a la vez, al conservadurismo de las clases holgadas, a la marginación de las clases populares y al favor que encuentra la violencia entre los jóvenes.

(138) Es preciso, sin embargo, citar el libro de P. Régamey, *Non-violence et conscience chrétienne*, París, Cerf, 1958.

(139) Cf. Danilo Dolci *et la Révolution ouverte*, Bruges, Desclée, 1957; Guy Ganachaud, *Les Bandits de Dieu*, París, Seuil, 1957.

(140) Cf. «Une révolution non violente», por Hildegard Goss-Mayr, en *Concilium*, n.º 35, 1968, p. 153-165; Juan e Hildegard Goss-Mayr, *Une autre révolution, Violence des non violents*, París, Cerf, 1969.

La violencia

En el curso de los años 1965 y 1966 el tema de la violencia irrumpió en el mundo cristiano. Es curioso observar el movimiento de oscilación de la conciencia cristiana. Durante los años 50 predominan la guerra fría y el anticomunismo. En este momento el pacifismo es sospechoso. Conviene defender la guerra justa. Tal es la advertencia de los países dominantes. En este momento también, el Tercer Mundo defiende las tesis de la paz: la India, Egipto, Yugoslavia parecen querer lanzar un movimiento neutralista.

En el curso de los años 60, la situación se invierte. Es el final de la guerra fría, la coexistencia pacífica y la partición del mundo entre los dos Grandes. Los países ricos predicán el pacifismo. Por el contrario, el tema de la violencia es cultivado por el Tercer Mundo. Los cristianos del mundo occidental predicán la paz, pero los del Tercer Mundo se preguntan sobre la violencia.

En 1967 y 1968 se da una explosión. La violencia penetra hasta en Europa por los movimientos de los estudiantes. Igualmente el estudio de la violencia revolucionaria que había sido introducido con estrépito en la Conferencia ecuménica de Ginebra en 1966, invade la actualidad. El tema se impone en la *Populorum Progressio* y en Uppsala. Se presenta subyacente como una sombra amenazadora en la Conferencia de Medellín. En 1967 y 1968 las publicaciones se multiplican. Todas las revistas creen deber consagrar un fascículo a la violencia. Los Congresos la toman como tema.

Se trata, sin embargo, de una curiosidad hacia la violencia más que de una participación real. Camilo Torres constituye más un punto de interrogación que un ejemplo eficaz. Hay cristianos en número muy pequeño que se comprometen en los movimientos de guerrillas, pero habitualmente se alejan de la Iglesia.

La insistencia sobre el tema de la violencia constituye un estrechamiento de la perspectiva revolucionaria. La violencia no es sino un aspecto y un momento de la revolución, como es un aspecto y un momento del Estado y de toda vida política, ya que hasta el presente es inconcebible organizar una vida política sin ninguna violencia. No existe ningún Estado sin policía y sin fuerzas armadas, ni siquiera la Ciudad del Vaticano.

En el mundo católico el tema de la revolución ha sido tratado de manera positiva por Péguy. Era la primera vez, después de la condena de las tentativas de acercamiento de la primera mitad del siglo XIX, la de Lamennais, la de la *Ere nouvelle* con Buchez, Ozanam, Lacordaire. Péguy es el iniciador de una nueva historia. Pero se trataba de un profeta que vivía muy poco en contacto con el público organizado de las Iglesias.

E. Mounier se acerca a Péguy y elabora la idea de «revolución espiritual, personalista y comunitaria» que es virtual en Péguy (141). Es por lo demás consciente de un parentesco profundo con el anarquismo del siglo XIX y subraya sus distancias con el comunismo.

«Yo preciso que, para un cierto número de entre nosotros, que somos cristianos (y no hablo aquí sino en mi nombre personal y en el suyo), el primer aspecto de nuestra alma revolucionaria encuentra su ardor en la ley de perfección y en la violencia continua del Reino de Dios. Yo preciso en segundo lugar que nuestra rebeldía contra el mundo de 1932 implica, sin ninguna reserva, la condena y la subversión, por todos los medios, sobre todo por los medios ilegales, es decir, eficaces (palabra que falta en el M. S.), del régimen capitalista actual; añadido para los espíritus ávidos de lo pintoresco: comprendidos también los prefectos de policía, las fábricas de guerra y los sindicatos patronales. Quizá precisamente porque la revolución es una cosa existente, y no ya un mito con mayúscula» (142).

«Se conocen las líneas de fuerza de esta inevitable revolución: la expulsión del poder del dinero, la supresión del proletariado, la instalación de una república del trabajo, la formación y el acceso de nuevas élites populares. Si uno se llama revolucionario y no se quiere todo esto, se miente» (143).

«Basta reconocer que la operación es profunda, radical, que no se hará sin resistencias violentas que implicarán contra-violencias. Que en ninguna hipótesis será realizada por una democracia

(141) Mounier expone su concepto de revolución, sobre todo en *Revolución personalista et communautaire*, París, ed. Mouton, 1935; recogido en *Oeuvres*, París, 1961, t. I, p. 127-146. Sobre Mounier, cf. Candide Moix, *La pensée d'Emmanuel Mounier*, París, Seuil, 1960.

(142) Cf. *Oeuvres*, t. I, p. 848 s.

(143) Cf. *Oeuvres*, t. IV, p. 89.

parlamentaria de tipo liberal y hablador, sino que deberá surgir orgánicamente de una democracia real, de firmes estructuras, colaborando con una autoridad sin debilidad y armada de medios excepcionales» (144).

Sucedió el fascismo y la guerra, y ni Mounier ni el grupo *Esprit* tuvieron ocasión de hacer llegar a realizaciones concretas esta concepción revolucionaria. Resurge solamente ahora en ciertos grupos tales como *Frères du Monde* o *Kritischer Katholizismus*, en ciertos grupos vascos y catalanes, en el movimiento sindical cristiano y en el movimiento estudiantil cristiano de América Latina, entre los disidentes de la democracia cristiana chilena.

El rasgo más característico de estas concepciones es el acento que en ellas se pone en la revolución popular, es decir, en una amplia participación de la conciencia del pueblo. Por el contrario, pocas simpatías atrae la formación de grupos de revolucionarios profesionales en el sentido leninista. La violencia es, pues, concebida como contra-violencia, en respuesta a la represión violenta de las clases dominantes. Es una concepción de la violencia revolucionaria que difiere de la del leninismo, aunque sea tal vez, e incluso probablemente, más marxista que el leninismo.

Es interesante notar que esta concepción de la revolución es compartida por el Padre Arrupe, general de la Compañía de Jesús, en la carta a los Superiores de América Latina: «No se crea que las clases más poderosas serán los agentes principales de la transformación social: agentes principales de una reestructuración radical más justa nunca lo fueron y no lo podrán ser por sí solos sino en casos aislados. Remodelar la sociedad de manera más justa, equitativa y humana interesa de manera más profunda ante todo a los pobres, los obreros, los campesinos, al conjunto de clases sociales que por la fuerza son mantenidas al margen de la sociedad, sin posibilidad de disfrutar justamente de sus bienes y de sus servicios y sin posibilidad de tomar parte en sus decisiones; decisiones que, precisamente porque afectan directamente a los intereses de los pobres, no deberían ser tomadas sin su presencia

(144) *Ibid.*

activa. Nadie puede reemplazarles cuando se trata de decisiones de base sobre sus propios intereses, ni siquiera bajo el pretexto de hacerlo mejor que ellos mismos» (145).

En el mundo protestante, la inspiración es muy parecida. Sin embargo, R. Shaull presenta sugerencias un poco más determinadas. Admite la idea de una misión revolucionaria de grupos, actuando en nombre del pueblo. Se trata de grupos de presión destinados, por acciones ejemplares y significativas realizadas en puntos estratégicos, a desmoralizar los poderes establecidos y a anular su poder. Estas acciones combinadas con el poder de revolución de las clases oprimidas, podrían tener un efecto decisivo (146).

R. Shaull no cree en las guerrillas, en su eficacia, ni en su inspiración. Se entrega a la búsqueda de una estrategia capaz de reemplazarlas.

En todo esto, el límite entre las acciones violentas y no violentas se presenta demasiado indeterminado. Visiblemente el problema de la praxis está en sus comienzos en el medio cristiano.

Las asambleas ecuménicas de Ginebra (1966) y de Uppsala (1968) han reconocido la posibilidad de una opción revolucionaria. Lo mismo sucede en la encíclica *Populorum Progressio* y en los documentos de Medellín. Pero en estos documentos no se dan aclaraciones a propósito de las acciones revolucionarias, quizá porque se estima que esto no concierne ya a la ética o a la praxis cristiana, y que es puramente técnico, acaso por falta de una preparación suficiente del tema.

Los discursos de Pablo VI en Colombia dieron una impresión de imprecisión muy grande, principalmente a causa de la identificación que en ellos se hace de la violencia y de la revolución.

Decía el Papa a los campesinos de Mosquera el 23 de agosto de 1968: «Permitidnos, en fin, que os exhortemos a no poner

(145) Cf. *Acta Romana Societatis Jesu*, XIV, fasc. VI, 1966, p. 292 s.

(146) Véase una exposición de estas concepciones en una conferencia dada en enero de 1968 y publicada por CIDOC 68/58. En todos estos artículos hay alusiones a una táctica de hortigamiento de las instituciones por los grupos de presión.

vuestra confianza en la violencia y la revolución; es contrario al espíritu cristiano y esto puede también retardar y no favorecer la elevación social a la que aspiráis con perfecto derecho» (147).

Se ha preguntado cuál es el alcance exacto de las palabras del Papa. No puede tratarse de una repulsa pura y simple de toda violencia, ya que el Papa mismo apareció constantemente protegido por un aparato policíaco y militar imponente, lo que supone que aceptaba implícitamente todo, al menos la eventualidad de una intervención armada y violenta para asegurar su propia protección. Como la inserción de la violencia en los procesos revolucionarios es una cuestión muy compleja, los intérpretes quedan perplejos y los obispos acuden a la *Populorum Progressio* (148).

Es increíble que el Papa desee que en esto se atenga a los métodos legales, porque las legislaciones de los países subdesarrollados están hechas precisamente para impedir las reformas que él reclama. Algunos han juzgado que el Papa quería recomendar los métodos no-violentos. Pero esta intención no aparece claramente.

En pocas palabras, el problema de la praxis o de la acción de transformación del mundo se plantea más y más conscientemente. Las nuevas generaciones no conceden ya apenas importancia a las declaraciones. Quieren hechos. Es por lo que andan a la búsqueda de acciones que expresen el cristianismo.

En esta misma línea, los cristianos se ven arrastrados a examinar más atentamente la acción y los métodos de acción revolucionarios. Es lo que justifica el párrafo siguiente de nuestro estudio.

En lo que concierne a los cambios revolucionarios en la Iglesia misma, no se ha avanzado mucho. Sin duda el Concilio proclamó altamente que quería una Iglesia para los pobres. El tema de la pobreza es uno de los temas predilectos de la eclesiología actual. También en Medellín le fue reservada exclusivamente una de las secciones.

(147) Cf. *Documentation catholique*, 1968, c. 1547; los mismos temas aparecen en la homilía de la misa del 23, *Documentation catholique*, c. 1551, y en el discurso a los obispos, *Documentation catholique*, c. 1568.

(148) Se hicieron muchos comentarios a los discursos de Pablo VI. Entre los más críticos se cita el de H. Chaigne en *Frères du Monde*, n.º 57, p. 31-62.

Pero cuando se trata de intentar un análisis objetivo y ver en qué se ha separado la Iglesia de los pobres, cuáles son en concreto sus solidaridades con los ricos, cuáles habrán de ser sus transformaciones necesarias, se invoca el sacrilegio, la falta de respeto o se denuncia, al menos, una falta de buen gusto. Frente a un examen semejante, las estructuras se defienden tras de un muro de sacralización. Los aspectos económicos y financieros de la vida eclesiástica siguen siendo tabús. Es un asunto sobre el cual se guarda secreto. Las instituciones eclesiásticas no publican sus balances. Sin embargo, basta frecuentar un poco la juventud para ver que es esto lo que le interesa. Quiere y conseguirá quebrar los últimos tabús. Todo hace prever que en el próximo Concilio no se discutirán esquemas doctrinales, sino que se abrirán los libros de cuentas y se examinarán los hechos.

LOS MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS DEL SIGLO XX

No podemos soñar en esbozar una exposición un tanto compleja de los movimientos revolucionarios del siglo xx. Haría falta una historia entera del siglo xx. Nos contentaremos con evocar los hechos más importantes que se comentan y tienen la oportunidad de ejercer una cierta influencia entre los cristianos. En este siglo, efectivamente, se ha iniciado un cierto diálogo, y es probable que todavía éste se seguirá ampliando.

Cuando se habla de movimientos revolucionarios, se piensa inmediatamente en los movimientos comunistas. De hecho, los movimientos que se apropia el marxismo son todavía los que ocupan el primer lugar en la escena de las revoluciones del siglo xx. Los marxistas tienden incluso a creer que la revolución les pertenece exclusivamente y que sólo ellos tienen el derecho de hacer una revolución. Junto al marxismo el nacionalismo es, sin embargo, una fuerza revolucionaria que se revela cada vez más importante.

Por lo demás, el marxismo ha cesado de ser monolítico y aun homogéneo. La experiencia ha mostrado que el marxismo es bastante diferente, bastante flexible y bastante impreciso como para permitir aplicaciones muy diversas.

Por una parte, parece que la desintegración del marxismo debilita el frente de la revolución. Es, sin duda, uno de los elementos que explican la tranquilidad de que goza hoy la sociedad occidental, cuya superioridad no está amenazada a corto plazo por nadie. La superioridad americana y el control que ejerce sobre el resto del mundo son un fenómeno que apenas tiene equivalentes en la historia. Por otra parte, sin embargo, la desintegración del marxismo tiende a liberarle de su dogmatismo y de su inflexibilidad doctrinal y a abrir a las perspectivas de la revolución nuevas categorías de personas, que este mismo dogmatismo mantenía alejadas. El comunismo monolítico ruso era por sí solo un espartero bastante eficaz para que pueblos enteros se arrojaran en brazos del capitalismo, asustados por la perspectiva que les ofrecía la revolución.

La desintegración del marxismo permite introducir un cierto diálogo entre los cristianos y ciertos grupos marxistas. De esta manera, se da una revisión del marxismo en curso y se abre una perspectiva nueva. Carece ya de sentido confundir marxismo y revolución: hay marxismos que son contra-revolucionarios, hay revoluciones que no son marxistas sino por el hecho de utilizar los símbolos. Hay revoluciones nacionalistas que nada tienen de marxistas.

Todo esto expresa sólo una tendencia de la historia, pero una tendencia firme y que parece seguirá acentuándose.

LOS MOVIMIENTOS MARXISTAS

Hablando de movimientos marxistas no queremos prejuzgar el contenido. Hablamos solamente de los movimientos que se dicen marxistas. Si merecen o no esta denominación no es cosa nuestra.

Veremos sucesivamente el comunismo soviético, el comunismo chino, el comunismo cubano, el comunismo latino-americano, las tentativas del marxismo europeo y el neo-marxismo al tipo de Marcuse. Son los principales modelos que se nos presentan actualmente.

La revolución o la contra-revolución rusa

Durante cincuenta años, la revolución rusa se presentó como el punto de partida, el apoyo necesario y el motor principal de la revolución mundial. La Rusia soviética reivindicó para sí la exclusividad del marxismo. Se mostró también como la primera encarnación de la revolución marxista y el principio de la revolución mundial. De hecho, durante cincuenta años logró concentrar en ella las esperanzas de millones de hombres, obreros y revolucionarios profesionales. Aun ahora, esta propaganda es un elemento importante de la política soviética. La Unión Soviética no ha renunciado todavía a presentarse como la madre de todas las revoluciones y reivindica el patronazgo de todos los partidos revolucionarios que aparecen en el mundo, incluso si para ella es cada vez más difícil hacer reconocer este patronazgo. Los esfuerzos de su política tienden a mantener esta ficción en las masas proletarias, aunque los jóvenes acepten más difícilmente que sus mayores el ver en ella la patria del socialismo (149).

Sin duda, por una parte, el bloque soviético constituye un potencial económico, político y militar considerable sobre el cual se tratará siempre de apoyarse cada vez que se intente rebelarse contra una forma cualquiera de dominación de la sociedad occidental. Pero al mismo tiempo la existencia misma del bloque soviético es uno de los factores más poderosos para mantener la cohesión del bloque occidental.

En la perspectiva de Marx la revolución no podía ser sino mundial. Lenin creía incluso que la revolución no podría mantenerse en Rusia sino unida a una revolución mundial. Hasta el Tercer Congreso comunista internacional no hubo la menor duda al respecto: el nuevo Estado soviético se considera como la base de la revolución mundial y la doctrina de Trotsky sobre la revolución permanente es la que más se acerca a la ortodoxia (150).

(149) Sobre el comunismo soviético actual, nos contentaremos con remitir a la bibliografía de P. Viau, en *Economie et Humanisme*, n.º 177, 1967, p. 76-81. El punto de vista soviético oficial, es decir, la escolástica ortodoxa se encuentra en los manuales publicados por la Academia de Ciencias de la Unión Soviética. Para una visión americana del marxismo actual, cf. Millorad M. Drachkovitch, *Marxism in the modern World*, Stanford Univer., 1965.

(150) Cf. V. Nollau, *Die Internationale*, 1959, p. 80-83.

Si han cambiado las cosas a continuación no se debe atribuir a la ineficacia de los nuevos dirigentes de la URSS. Los ideales deben necesariamente integrarse en los hechos una vez que entran en la historia.

Desde 1924 Stalin impone la línea realista del socialismo en un solo país (151). Estima posible mantener el socialismo en Rusia incluso sin revolución mundial y piensa que la mejor manera de lograrlo sería comprometiendo a la Unión Soviética en aventuras exteriores. Desde entonces se pide a todos los partidos comunistas del mundo que aplacen para más tarde sus propios planes revolucionarios. Stalin sacrifica a los comunistas chinos al Kuomintang, a los comunistas españoles, a los comunistas alemanes... Se explicará a todos los partidos comunistas del mundo que la mejor manera de trabajar por la revolución es ponerse al servicio de la política exterior, realista y nacionalista, de Rusia. Los países de Europa oriental, que después de la guerra entran en la órbita rusa, son incitados a adoptar el régimen socialista para alinearse con la URSS, y hasta el presente no les está permitido especular sobre los mejores caminos del socialismo. La alineación con la política exterior de la URSS es el primer artículo de su constitución.

Desde el punto de vista soviético esto se comprende. Si la Unión Soviética llegara a desaparecer, ¿cómo podrían naciones mucho más débiles hacer una revolución socialista y mantenerse en ella? El argumento, sin embargo, adolece de soslayar el hecho de que la fuerza anti-revolucionaria proviene, en parte, del miedo a la URSS.

Los sucesores de Stalin no modificarán fundamentalmente su línea de conducta, con respecto a la revolución mundial. Rusia anima a todos los movimientos de independencia de las colonias, sean comunistas o no, porque debilitan a Occidente. Para conseguirlo, se presta incluso a sacrificar al partido comunista, entiéndase a apoyar una política de colaboración con el anti-comunismo, como en Egipto o la India. En América Latina la Unión Soviética trata de establecer relaciones comerciales con los gobiernos incluyendo a los más reaccionarios y se opone con toda su influencia a la eclosión de revoluciones locales. Se ocupa de disuadir las

(151) *Ibid.*, p. 83 s.

ambiciones que los comunistas de Cuba alimentan, a propósito de la revolución latino-americana. El interés comercial de la URSS es más importante que las tentativas «románticas» de revolución criolla: es lo que se intenta explicar por medio de los partidos comunistas ortodoxos.

Los principios de Khrushchev no hacen sino ratificar, confirmar y justificar teóricamente una línea de conducta ya tradicional.

Se trata en primer lugar del principio de la coexistencia pacífica. La guerra atómica y las armas absolutas hacen la coexistencia pacífica absolutamente indispensable. En una guerra atómica, no habría sino vencidos y no vencedores. Por consiguiente, el potencial revolucionario de la URSS está más que nunca limitado por el peligro de la guerra. La URSS no puede prestar a una revolución ninguna ayuda que pudiera constituir un riesgo de guerra.

En segundo lugar, el papel mundial de la URSS se reduce a la competición económica. Creíase por entonces en la URSS que se podría alcanzar en 1970 el potencial económico de los Estados Unidos. Este plan no se realizó. ¿Pero por qué reemplazarlo?

Desde entonces, la Unión Soviética se consagra en el exterior a la defensa de su imperio y en el interior al desarrollo económico. Conoce la extrema vulnerabilidad de su imperio y en el interior, después de la destalinización, las masas aspiran a metas superiores. Ideológicamente el marxismo soviético cesa de ser dialéctico y se transforma en una especie de positivismo: éste conviene mejor a una política de puro desarrollo en que los ideales de la revolución sólo se recuerdan nostálgicamente como cosa del pasado (152).

Para justificar su política contra-revolucionaria de hecho, invoca la URSS los argumentos que siguen:

I. Sólo la URSS puede vencer en la lucha contra el capitalismo, ya que la lucha principal se juega en los países desarrollados. Como la guerra es impensable, la victoria puede obtenerse solamente mediante la competencia pacífica en el orden económico,

(152) Sobre la ideología soviética, cf. Guy Planty-Bonjour, *Les catégories du matérialisme dialectique. L'ontologie soviétique contemporaine*, Paris, P. U. F., 1965; G. Wetter y W. Leonhard, *L'idéologie soviétique contemporaine*, 2 t., Paris, Payot, 1965.

ofreciendo un modelo de sociedad socialista, capaz de convencer a Occidente. Sólo la URSS está capacitada para hacerlo, y trata de persuadir a todos los marxistas del mundo de que ella tiene la posibilidad de lograrlo en un plazo razonable.

Por consiguiente, el Tercer Mundo debe armarse de paciencia y depositar su confianza en la URSS. Embarcándose en tentativas revolucionarias, no podría sino retardar la victoria del socialismo. En efecto, muestra la experiencia (Cuba) que los regímenes socialistas nuevos necesitan una ayuda soviética considerable, lo que debilita los recursos de la URSS, para asegurar su propio desarrollo. Por otra parte, las revoluciones corren el riesgo de entrañar guerras que no solamente cuestan muy caro a Rusia, sino que difícilmente llegan a cristalizar en verdaderas victorias (Vietnam).

Es decir, que la Unión Soviética hará todo lo posible para evitar que se repitan los casos de Cuba y del Vietnam.

¿Es aún marxista la tesis soviética? A. Gorz la defiende, e invoca la idea marxista, según la cual no es posible la sociedad comunista sino con arreglo a un cierto nivel de desarrollo económico.

Sin duda. Pero los revolucionarios de los países subdesarrollados constatan que este imperativo de desarrollo económico previo puede llevar lejos. No faltan comunistas que denuncian en las teorías de Libermann, que influyen la nueva política de la Unión Soviética, el restablecimiento del interés bancario, del mercado y, finalmente, del capitalismo, así como también la ascensión de una nueva burguesía. El modelo checoslovaco de Ota Sik no sería sino una forma más acentuada y más declarada de esta política. La doctrina de Ota Sik consiste en defender la tesis según la cual el socialismo no sería el camino mejor para el comunismo. Y, en el fondo, el mismo Marx había creído que el capitalismo era una etapa indispensable hacia el comunismo (153). Se llegaría a restablecer el capitalismo como el mejor medio para llegar al comunismo. No quedaría ya por dar sino un paso para reconocer

(153) Véase, por ejemplo, la polémica de Gilbert Mury, en *Frères du Monde*, n.º 58, 1969, p. 90-97, contra R. Garaudy, editor de *La Liberté en sursis*, París, Fayard, 1968.

con los sociólogos conservadores, como R. Fron, que el sistema staliniano no fue el socialismo, sino el modo de producción asiático, del que habla Marx.

Para los chinos, en todo caso, y para los revolucionarios que desean la acción, todo esto no es sino revisionismo y traición a la revolución, en provecho del egoísmo nacional.

A nivel mundial, está claro que la influencia soviética ha paralizado los movimientos revolucionarios. Y esto no tuvo solamente efectos cuantitativos sino que dio lugar a una corrupción fundamental de los movimientos marxistas mundiales. Corrupción del pensamiento, ante todo. El marxismo mundial, en la era soviética, cayó bajo el dominio del dogmatismo estéril, denunciado por Sartre con tanta fuerza (154). El marxismo se convirtió en una máquina de no pensar; máquina que todavía continúa siéndolo para millones de hombres. Reemplazando el pensamiento por el fetichismo, como dice Sartre, condenó a millones de hombres a recitar fórmulas y a hacer ejercicios de prestidigitación verbal tratando de justificar las decisiones de la Realpolitik soviética, deduciéndolas de los textos de Marx. Aplicar esquemas prefabricados a una realidad que está prohibido estudiar, y esto con vistas a justificar una jerarquía inalcanzable: el partido «que siempre tiene razón», he aquí lo que reemplaza el pensamiento para los marxistas ortodoxos.

Respecto de la acción, el dogmatismo ortodoxo ha cortado toda posibilidad real de discusión y de participación en las bases: el plan debe justificarse por encima de todo. La disgregación de la ortodoxia es la condición previa que hace posible una nueva acción, así como un nuevo pensamiento revolucionario (155).

Para los soviéticos, toda crítica de su conducta es el resultado de una desviación «aventurera» y «patrioter». Pero podemos preguntarnos si no estará precisamente aquí exactamente la respuesta que los conservadores de todos los tiempos han dirigido siempre a quienes denunciaban el *statu quo*.

(154) Cf. J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 33-59.

(155) Cf. el libro clásico de M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, París, Gallimard, 1947.

El modelo chino

China opone a la Rusia revisionista su experiencia revolucionaria, su modelo y sus tesis (156).

China se opone a los dos principios de la coexistencia pacífica y de la competencia económica. Cree que se puede vencer al capitalismo por medio de los movimientos revolucionarios de los países subdesarrollados. Por consiguiente, es preciso apoyar a las revoluciones incluso a riesgo de provocar una guerra. No se debe evitar la guerra por encima de todo como lo hace Krushchev. Los chinos no aceptaron jamás el retiro de la ayuda rusa, cuando la Unión Soviética acudió en ayuda de los países no alineados, que en ningún sentido son revolucionarios.

Cuanto al principio de la competencia económica conduce al revisionismo. Rusia, queriendo rivalizar con los Estados Unidos en el plano económico, adopta sus valores y sus objetivos. Acepta de hecho un modelo de país rico y hace de su propia riqueza el camino de la salvación de los pobres. Para intensificar su desarrollo económico, según el modelo americano, abandona los principios socialistas y reintroduce los capitalistas. A este modelo rico, China opone su propio modelo pobre. No se trata de seducir a Occidente a fuerza de riqueza, precisa armar la rebelión de los pobres contra las naciones ricas. Occidente está en vías de putrefacción. Son las naciones pobres las que lo vencerán.

China presenta, pues, su modelo de lucha del campo contra las ciudades del mundo. Su esquema es el de la revolución de las masas rurales contra la civilización de las ciudades. La revolución china ha nacido en el campo: ha nacido de las masas campesinas encuadradas por el ejército popular y pretende continuar siendo

(156) Sobre la revolución china, remitimos a la bibliografía crítica de J. Chesneau, *La Chine populaire 1949-1967. Etat des travaux*, ed. *Cultures et développement*, vol. 1, n.º 1, 1968, p. 119-134. Según las indicaciones del autor, préstese atención particular al libro de Han Suyin, *La Chine en l'an 2001*, París, Stock, 1967. Se encontrarán muchos datos y una bibliografía en Roy McGregor-Hastie, *Mao Tsé-Toung*, Verviers, Marabout, 1964. *Le problème chinois* de R. Garaudy, París, Seghers, 1967, no ha complacido a la ortodoxia, pero intenta un juicio equilibrado de los antagonismos entre soviéticos y chinos. Pero no será el juicio que atraiga la adhesión de los revolucionarios del Tercer Mundo.

una revolución de las masas campesinas. No se basa esencialmente en las necesidades de un alto desarrollo técnico. Es ante todo obra de voluntarismo, despertar y trabajo del pueblo rural. Siguiendo este modelo, el proletariado rural destruirá el poder de las ciudades de Occidente. El desarrollo forzado por la utilización de los recursos humanos, tal es el camino propuesto a los pobres, y no la imitación de los países subdesarrollados.

La revolución china está en guardia contra la vuelta atrás que denuncia en la línea rusa. Se defiende contra los revisionismos. Proclama la revolución permanente. La revolución cultural dirige su llamada a la juventud para impedir el atollamiento, la atracción de las ciudades y la seducción de un desarrollo que entronizaría una nueva burguesía.

El modelo chino es atrayente para los países todavía rurales abandonados por Rusia. Sin embargo, después de la guerra de Corea, la propaganda china no ha producido sino resultados muy limitados en el mundo. En Asia es donde el atractivo se hace más fuerte. También el fracaso de Indonesia ha dado un rudo golpe a la expansión del modelo chino. Bola Juge, delegado de Nigeria en la Conferencia de Ginebra, decía que después del fracaso de la India, China ofrece el modelo más atrayente para el Tercer Mundo.

Los especialistas discuten sobre si la revolución china está en continuidad con las tradiciones chinas o más bien en discontinuidad. Los autores pretenden que el marxismo no es más que un revestimiento superficial, y que la revolución china tiene sus raíces a la vez en la antigua sabiduría taoísta y en las tradiciones militares chinas. Naturalmente nosotros no nos juzgamos con capacidad para resolver tales cuestiones.

Cuba y el camino cubano de la revolución

La revolución cubana comienza el 26 de julio de 1953, día del asalto fallido al fuerte Moncada. Sus promotores, libres al cabo de algunos meses de encarcelamiento, fundan en Méjico el 19 de julio de 1955 el movimiento 26 de julio. El 2 de diciembre de 1956, desembarcan 82 hombres armados en la Provincia de Oriente.

Muy pocos alcanzan a sobrevivir al asalto de las fuerzas armadas y se refugian en la montaña. Entonces comienzan la aventura y la leyenda de Sierra Maestra, que no entraba en los planes primitivos. Después de dos años de operaciones, el 8 de enero de 1959, Fidel Castro hace su entrada en La Habana y se apodera del poder (157).

En los tiempos de Sierra Maestra, la revolución cubana se presentaba como un movimiento democrático y constitucionalista, destinado a derribar la dictadura de Batista. Contaba con la simpatía de numerosos sectores internacionales, incluidos los Estados Unidos. No estaba vinculado al partido comunista y no presentaba ningún carácter marxista-leninista. Entre 1959 y 1962 el movimiento pasó progresivamente al marxismo, al que Fidel Castro terminó por adherirse oficialmente. Entonces el movimiento del 26 de julio se fusionó con el partido comunista. Sin embargo, Fidel Castro no se dejó dominar por la máquina del partido. Al contrario, en 1963 la desmantela y transforma el partido en organismo a su servicio.

Este procedimiento fue racionalizado en la teoría oficial. La revolución cubana se definió por ella misma, no por el partido comunista. No procede del partido comunista. No es el partido comunista el que engendró la revolución sino, por el contrario, la acción revolucionaria la que engendró el partido. Realizada la acción revolucionaria, Cuba redescubre el marxismo. De donde la tesis oficial, según la cual no es necesario partir del partido, sino de la acción revolucionaria. La revolución reinventa entonces necesariamente el socialismo y el comunismo.

Según la teoría cubana, Cuba propone y realiza un camino nuevo en la revolución, un camino, por lo demás, condenado por Moscú. Cuba, se dice, no acepta la distinción entre la construcción del socialismo y la construcción del comunismo, distinción que es la base del sistema soviético. Cuba afronta a la vez la construcción

(157) Sobre la revolución cubana y su evolución, consúltense las obras de Ché Guevara y los discursos de Fidel Castro. Muchos están publicados en *Les Temps modernes*. Véase también Th. Draper, *Castro's Revolution: Myths and realities*, New York, Fr. A. Praeger, 1962; *Castroism, Theory and Practice*, New York, 1965; A. Birou, «Dix ans de Révolution castriste», en *Economie et Humanisme*, n.º 185, 1969, p. 52-60.

del socialismo y del comunismo. Se trata, pues, de llevar lo más lejos posible la supresión del dinero y de todos los restos del mercado. Se soslayan los principios de la rentabilidad y las reglas de la ciencia económica. El régimen se apoya en un voluntarismo extremo. Trata de convencer al pueblo mediante una predicación intensiva y de lograr la colaboración de todos mediante una respuesta espontánea. Entiende contar con el sacrificio de todos y reemplazar todas las motivaciones de lucro por motivaciones morales de servicio y de sacrificio. Todo reposa en la educación de un hombre nuevo. Se trata de quemar etapas. El hombre nuevo comunista puede ser creado por la educación, sin esperar que existan las condiciones materiales que la sustenten.

Evidentemente podemos preguntarnos qué hay todavía de marxismo en todo esto. En la medida en que el marxismo sería una ciencia del capitalismo y de su paso al socialismo, deberíamos afirmar que la experiencia cubana nada tiene que ver con el marxismo. Porque no existía allí capitalismo, por lo menos industrial, que derribar, para pasar al socialismo. Si el castrismo es un voluntarismo moral, nada tiene ya de común con el socialismo «científico» de Marx.

Cuba pretende sacar de su experiencia un modelo revolucionario valedero universalmente, y más que nada para América Latina. Es por lo que se toma la iniciativa de convocar en La Habana, en 1966, la conferencia tricontinental que funda en 1967 la OLAS destinada a suscitar el movimiento revolucionario en América Latina. En abril de 1967 la conferencia tricontinental adopta la consigna de Guevara: «Crear dos, tres, muchos Vietnam». Fidel Castro chocó con la oposición formal de Rusia, oscilando continuamente entre una ayuda discreta a los movimientos de guerrillas de América Latina y la preocupación de no agravar la tensión con la URSS. Hasta el presente, los diferentes movimientos de guerrillas de América Latina han sido insignificantes y no han logrado poner en peligro a los regímenes establecidos: es el caso de las guerrillas de Colombia, de Venezuela, de Guatemala, del Perú, de Bolivia, de Argentina, del Brasil, de Chile.

El modelo revolucionario cubano propuesto a los latino-americanos es el «foquismo» o la teoría del «foco» (hogar) (158). Pretende que el principio de la revolución no deberá depender de la acción de los partidos comunistas tradicionales, sino de la acción militar. Afirma ser posible vencer militarmente a los ejércitos nacionales organizados. Para lograrlo, basta suscitar «hogares», pequeños grupos armados móviles, que polaricen la rebelión. No es necesario entonces esperar a que se den condiciones objetivas o subjetivas para lanzar la revolución. El hogar crea las condiciones objetivas porque siembra la desorganización en el régimen dominante, y las condiciones subjetivas porque es contagioso y subleva progresivamente a las masas del pueblo contra los opresores. El hogar debe actuar en los campos porque son las masas rurales las que derribarán al régimen (159).

En realidad, un examen, incluso sumario, muestra en primer lugar que este modelo no se aplicó en Cuba, ya que lo sucedido en Cuba fue otra cosa, siendo además la situación latino-americana actual radicalmente diferente de la situación de Cuba en 1956. Es por lo que las guerrillas latino-americanas están destinadas a fracasar.

En los primeros meses de 1970, las guerrillas latino-americanas están en pleno desarrollo. Constatan, por una parte, el fracaso del «foquismo» y buscan nuevas formas de lucha, sobre todo a partir de la guerrilla urbana. Por otra parte, parece que Castro ha renunciado a ayudarles y pone su esperanza en un acercamiento a los nuevos regímenes nacionalistas de América Latina, incluidos los regímenes militares, como los del Perú o de Bolivia.

(158) El «foquismo» fue expuesto por Ché Guevara y Régis Debray en obras que han conocido numerosas ediciones. Se encontrarán estudios críticos interesantes en G. Luiz Araújo, *A Revolução cubana e a Teoria dos Focos Insurreccionais*, en *Revista Civilização Brasileira*, n.º 14, 1967, p. 85-108; Miguel Urbano Rodrigues, *Opções da Revolução na América Latina*, Río de Janeiro ed. Paz e Terra, 1968; Alberto Methol Ferré, «La revolución verde oliva, Debray y la OLAS», en *Vispera*, n.º 3, 1967, p. 17-39; en francés, Henry Edme, «Révolution en Amérique Latine?», en *Les Temps modernes*, mayo 1966, p. 2.013-2.038.

(159) Nos hemos manifestado sobre estos movimientos en la revista *Lumière et Vie*, n.º 91, p. 15-32.

El marxismo europeo

Las perplejidades y los tanteos del marxismo europeo están marcados por dos hechos fundamentales. Tenemos, ante todo, la constatación del retraso de los países del Este europeo, con relación a los del Oeste, en lo que concierne al desarrollo económico. Checoslovaquia protesta después de 20 años. Yugoslavia es la primera en liberarse de la argolla del sistema soviético. Entra en el camino de la descentralización, de la autogestión, de la responsabilidad de empresa. Checoslovaquia está dispuesta a iniciar un camino semejante. En Yugoslavia se llega hasta a contestar el exclusivismo del partido comunista.

El segundo hecho es que en Europa occidental el comunismo y el partido comunista sirven para realizar «la supresión de la clase obrera» del medio de la sociedad global (160). No es ya otra cosa que el poder de atentar institucionalizado. La clase obrera se habitúa a vivir al margen de la sociedad, sin esperanza de poder cambiar esta situación. Si el aparato de los partidos se acomoda bastante bien a esta situación, se inquietan, sin embargo, los espíritus más perspicaces.

En Europa oriental, los más clarividentes marxistas perciben la necesidad de un desarrollo económico, gracias a intercambios más numerosos con Occidente. En Europa occidental, los espíritus lúcidos sienten la necesidad de salir de su aislamiento, buscando nuevas alianzas. Pero en Occidente es imposible establecer alianzas nuevas sin renegar claramente del estalinismo y sus métodos, y sin aceptar los principios democráticos. De donde la tesis del policentrismo y de la libre elección de vías y de medios para llegar al socialismo, que comienzan a proponer los comunistas italianos. De aquí también la vía pacífica del socialismo propuesta por R. Garaudy (161).

Nos preguntamos si la idea de revolución vige todavía en el mundo de la Europa occidental. Si pervive aún, entraña una profunda modificación: debe combinar reformas y revolución, pre-

(160) Cf. A. Gorz, *Le socialisme difficile*, París, Seuil, 1967, p. 109.

(161) Cf. R. Garaudy, *Pour un modèle français du socialisme*, París, Gallimard, 1968.

sentar modelos inspirados en la verdadera situación y en las verdaderas deficiencias de la sociedad occidental, y descubrir nuevas formas de estrategia (162).

El neo-marxismo de Marcuse

Marcuse no es precisamente un joven. Pero su neo-marxismo se ha impuesto actualmente en virtud de ciertas coincidencias que hacen de él un autor capaz de esclarecer los acontecimientos contemporáneos mejor que los marxistas ortodoxos. En efecto, la sociedad americana ha entablado un proceso de auto-crítica. Los obreros de Galbraith, por ejemplo —por no citar sino un autor aceptado en el mundo académico y de incontestado valor—, incorporan en muchos de sus elementos de base las críticas y las observaciones de Marcuse (163).

Marcuse levanta acta del prodigioso desarrollo del capitalismo y de sus realizaciones espectaculares, sobre todo en la sociedad americana. Estima que nos encontramos aquí con un punto de partida obligado para toda reflexión sobre la revolución (164). Por consiguiente, las interpretaciones clásicas del marxismo con la depauperación y la vocación revolucionaria de la clase obrera deben ser abandonadas. Por lo demás, el modelo soviético del marxismo sirve de espantajo amedrentador para desacreditar al socialismo. Históricamente quizá sirviera para lograr la unanimidad del mundo capitalista.

Pero el nuevo capitalismo no peca por la miseria de los trabajadores. Peca por haber engendrado una sociedad uni-dimensional,

(162) Cf. A. Gorz, *Le socialisme difficile*, p. 69-154. Véase también el n.º 168 de *Economie et Humanisme*, con el título «Stratégie, réforme, révolution» (1966).

(163) Véase sobre todo el célebre libro *The New Industrial State*, Cambridge, Mass., 1967.

(164) Las obras principales de Herbert Marcuse son: *Reason and Revolution*, 1954 (*Raison et Révolution*, París, Minuit, 1968); *Eros and Civilization*, 1955 (*Eros et Civilisation*, París, Minuit, 1963); *One-dimensional man*, 1964 (*L'Homme unidimensionnel*, París, Minuit, 1968); *Soviet Marxism*, 1958 (*Le marxisme soviétique*, París, Gallimard, 1963); *Das Ende der Utopie*, 1968 (*La fin de l'utopie*, París, Delachaux, 1968); *An essay on liberation*, 1969 (*Vers la libération*, París, Minuit, 1969).

una sociedad que produce por producir, y cuyo solo fin es la mayor expansión de su sistema de producción. Oprime a los hombres inculcándoles necesidades, imprescindibles para consumir sus productos y producir más. Esta sociedad es totalitaria y represiva, puesto que controla la totalidad del hombre y de sus manifestaciones, no precisamente contrarrestando su voluntad, sino modelándola a su arbitrio: es la servidumbre de un bienestar artificial. No existe ya ni ley del mercado, ni concurrencia, ni autonomía de la empresa, sino algunas supercorporaciones que controlan las empresas y el mercado.

Este esquema es simple y permite sintetizar una serie de insatisfacciones que todos podemos observar más y más. Es lo que hace su fortuna.

La clase obrera se integró en la sociedad capitalista, de la que será solidaria en lo sucesivo. Sus aspiraciones se orientan hacia los objetivos que el sistema le presenta y cuyas ventajas resalta a sus ojos.

No quiere esto decir que esta sociedad no tenga problemas o contradicciones. Por el contrario, es una sociedad que:

«—obliga a la gran mayoría de la población a «ganar su vida» con trabajos estúpidos, inhumanos e inútiles,

—hace prosperar sus negocios a espaldas de los ghettos y del chabolismo, por su colonialismo interior y exterior,

—infestada por la violencia y la represión, exige de las víctimas de esta violencia y de esta represión sumisión y obediencia,

—para mantener la productividad rentable sobre la que reposa su jerarquía, disipa sus poderosos recursos en el despilfarro y la destrucción, o en la creación más y más sistemática de necesidades y de satisfacciones conformistas» (165).

En este momento, no existe clase revolucionaria sino grupos de insatisfechos. Hay grupos de rebeldes en la clase media, entre los intelectuales y los estudiantes, y también en los grupos marginados, en los ghettos, entre los Negros, en las chabolas, entre los dejados de lado por la sociedad. La oposición actual no es una oposición de masas, sino más bien de minorías. Es por lo que se impone una estrategia de minorías.

(165) Cf. *Vers la libération*, p. 85 s.

Se debe cambiar el trabajo mismo, sustraerle a la dictadura de la producción y someterle a otros valores, principalmente estéticos. La revolución de Marcuse es un acontecimiento de la estética. En esto responde a ciertas aspiraciones de las nuevas generaciones.

Esta teoría tiene la ventaja de salirse de los senderos trillados, teniendo en cuenta la situación actual y la posibilidad que tienen las generaciones nuevas para poner en tela de juicio los postulados que rigieron a Occidente a partir de la revolución industrial.

Cristianos y marxistas

Hasta Juan XXIII hubo prácticamente pocas relaciones positivas entre católicos y marxistas. Los católicos que intentaron un acercamiento, cayeron casi irresistiblemente en el progresismo que contó algún tiempo con algunos adeptos, sobre todo en Francia y en Polonia (166). Una red de hierro separa a católicos y marxistas. Se publica entonces una serie de obras católicas sobre el marxismo, casi todas escritas por jesuitas, G. Wetter, P. Bigo, Y. Calvez, H. Chambre, I. Bochenski, etc. Son libros que presentan al marxismo como un sistema monolítico y sin fisuras, que no se debe rechazar por entero. Son los testigos de la guerra fría. Sólo M. Reding hace excepción y admite distinciones en el marxismo (167).

En los países del Este europeo, se llega a una suerte de *modus vivendi*, que no pasa de una coexistencia pacífica. Hubo un acercamiento más positivo en Checoslovaquia en 1968. Pero no fue éste más que un episodio demasiado corto, a causa de la evolución de los acontecimientos políticos (168).

Más interesante es el caso de Cuba, porque se trata de un país de vieja cristiandad, católico desde la conquista. Fidel Castro se tomó el cuidado de evitar toda política de persecución directa. Mantiene con el Nuncio relaciones ininterrumpidas que parecen

(166) Sobre el progresismo, cf. P. Bigo, *Le progressisme*, París, Spes, 1955.

(167) Cf. M. Reding, *Der Politische Atheismus*, Graz, Styria, 1957.

(168) Cf. la documentación reunida en *Christianisme social*, 1968, n.º 11-12, p. 647-662.

haber sido cordiales. Sin embargo, en el conjunto, la Iglesia se separa del movimiento revolucionario (169) y sirve incluso de señal para todos los descontentos. No obstante, después de diez años de recíproca desconfianza, la carta pastoral del episcopado cubano, publicada el 10 de abril de 1969, muestra una voluntad de franco acercamiento, ya que el episcopado protesta contra el bloqueo y anima la política de trabajo del gobierno (170).

En América Latina, los acercamientos son numerosos entre cristianos y marxistas revolucionarios. Pero, habitualmente, los cristianos terminan por separarse definitivamente de su Iglesia, adhiriéndose a una ideología llamada marxista o atea.

En fin, en Europa occidental nacen encuentros, pero a nivel intelectual. El «atentismo» de los partidos comunistas no da lugar a contactos en forma de acción. En el plano intelectual, se da incontestablemente una apertura recíproca que va en aumento. Volveremos sobre esto en el capítulo consagrado a las relaciones entre cristianismo y revolución (171).

LAS REVOLUCIONES NACIONALISTAS

El marxismo teórico se muestra severo hacia los nacionalismos. Es que la doctrina de Marx no reconoce la realidad de la nación. En la práctica, sin embargo, se constata que, cuando el marxismo entra en la historia real, tiende a transformarse en movimiento de desarrollo nacional. Se diferencia en los distintos países precisamente en virtud de la diversidad de las condiciones nacionales. Cada país reinventa un marxismo en función de sus condiciones

(169) Véase Leslie Dewart, *Christianity and Revolution: the lesson of Cuba*, New York, Herder & Herder, 1963.

(170) Citamos según la edición de SEDOC, setiembre 1969, c. 347-352. Se encontrará interesante que el Boletín de la OCSHA, *Mensaje*, publique en su número 45-46, de julio-agosto 1969, un artículo de Carlos Germán Renes sobre la revolución cubana: «La Iglesia cubana, ¿tragedia o esperanza?». En sí, este artículo se contenta con utilizar las categorías de la teología política de Metz y de la secularización, categorías del todo inadecuadas para el tema. Pero es interesante que un tal artículo, que descubre un sentido positivo en la revolución cubana, haya podido ser publicado en este boletín.

(171) Se deben destacar las reuniones anuales organizadas por la Paulus-gesellschaft.

geográficas y de sus tradiciones históricas. Por consiguiente, nos podemos preguntar si la diferencia es de tal manera grande entre el nacionalismo y el marxismo, contrariamente vivido, y esto a despecho de todas las denegaciones teóricas.

En realidad todo parece acontecer como si cada revolución no sirviera en definitiva sino para forjar o reforzar la integración nacional. Los resultados escapan a las intenciones de los promotores. Quizá se dé una nueva suerte de «ironía de la historia».

No podemos nosotros por ello tratar las revoluciones nacionalistas como indignas del nombre de revolución.

Dejaremos de lado las pretendidas «revoluciones nacionales» de los fascismos europeos (Italia de Mussolini, Alemania de Hitler, Portugal de Salazar, Francia de Pétain, etc.), porque se trata de pretendidas revoluciones que apenas sirven sino para encubrir la contra-revolución.

Las verdaderas revoluciones nacionales afectan, sobre todo, a los países del Tercer Mundo. Su prototipo es la revolución china de Sun-Yat-Sen en 1911. En una época más próxima, los ejemplos clásicos son la revolución turca de Atatürk de 1923 (172) y la revolución egipcia de Nasser en 1952 (173). Ellas son las que nos proporcionan los más activos motivos en la actualidad.

En Asia y en Africa, no han tenido el nacionalismo y el cristianismo muchas ocasiones todavía para encontrarse. Es en América Latina donde se produce este encuentro.

América Latina es célebre por sus golpes de Estado. Pero no son allí numerosas las verdaderas revoluciones. Sucedió, sin embargo, la revolución mejicana, desencadenada en 1910, siete años antes que la revolución rusa. Tuvo una historia larga y agitada. Recae sobre la misma los juicios más contradictorios, pero está fuera de duda que configuró la nación mejicana y le imprimió un carácter que la sitúa del todo aparte de las otras naciones latino-americanas (174).

(172) Véase historia y bibliografía en Carl Leiden y Karl M. Schmitt, *The Politics of Violence: Revolution in the Modern World*, Englewood Cliffs, NJ, 1968, p. 137-156, con bibliografía.

(137) *Ibid.*, p. 157-182 (bibliografía).

(174) *Ibid.*, p. 115-136 (bibliografía).

Se hizo la revolución mejicana contra la Iglesia, y la Iglesia se opuso a la misma cuanto pudo. Hoy todavía Iglesia y revolución permanecen en guardia, cada una por su parte, sin que se dé ningún encuentro entre el mundo cristiano y el mundo de la revolución mejicana (175).

Sin embargo, actualmente, América Latina parece orientarse hacia el camino del nacionalismo. La toma del poder por el ejército en Brasil en 1964, en Argentina en 1966, en Perú en 1968, en Bolivia en 1969, ofrece rasgos diferentes de las habituales intervenciones de los generales en la política. Esta vez son los oficiales los que asumen la tarea de gobernar. En la medida en que el tiempo avanza, su nacionalismo va acentuándose. No les resulta difícil eliminar de la carrera hacia el poder a los pequeños grupos revolucionarios de izquierda. Cuanto a las tradiciones liberales y parlamentarias están en plena disgregación y no se encuentran capacitadas para oponer una resistencia seria.

Como en Turquía o en Egipto o en otros países del Tercer Mundo, puede esperarse que reivindiquen el poder los grupos de oficiales más y más radicales en su nacionalismo y decididos a realizar transformaciones sociales profundas. Nos equivocáramos al considerar a los actuales gobiernos militares en la línea del pasado. En realidad, son ambiguos, oscilando entre su papel conservador del pasado y su vocación nasseriana, que es la del porvenir. La Iglesia no logra casi definir su actitud en el medio de esta evolución. Sin embargo, en el Perú parece realizarse en ciertos casos una suerte de frente común para las reformas fundamentales.

3. TEOLOGIA Y REVOLUCION

LOS PRIMEROS ENSAYOS

Los documentos oficiales

Hay una teología implícita de la revolución en los documentos que establecen la doctrina social oficial de las Iglesias. En efecto, descubrimos en ellos tomas de posición y motivos. Los motivos

(175) En realidad, la persecución ha creado un bloqueo semejante al producido en otro tiempo en Europa por la Revolución Francesa.

incluyen una cierta concepción teológica. Es el caso de las encíclicas sociales y principalmente de la encíclica *Populorum Progressio*. Pero hay también documentos que abordan explícitamente el problema de la revolución que acabamos de exponer, total o parcialmente. Es el caso de los documentos de Medellín y, sobre todo, del Manifiesto firmado por 15 obispos del Tercer Mundo, el 15 de agosto de 1967 (176).

En el mundo protestante los documentos que conciernen explícitamente a la revolución son más numerosos. Además de los Congresos del Movimiento de los cristianos por la Paz, tenidos en Praga en 1964 y 1968, contamos con las notas de la Comisión teológica de este Movimiento, reunida en Sofía en 1966, y también con las conclusiones de la reunión ecuménica de Zagorsk de 1968. Y después, sobre todo, es preciso tener en cuenta las relaciones finales de las Asambleas de Ginebra en 1966 y de Uppsala en 1968.

Claro es que todo esto se presenta muy poco elaborado. Puede decirse que son más bien declaraciones por las que las Iglesias levantan acta de la existencia de una problemática nueva. Además, la Conferencia de Ginebra desempeña el papel de difusora. Introduce en el campo de las preocupaciones del movimiento ecuménico los temas que hasta entonces habían sido relativamente confidenciales. Provoca reacciones fuertes y desencadena así un movimiento teológico que no es ya posible silenciar.

La línea activista

Una primera línea de reflexión teológica tiene su fuente en la acción misma. Procede de la necesidad de dar una visión cristiana y una orientación a la acción revolucionaria. Se trata de la acción revolucionaria de los cristianos en América Latina o bien de las luchas de las minorías o de las luchas contra la guerra en los Estados Unidos.

(176) Cf. *Paz e Terra*, n.º 6, p. 205-215. Hemos dado las referencias de otros documentos.

En América Latina se citarán sobre todo las revistas protestantes, tales como *Cristianismo y Sociedad*, católicas como *Vispera*, mixtas como *Paz e Terra*. Mas por el momento, nadie cuenta en su haber con obras importantes.

En los Estados Unidos se destacan dos nombres: el de Richard Shaull y el de Harvey Cox (177). Ambos son bastante eclécticos en la elección de su argumentación teológica constantemente enriquecida con las aportaciones de otras tendencias teológicas. La preocupación de marcar tareas concretas y de autorizarlas con argumentos cristianos, constituye el centro de su teología.

La línea histórica

Los historiadores han estudiado las fuentes y el desarrollo de la revolución en el mundo occidental, vinculándolos al cristianismo. Los temas de la revolución son los temas cristianos, y las actitudes cristianas están mezcladas a las revoluciones del mundo occidental. Es la tesis que aflora en las obras de E. Rosenstock-Huessy (178) y de Fr. Heer, que en ellas se inspira (179). P. Alphandéry y A. Dupront defienden ideas complementarias en su historia de las Cruzadas (180).

La tesis fue repuesta por un teólogo holandés, Arend Th. van Leeuwen (181), pasando de él a Jürgen Moltmann, que nos ofrece sobre la misma la elaboración teológica de mayor valor hasta el

(177) Cf. H. Cox, *God's Revolution and Man's Responsibility*, Valley Forge, Pa., 1965; *The Church amid Revolution*, New York, The Association Press, 1967. La bibliografía de Shaull ha sido citada ya. Véase también el vol. ed. por M. E. Marty y D. Peerman. *Théology and Revolution*, New York, MacMillan, 1969.

(178) Cf. E. Rosenstock-Huessy, *Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, 1931; nueva ed., Stuttgart, 1951.

(179) Cf. Fr. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957; *Europa, Mutter der Revolutionen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964.

(180) Cf. P. Alphandéry - A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, Albin Michel, 2 vol., 1954.

(181) Cf. A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, Edimbourg, 1964.

presente, pese a su carácter fragmentario (182). Por otra parte, Moltmann depende también de E. Bloch, cuyo «Principio Esperanza» (183) defiende la tesis de los historiadores sobre la unión entre cristianismo no-conformista y revolución.

La línea del diálogo

En esta línea situaremos a los teólogos venidos a la revolución a través del marxismo y en el curso del diálogo con los marxistas.

El precursor de esta línea fue el teólogo protestante checo Josef Lukl Hromadka (184). Fue durante la guerra profesor en Princeton, pero retornó a Praga en 1948. Fundador y presidente de la Conferencia cristiana por la paz, se consagró a la búsqueda de un diálogo con el marxismo, tratando de descubrir cuanto en este movimiento pudiera tener relación con el cristianismo.

En esta misma línea, se puede citar al teólogo americano Paul L. Lehman, de la Union Theological Seminary de Nueva York (185), y Helmut Golwitzer, de la Universidad libre de Berlín (186).

(182) Cf. J. Moltmann, «Die Revolution der Freiheit», en *Evangelische Theologie*, t. 27, 1967, p. 596-616, reeditado en *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Munich-Mayence, 1968, p. 189-211 (conferencia para la reunión de Marienbad, organizada por la Paulus-gesellschaft del 27-30 abril 1967); «Gott in der Revolution», en el vol. col. *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Munich-Mayence, 1969, p. 65-81 (exposición hecha a la conferencia mundial de la juventud cristiana, celebrada en Turquía, del 22 al 31 de julio de 1968); *Desarrollo y Revolución*, Buenos Aires, La Aurora, 1967.

(183) Cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, Suhrkamp, 1967.

(184) No nos ha sido posible ver muchas obras de Hromadka. Citamos la traducción del inglés, publicada por *Frères du Monde*, n.º 49-50, 1967, p. 119-143, con el título «Au seuil du dialogue»; y también *Save Man. Peace is possible*, memorandum en la tercera Asamblea del Movimiento cristiano por la paz, Praga, marzo 1968.

(185) Cf. P. L. Lehman, «Christian Theology in a World in Revolution», en Th. W. Ogletree, ed. *Openings for Marxist-Christian Dialogue*, New York, 1969, p. 98-139, traducido por «Christliche Theologie in einer Welt der Revolution», en *Diskussion*, p. 174-204.

(186) Cf. H. Golwitzer, *Forderungen der Freiheit*, Munich, 1962; *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, Munich, 1965; *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, Munich, Kaiser, 1969; «Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft», en *Diskussion*, p. 41-64.

Son dos teólogos estimados en sus Iglesias. Figuran como jefes de fila. El marxismo los llevó igualmente a la revolución y en esta perspectiva lo contemplan. Son, por lo demás, preferentemente críticos y no han elaborado una teología propia de la revolución.

Situaremos en la misma línea las obras de M. Reding (187) y de W. Daim (188), así como a los jóvenes que se reagrupan y se ensayan en *Frères du Monde* en Francia y *Junge Kirche* o *Kritischer Katholizismus* en Alemania. Pero éstos todavía no han producido teología un tanto elaborada (189). Recientemente J. Girardi, célebre ya por sus trabajos sobre el diálogo con el marxismo, se ha destacado con notables publicaciones sobre el problema de la revolución.

Estos teólogos no creen, como algunos lo pretenden, que el marxismo se haya superado ya. Creen, por el contrario, como Paul Lehman (190), que continuamos todavía en la era marxista, por el hecho de que los problemas que ha planteado el marxismo existen aún, y sobre todo el problema de la revolución (191).

Tampoco aceptan ellos por esta causa, pura y simplemente, el punto de vista de la teología de la secularización, inspirada en Rahner (192), ni el de la teología política de Metz en que las ideologías son tratadas de manera esencialmente negativa. Se insiste allí demasiado unilateralmente sobre el papel crítico que el cristianismo está llamado a desempeñar vis a vis con las ideologías. Esta teoría de la secularización, expuesta también en los libros de

(187) Cf. M. Reding, *Der politische Atheismus*, Graz, Styria, 1957.

(188) Cf. W. Daim, *Der Vatikan und der Osten*, Kommentar und Dokumentation, Viena, 1967; *Christentum und Revolution*, Munich, 1967; *Progressiver Katholizismus*, 2 t., Munich, 1967.

(189) De *Frères du Monde*, véase sobre todo el n.º 40-41 de 1966 («La violence des pauvres»). Véase también el vol. col. *Kritischer Katholizismus*, Francfort, Fischer B., 1969. Consúltese M. Peuchmaurd, «Esquisse pour une théologie de la révolution», en *Parole et Mission*, n.º 39, 1967, p. 629-662.

(190) Cf. *Diskussion*, p. 187.

(191) Creerían más gustosos con Sartre que quienes pretenden refutar o superar a Marx no hacen apenas sino retroceder sobre lo dicho por Marx. Véase J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 17.

(192) Véase el punto de vista de Karl Rahner en el t. II/2 de *Handbuch der Pastoral theologie*, p. 43. En este sentido K. Lehman y A. Böhm, desarrollan una amplia crítica cristiana de las ideologías, en el mismo tomo, p. 109-202. Se encontrará una débil concesión a la necesidad de un momento ideológico, p. 135 s.

Fr. Gogarten, parece empeñada en entregar el mundo a los técnicos, es decir, a los tecnócratas, como si debiera simplemente registrar la tesis de ciertos sociólogos americanos que anuncian el final de las ideologías (193).

Hay, pues, una teología de la revolución en vías de formación. No podemos prever sus desarrollos futuros. Ofrece, sin embargo, una perspectiva más vasta, más dinámica que los ensayos de teología del mundo que se han intentado. Nos resta discutir la cuestión de principio: ¿se puede justificar en principio una teología de la revolución? ¿Qué alcance se le puede dar?

JUSTIFICACION

Objeciones

La primera objeción a una teología de la revolución procede de la novedad o de la modernidad de la revolución. Sería absurdo buscar en la Escritura o en la Tradición razones para fundamentar una realidad esencialmente actual. «Cuando vamos a buscar en los cofres del pasado en qué fundamentar la adhesión de los cristianos a la revolución, esta investigación generosa corre el riesgo de negar la novedad que cree "justificar". La pone precisamente entre paréntesis desde el momento en que tiene necesidad de antiguas revelaciones cristianas sobre la revolución y de modelos primitivos que redescubrir. Bajo este primer aspecto, si existe una teología de la revolución, choca con una dificultad metodológica» (194).

Sin duda. Pero tal es la condición de la teología entera. O bien es preciso decir que la revelación cristiana no sirve sino para las situaciones contemporáneas de Jesús o bien que los modelos an-

(193) Es la tendencia de D. Bell, *The End of Ideology*, 1960. El punto de vista de J. L. Metz está expuesto en «Théologie politique et liberté crítico-social», en *Concilium*, n.º 36, 1968, p. 9-26.

(194) Cf. M. de Certeau, «La révolution fondatrice, ou le risque d'exister», en *Etudes*, t. 329, 1968, p. 95.

tiguos pueden ser transferibles a nuevas situaciones. El riesgo aquí denunciado vale para la moral cristiana entera. Es verdad que la Biblia no habla de la revolución de manera accesible a una lectura «carnal». Pero tampoco habla del Estado, de la nación, de las armas atómicas, de la nueva pedagogía de la democracia, de la participación de los trabajadores, ni de los anticonceptivos. Sin embargo, si existe una ética cristiana autorizada para hablar de todo esto, es que es posible también «extraer de los cofres del pasado» la manera de estudiar lo nuevo sin ponerlo entre paréntesis. Si debiéramos apurar hasta el fondo la objeción, habríamos de decir que una teología cristiana es una contradicción.

Pero esto plantea justamente el problema de la hermenéutica y de la anamnesis del Espíritu. El Espíritu recuerda las palabras de Jesús, lo cual vale tanto como decir que las aplica a las realidades nuevas, superando así la citada objeción. El Espíritu renueva las antiguas palabras para convertirlas en palabras siempre nuevas.

La segunda objeción es la de Hannah Arendt: «Los mismos hechos refutan la teoría de que las enseñanzas del cristianismo son revolucionarias en sí mismas; los hechos, al menos tanto como la teoría de la no-existencia de la Revolución americana. Porque el hecho es que jamás revolución alguna fue emprendida en nombre del cristianismo antes de la época moderna. Si bien que lo mejor que se pudiera decir a favor de semejante teoría es que habría necesitado de la «modernidad» para liberar los gérmenes revolucionarios de la fe, lo que, visiblemente, es una petición de principio» (195).

Pero ¿dónde se encuentra la petición de principio? ¿Por qué empeñarse en que el cristianismo es intemporal? Si se da el apelativo de revolución a los hechos políticos de transformación que se han producido en la época moderna, ¿cómo admirarse de que el cristianismo no los haya producido antes de esta misma época? Pero se pudiera igualmente formular otra concepción más amplia de la revolución y mostrar cómo desde sus comienzos el cristianismo es revolucionario —por ejemplo desde la lucha de Jesús contra los fariseos—, aunque la revolución adopta formas nuevas

(195) Cf. H. Arendt, *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, 1967, p. 34.

en cada época histórica, principalmente porque varían las relaciones mutuas, cuantitativas y cualitativas, entre los cristianos y la sociedad global.

La tercera objeción deriva de la secularización. Se dice que en una época secularizada, a los cristianos no les cabe «la posibilidad de *definir* una organización social, política o mental, y por consiguiente de *determinar* (o de sub-determinar mediante una ideología) una modernidad instaurada, no ya sin ellos, pero ni siquiera esencialmente contra ellos, sino valiéndose de revoluciones que no tienen su fuente en la religión» (196).

Tenemos muchas respuestas contra esta objeción. En primer lugar, la secularización no cambia fundamentalmente la relación entre el cristianismo y las revoluciones. Porque el cristianismo no puede provocar cambios sociales en cuanto religión, sino en cuanto fe. La religión no es un factor de cambio. No es la religión cristiana la que determinó la sociedad medieval. La religión cristiana fue siempre factor de conformismo y de adaptación. Por consiguiente, la secularización, bien lejos de paralizar los factores revolucionarios del cristianismo, tiende, por el contrario, a liberarlos. Si la secularización pudiera tener un efecto, sería el de hacer al cristianismo más político y más revolucionario. Al objetar que la religión no es el principio de las revoluciones modernas, nada se objeta contra el cristianismo. La religión no fue tampoco el principio de las revoluciones antiguas. Es la «fe» el principio de las revoluciones. Los principios de la «fe» cristiana, de la «esperanza» cristiana y de la «caridad» cristiana son los motores de las revoluciones modernas. Pero naturalmente no crean los datos materiales, como tampoco crean a los hombres en los cuales se encarnan las revoluciones.

En fin, la objeción más común es que la revolución es violencia y que nada hay de común entre el cristianismo y la violencia. Se concluye de esto que no podría existir la teología de la revolución (197). Basta responder que en estas condiciones no podría tampoco existir la teología del pecado. Puesto que los cristianos han recibido el perdón de sus pecados les estaría vedado tener en consideración este pecado y elaborar con él una teología.

(196) Cf. M. de Certeau, a. c. p. 96.

(197) Cf. M. J. Le Guillou, *Evangile et révolution*, p. 12.

Preparaciones

¿Deberemos contentarnos entonces con una «teología para un tiempo de revolución»? Esto no sería posible, sino a condición de no sustraernos a la cuestión: ¿Qué hacer entonces?

Podemos considerar como una preparación para una teología de la revolución el movimiento de atención a las realidades terrestres, que llevó a la Iglesia a elaborar la Constitución *Gaudium et Spes*. En este documento queda afirmado que la Iglesia no es extraña a la evolución y al desarrollo de las realidades terrestres, de lo que podemos deducir que no es indiferente a las revoluciones de nuestro tiempo.

Podemos incluso decir más. Para la Iglesia, las revoluciones de nuestro tiempo no son simplemente como el saqueo de Roma por los Vándalos para San Agustín, la ocasión de pensar en otra historia que se desarrolla por encima de la nuestra. Los cristianos deben tomar parte en los acontecimientos de este tiempo. La caridad está implicada en ellos, porque la caridad es también que-hacer político (198).

Sin embargo, la teología conciliar, tanto como la nueva teología política alemana, no son sino etapas que se deben superar, considerando los nuevos datos del problema.

En realidad, la Iglesia no está situada fuera del mundo, como si su historia fuera inocente de la historia del mundo. Los cristianos viven y actúan en el mundo. Las instituciones eclesíásticas viven y actúan en el mundo. Mundo e Iglesia se interfieren continuamente y producen a la vez efectos de los que ambos son responsables. Es particularmente el caso de Occidente. El Occidente es el producto de la colaboración de la Iglesia y de los pueblos europeos. En vano rehusaría la Iglesia su parte de responsabilidad en la sociedad, tal como está actualmente.

Se sigue que todo cambio de la sociedad global incluye necesariamente cambios en la Iglesia. Pensamos, por ejemplo, en los cambios financieros y económicos. Ahora bien, un cambio en la condición económica de la Iglesia entraña necesariamente cambios en el clero, en las Ordenes religiosas, etc.

(198) Véase, por ejemplo, J. Daniélou, *L'Oraison, problème politique*, París, Fayard, 1965.

Se dice, es verdad, que en la sociedad contemporánea, secularizada, la Iglesia se ha hecho independiente de la sociedad y de sus estructuras. Es una pura mistificación, y esta mistificación es ideológica, porque tiende a mantener el *statu quo* y a hacer creer a los responsables de la Iglesia que la situación es ideal o casi ideal. En realidad, muy frecuentemente las Iglesias funcionan como órganos de integración en la sociedad tal como es. Basta ver a qué grupos pertenecen los practicantes. Las Iglesias son solidarias de la sociedad establecida y tienden a hacer creer que esta sociedad es estable y definitiva. ¿No es esto asumir una tarea política y una tarea bien cualificada: contra-revolucionaria?

Una teología de la revolución no es simplemente la búsqueda del sentido cristiano de ciertos acontecimientos que sucederían fuera de la Iglesia en la escena del mundo. Es una puesta en tela de juicio de un mundo y de una Iglesia, solidarios y responsables de consuno de un cierto estado de la sociedad. La revolución es un acontecimiento que afecta al mismo tiempo a la Iglesia y al mundo. Esto nos da motivos para decir que una teología de la revolución exige ante todo una revolución de la teología.

Revolución de la teología

Se dice que en el Concilio se dieron cita dos teologías. Pero nos da la sensación ahora de que estas dos teologías no eran más que dos variantes de una misma realidad social e histórica. Se trataba de dos escuelas o de dos doctrinas rivales. Pero, de una y otra parte, se trataba de la misma especie de hombres. A los ojos de los jóvenes, está en cuestión esta especie de hombres. No se pregunta ya hoy cuál de estas dos teologías es la mejor, sino cuáles serán sus consecuencias. ¿Qué es lo que saldrá de ellas? O bien, ¿para qué pasar el tiempo haciendo teología? Está en cuestión el personaje del teólogo. El problema no es ya simplemente de orden teórico, sino de orden revolucionario.

La teología tradicional se contenta con definir las teorías y no se preocupa de saber sus consecuencias. No se ocupa de la práctica. Mira al mundo fríamente y no se siente responsable del mismo. No llega a preguntarse cuáles son las conductas prácticas que en-

cuentran su justificación en la teología. Por esto los teólogos no se examinan sobre las repercusiones de su teología. Igualmente no incitan a la Iglesia a reflexionar sobre sus actos concretos. Teóricamente, nadie negará que los eclesiásticos pueden equivocarse e incluso pecar. Se encontrará comprensible, incluso, que la Iglesia se acuse de sus deficiencias en el pasado. Pero en cuanto concierne a las deficiencias del presente, se estima como bueno reservarlas para el examen de conciencia individual. Los teólogos no estiman que deban ocuparse de lo que se hace. Se interesan solamente de lo que se dice. Cubren, por consiguiente, con su silencio y su aprobación tácita un estado de cosas, en que se supone que las faltas, las deficiencias y aun los pecados sólo conciernen a su autor. Como en tiempo de los soberanos absolutos, las faltas de la política no procedían sino del confesor del rey. El teólogo dirá lo que debe ser la Iglesia, pero juzgará inconveniente hablar en público de lo que ella es en realidad. Buscar los medios para que lo que es se haga más semejante a lo que debería ser, no nace de la teología. En lenguaje moderno y, *mutatis mutandis*, podría decirse que esta teología ejerce una función ideológica en la medida en que sirve para encubrir el *statu quo*.

Ahora bien, el *statu quo* en materia eclesiástica está ligado al *statu quo* en materia social, en virtud de tantas interferencias que no cabe ya extrañarse de que la teología haya proporcionado muy frecuentemente más argumentos a los que desean aplazar los cambios que a quienes desearían realizarlos.

Efectivamente, la teología se ha contentado con frecuencia con desempeñar concienzudamente su papel de auxiliar de la jerarquía y de su magisterio. Es ésta una de sus incumbencias, sin ninguna duda. Pero es solamente una de sus incumbencias. Le incumbe proporcionar también argumentos a los cristianos de la base, a los que abren los debates, hacen preguntas y proyectan la duda sobre los modos de obrar de las instituciones. Se busca en este momento una nueva especie de teólogos, que no sean simplemente los defensores de un *statu quo*. Aquí es donde se quiere una revolución de la teología, necesaria para que la teología pueda hablar de la revolución sin atribuir a Dios pensamientos contra-revolucionarios que no siempre vienen de él.

En segundo lugar, los teólogos se dejan llevar de una cierta tendencia a creer en su objetividad absoluta. Saben ellos teórica-

mente que todo el mundo se deja influenciar. Pero no tienen esto en cuenta en sus disertaciones. La teología, ni más ni menos que cualquier otra ciencia, debe situarse dentro de la historia. Las opiniones y las interpretaciones de los teólogos están condicionadas por el contexto económico y social. Basta comparar diversos estados de la teología en diferentes épocas o en diferentes lugares para percatarse de esto. Lo saben todos los teólogos, pero no lo tienen en cuenta cuando se trata de ellos mismos. Obran como si fueran insensibles a los condicionamientos.

Ahora bien, un tema como la revolución es revelador. Para comprender la interpretación que un teólogo puede dar del hecho revolucionario, nada hay como saber cómo está situado él personalmente, con relación a la misma revolución. Sus orígenes, su *curriculum vitae*, su posición social y sus rentas estarán muy probablemente en relación con sus convicciones teológicas. Esto no destruye el valor de la teología. Se trata simplemente de aplicar a los contemporáneos los procedimientos que se aplican a los teólogos del pasado. La situación histórica de un teólogo permite relativizar y situar su pensamiento (199). Cuando se trata de juzgar las realidades que modifican e influyen en su propia condición material, importa que el teólogo sea bien consciente de todos los factores que pueden influir en su pensamiento. Se debe destruir el tabú que impide hablar de dinero entre teólogos y hombres de Iglesia, como si estos hombres fueran a priori insensibles a lo que condiciona, sin embargo, a todos los demás individuos de la misma especie humana.

División

En una teología de la revolución se buscan dos cosas distintas:

—Una visión dinámica de la historia, o el mensaje bíblico sobre el dinamismo de la historia: saber cómo se mezclan el Espíritu, la libertad y la necesidad. Partimos de una repulsa de las teologías de lo inmutable en que, al lado de la eternidad de Dios, no queda sino la contingencia pura y puramente irracional.

(199) Cf. Luis Acebal Monfort, «Upsal, un symptôme?», en *Nouvelle Revue Théologique*, 1969, p. 62-64.

Rehusamos creer que los acontecimientos sean simplemente incomprensibles y sin significación. Después de la afirmación de los signos de los tiempos por el Concilio, se hace imposible una teología semejante, porque sería necesariamente arcaica. Partimos también de la repulsa de las teologías de la existencia individual de tipo bultmaniano. También el hombre colectivo tiene un sentido, y toda existencia individual debe ser vivida sobre esta tierra.

Una visión dinámica de la historia incluye una visión dinámica de la historia de la Iglesia. Aquí también los acontecimientos deben tener un cierto sentido, y no podemos contentarnos con la afirmación escolástica de que no existe la ciencia de los contingentes.

—Una orientación para la acción, una praxis cristiana. No es posible que el cristianismo afecte solamente al mundo interior de las intenciones. El cristiano no puede ser solamente el hombre de las buenas intenciones, de los juicios correctos y de las palabras impecables, pero que, por lo demás, obraría como todo el mundo, arrastrado por el movimiento. Si Cristo no ha enseñado a obrar, ¿para qué hablar? ¿Para qué desesperarnos un poco más? ¿Cómo comportarse en medio de las situaciones de este mundo, en medio de los cambios? ¿Y cómo cambiar?

Ahora bien, estas dos cuestiones no coinciden. Se nos presenta, por una parte, la revolución como movimiento de historia, como perspectiva de una época, como desafío de una situación. Se nos presentan, por otra parte, actos concretos, estrategias, riesgos, ensayos, empresas ambiguas cuya suerte es incierta. Nunca podremos concluir con toda certidumbre que «esto» es «la» revolución. O bien que la revolución pasa ahora por aquí. Media siempre una distancia entre la revolución y la praxis aquí, ahora...

Sin duda, todas «las» revoluciones quisieran hacernos creer que son «la» revolución. Efectivamente, puede suceder muy bien que lo sean. Pero nos queda la incertidumbre. Sucedidos los hechos, es fácil juzgar. Antes, ello supone un gran riesgo. El riesgo de distinguir entre la revolución y las revoluciones. Esto formará el objeto de un segundo volumen. Incluso Marx mantuvo constantemente la distinción entre la revolución y las revoluciones, de tal manera que jamás durante su vida se reconoció verdaderamente a sí mismo en ninguna. Es, pues, difícil decir qué revolución merece el nombre de marxista, a menos que digamos que lo me-

recieron todas, o bien alguna, o bien que la verdadera no ha sido imaginada todavía.

La revolución lleva siempre un sello utópico. Es una posibilidad, pero no siempre comporta, no encuentra las condiciones necesarias para su realización. Esto no impide que sea el motor de la historia, porque si pone en movimiento instrumentos deficientes son los instrumentos los que fallan y no necesariamente la revolución, que continúa su camino.

Se ha dicho: «El drama de la historia contemporánea... se debe al hecho de que el proletariado no ha conseguido encarnar los valores universales que la coyuntura del siglo XIX cargaba sobre él» (200). ¿Qué haremos entonces nosotros? ¿Alegrarnos como los burgueses? ¿Se puede hacer algo? ¿No son valores evangélicos estos valores universales? ¿Conviene destacarlos? ¿O conviene dejarlos por tierra, bajando la cabeza, y repitiendo al modo arcaico: «nada hay de nuevo bajo el sol»?

2

LA IDEA DE REVOLUCION

(200) Cf. Robert Castel, al presentar la traducción de H. Marcuse, *Raison et Révolution*, p. 18.

Al hablar de idea de revolución, no entendemos evocar una idea platónica. Se trata de ver cuál es la idea que expresa los hechos de forma más comprensible. Dejaremos de lado la historia de la palabra revolución, por muy interesante que parezca, ya que se encuentra en todos los libros que estudian la revolución (1).

Antes de entrar en materia, séanos permitido recordar los escollos que nos esperan y complican la tarea de quienquiera que trate de definir la revolución.

★ ★ ★

INTRODUCCION

Pasado y presente

La gran mayoría de los historiadores y de los sociólogos no parecen interesarse mucho por la revolución que se prepara, es decir, la de los países subdesarrollados. Si al presente se interesan, es sólo en el presente que se sitúa en la prolongación de los documentos del pasado. Si piensan en una revolución para el pre-

(1) Encontraremos una historia de la palabra revolución en O. Köhler, art. «Révolution», en *Lex. f. Th. u. Kirche*, t. 8, p. 1.270-1.272; M. Lotz, «Der Begriff der Revolution in der ökumenischen Diskussion», en *Diskussion zur Theologie der Revolution*, p. 18-21; E. Rosenstock-Huessy, «Revolution als politischer Begriff in der Neuzeit», en *Festgabe für Paul Heilborn*, Breslau, 1931; K. Griewank, *Der Neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Weimar, 1955; H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 25-81.

sente o para el futuro, es en una revolución europea, ya que las revoluciones del pasado fueron europeas (o por lo menos fueron revoluciones del mundo blanco). La perspectiva de los acontecimientos presentes, no les ayuda apenas a ensanchar la perspectiva de los acontecimientos del pasado. Podrán así escribir como Maritain en el texto más arriba citado, que ha pasado la edad de las revoluciones, olvidando simplemente a todo el mundo no blanco. Historiadores y sociólogos tienden a encerrar la revolución en los límites de las experiencias pasadas o de un futuro que no es sino la prolongación de este pasado. Se muestran poco inclinados a buscar en el presente nuevos datos, que les obligarían a ensanchar la perspectiva revolucionaria.

Sin duda, siempre se da continuidad en la historia. Hoy todos los países se comunican entre sí y hay lazos de unión entre todas las revoluciones. Puede decirse, pues, que todas las revoluciones se inscriben en la línea de las revoluciones anteriores. Pero cada una modifica también y supera a las anteriores. Precisa decir, pues, que la revolución es un fenómeno en constante evolución.

Las revoluciones del pasado iluminan las revoluciones del futuro. A su vez, las revoluciones del futuro iluminarán las revoluciones del pasado, con nuevas ampliaciones que las circunstancias del pasado no habían permitido realizar.

Hemos de guardarnos de proyectar sobre el pasado una idea de la revolución que sólo conviene a nuestra época, so pena de inventar una historia que nunca existió. Pero hemos de evitar extraer de la experiencia del pasado ciertas esencias o ciertas ideas para comprender el presente por una simple aplicación mecánica. No podemos pedir al pasado el común denominador de todas las revoluciones que han existido, sirviéndonos de él para interrogar al presente. Es claro que lo que pasó antaño no se reproducirá ya. No volverán a tener lugar las revoluciones del pasado. Pero sucederá todavía algo y este algo no dejará de tener relación con lo que pasó antaño.

Precisamos, pues, tener de la revolución una idea capaz de representar una realidad que se reinventa constantemente, que tuvo manifestaciones en el pasado y que conocerá nuevas realizaciones en el porvenir; una realidad que aparece en los hechos contemporáneos como apareció en los hechos del pasado. Preci-

samos una definición que permita salvaguardar las revoluciones de cada edad de la historia y nos ayude a prever las manifestaciones imprevistas del porvenir.

Cuanto a los ideólogos, tienden a constituirse en propagandistas de una sola revolución bien determinada. Sólo hay una, la suya, y es necesariamente la última. En Rusia, los comunistas aceptarán con dificultad que pueda darse una revolución que supere la de 1917. Lo mismo será también en los Estados Unidos, donde la revolución americana puso término a la era de las revoluciones legítimas. Los revolucionarios se transforman así en conservadores de su propia revolución. No admiten que otros recomiencen la tarea.

Ninguna razón nos asiste para someternos a semejantes ortodoxias. Ninguna razón nos asiste para admitir que una revolución pasada ha de ser necesariamente normativa. Debe permanecer siempre abierta la perspectiva revolucionaria.

Nos encontramos, pues, en una situación poco confortable. Precisamos de un concepto capaz de abarcar las revoluciones del pasado, dejando la puerta abierta a los acontecimientos futuros, de los que sólo podemos señalar los primeros síntomas.

Esto implica otro problema: ¿Qué es realmente una revolución? ¿Y qué no es?

Historia y sociología

La sociología de la revolución trata de destacar las notas esenciales de toda revolución (2). Parte de un cierto número de acontecimientos que identifica como revoluciones. Valiéndose de este material, ensaya determinar lo fundamental en una revolución. Le

(2) Para la sociología de la Revolución, véase sobre todo P. Sorokin, *The Sociology of Revolution*, Philadelphia, 1925; C. Brinkmann, *Soziologische Theorie der Revolution*, Göttingen, 1948; Th. Geiger, art. «Révolution», en *Handwörterbuch der Soziologie*, p. 511 s.; *Die Masse und ihre Aktion*, Darmstadt, 1967; Hannah Arendt, *On Revolution*, 1963, tr. fr. *Essai sur la Révolution*, París, 1967; André Decouflé, *Sociologie des Révolutions*, París, P. U. F., 1968. Se encontrará una exposición sintética de la sociología alemana de la revolución, en P. Demo, «Sociologia da Revolução», en *Vozes*, agosto 1968, p. 689-700.

incumbe señalar las diferencias entre una revolución, una revuelta, una insurrección, un golpe de Estado, una contestación, una sublevación popular, una guerra civil, una herejía.

La sociología de las revoluciones está por lo demás descuidada. La revolución forma el objeto del discurso de las ideologías. Pero apenas atrae a los sociólogos, probablemente porque los sociólogos no sueñan apenas en preparar revoluciones. Probablemente también, porque la revolución misma es difícil de circunscribir (3).

La dificultad con que el sociólogo tropieza inmediatamente, consiste en seleccionar su material. O bien restringe el número de los sucesos que merecen el nombre de revolución, y a lo sumo se transforma en historiador de algunos acontecimientos que le parecen merecer la calificación, o bien extiende la lista, incluyendo acontecimientos que corren el riesgo de no ofrecer de manera evidente los elementos fundamentales que constituyen el dinamismo y el significado de la revolución. Porque, si nadie duda en hablar de Revolución francesa respecto de los acontecimientos acaecidos entre los años 1789 y 1799, ni de la Revolución rusa respecto de los acontecimientos de 1917, se dan también muchos sucesos dudosos.

Raramente concuerdan los historiadores con los sociólogos. No aceptan tipologías totalmente hechas. Muestran, por el contrario, la continuidad histórica y la semejanza entre los acontecimientos que llevan el nombre de revolución y los acontecimientos que no reciben generalmente esta denominación. Así es como Alphant y Dupront ven una revolución en las Cruzadas. Rosenstock-Huëssy pone el comienzo de las revoluciones en la Reforma gregoriana del siglo XI. Algunos ven a las revoluciones modernas en la línea del protestantismo, lo cual fue ya opinión de los grandes filósofos de la contra-revolución del último siglo. Otros las sitúan en la línea de las sectas cristianas de la Edad Media (4).

(3) A. Decoufflé cita esta frase de Eric J. Hobsbawm sobre los fenómenos revolucionarios: «tienen la particularidad de que las personas que no comprenden el interés que pueden presentar son incapaces de decir al respecto nada de interesante, mientras que las que comprenden son incapaces de hablar sobre el particular de manera inteligible para los demás» (*Sociologie des Révolutions*, p. 7).

(4) La historia de las revoluciones comienza con el ensayo de E. Rosenstock-Huëssy, de quien depende la obra de Fr. Heer. Se debe citar también K. Grlwank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Weimar, 1955.

Tampoco la historia de las revoluciones está mucho más desarrollada que la sociología de las revoluciones. De igual modo que una gran parte de la sociología sirve para relativizar las revoluciones y reducirlas a otras realidades (cambios, movimientos), así una gran parte del trabajo histórico se centra en mostrar que esto que sucede subyace en las revoluciones, es decir, que los verdaderos acontecimientos no son las revoluciones (más bien los cambios industriales, culturales, etc.).

Esta evolución de la sociología y de la historia corresponde a una filosofía positivista. Se trata de reconstruir la realidad haciendo abstracción lo más posible de los factores personales y humanos. Se trata de mostrar que la sociedad y la historia funcionan en virtud de factores objetivos, perfectamente identificables. Los hombres no son sino los portadores intercambiables de los factores sociales e históricos. La evolución se explica por los factores y no por ellos. Ni la historia ni la sociología se interesan por la manera concreta como se efectúan los acontecimientos. Para estas ciencias todo sucede como si los factores realizaran sus efectos automáticamente.

Esto equivale a olvidar que nada se hace sino por la intervención de los hombres. Los factores no actúan si no son asumidos por los hombres. Es por lo que las ciencias humanas actuales se muestran tan ineficaces cuando se trata realmente de provocar cambios. No prevén la necesidad de obrar. Es también por lo que estas ciencias son conservadoras. Disponen a las personas para esperar pasivamente que actúen los factores históricos y sociales.

El silencio y el subdesarrollo de la sociología y de la historia de las revoluciones no son efecto del azar. Son fenómenos ideológicos que revelan las tendencias conservadoras del mundo universitario en general. Este mundo tiene el mayor interés en creer que las revoluciones no son sino hervores superficiales y que la realidad son los cambios que los factores operan: la revolución industrial, técnica, mental... reemplaza a las verdaderas revoluciones. Ahora bien, el hombre es quien hace la historia. Sin él no hay revolución industrial, ni técnica, ni lo que sea. Los que se aprovechan de la situación actual tienen la ventaja de decir a sus víctimas: «Esperad, el desarrollo llegará por sí solo, está escrito en la historia y en los mecanismos sociales y económicos». Olvidan que estos mecanismos no se ponen en marcha sino en

razón de las revoluciones anteriores. Y ninguna razón existe para pensar que los mecanismos que hoy subordinan la mayoría de los hombres a una minoría de naciones desarrolladas quieran cambiar inmediatamente de sentido e imponer la igualdad. Se precisará la intervención del hombre. Hecha ya la revolución, podrán los sociólogos y los historiadores del futuro mostrar la continuidad entre lo de antes y lo de después, y que la revolución no fue tan importante como esto. Nada hubiera pasado esperando, si no hubiera tenido lugar este acontecimiento (5).

Deberemos, pues, tener en cuenta lo que dicen los historiadores y los sociólogos y también lo que no dicen.

Objetivo y subjetivo

Ninguna razón hay para suponer una contradicción entre los factores objetivos de la historia y las fuerzas subjetivas de los hombres que la hacen. Es igualmente verdadero decir que los hombres son hechos por la historia y que son los hombres los que hacen la historia (6).

Por consiguiente, podremos reconocer que las revoluciones están impuestas, que acontecen como fuerzas irresistibles, que están inscritas en las situaciones y en los antagonismos de las fuerzas sociales. No obedecen a los deseos de los individuos. No se las maneja a voluntad. Es lo que hace ilusorios los voluntarismos. Pero por otro lado, no se puede negar la parte que a los hombres corresponde en los acontecimientos. Con otro rey diferente de Luis XVI no hay razón para creer que la Revolución francesa se hubiera realizado. Sin Lenin, ninguna razón existe para creer que la Revolución rusa se hubiera verificado. Son los hombres los que ponen en acción las fuerzas sociales. Son ellos los que

(5) Sobre el papel de la subjetividad, de la praxis, cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 60 ss., 165 ss.

(6) Se han hecho ya muchos comentarios sobre el abandono de la dialéctica por la doctrina comunista oficial, en provecho del determinismo económico. Existe, sin embargo, fuera de los círculos de la ortodoxia, un renacimiento de la dialéctica, uno de cuyos testigos más interesantes es el filósofo checo, Karel Kosik. Lo citamos según una traducción, *Dialéctica do concreto*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969 (original checo, 1963).

amontonan datos objetivos latentes, para convertirlos en fuerzas sociales. No existen determinismos en historia, ni tampoco revolución fatal.

Explicar una revolución es, pues, al propio tiempo, desvelar las fuerzas que obran sus efectos y los hombres que asumen una responsabilidad y realizan una acción. Ni determinismos, ni voluntarismo.

Político y económico

El marxismo ha logrado atenuar el papel del político en la revolución. Según la ortodoxia marxista, a un cierto nivel de desarrollo, las fuerzas de producción entran en conflicto con las relaciones de producción. Estas relaciones llegan a ser un obstáculo en el desarrollo ulterior de la producción. Entonces es cuando se produce la revolución.

Valdría esto para todas las revoluciones. Es la revolución social, la que resulta de las contradicciones del capitalismo, las clases sociales desaparecen y con ellas la posibilidad de una nueva revolución correspondiente al esquema. Con ellas desaparece también el Estado, que no existe sino en función de la dominación que una clase social ejerce sobre las otras. La revolución social final entraña, pues, la desaparición del Estado. Una concepción semejante no anima mucho a estudiar el papel que juega el Estado y los fenómenos políticos en la revolución. Sirve más bien para ocultarlo.

Debemos, sin embargo, tener en cuenta el hecho de que Marx no identificó su revolución en ningún acontecimiento contemporáneo. Fue el primero en reconocer la naturaleza política de las revoluciones contemporáneas. Se pudiera, pues, mantenerse fiel a su ejemplo reconociendo el carácter político de todas las revoluciones históricas, reservando el carácter de revolución no política para la última de las últimas, la que se perfila en el horizonte, pero que no se la ve acercarse. Además, el mismo Marx previó finalmente una acción política para su revolución social: la concibió en forma de dictadura del proletariado. Pero la concibió como transitoria.

De hecho, en las revoluciones que admiten la paternidad del marxismo, el Estado juega un papel considerable. Pero la teoría atenúa su importancia. Una especie de entredicho impide estudiar el papel de los factores políticos en las revoluciones. La teoría prefiere que todo se atribuya a lo económico.

Naturalmente, carecemos de razones para someternos a estas ortodoxias. En realidad, interfieren hechos económicos y hechos políticos. Ninguna razón existe para reducir el Estado al solo papel de instrumento de la burguesía. El Estado puede ser también instrumento de la revolución. Por naturaleza, es independiente de la una y de la otra. Pero en concreto, interfiere con los hechos económicos. Preciso es reconocerle una cierta autonomía y una ambivalencia. El Estado puede ser lo mejor y lo peor. De todas las maneras, no es posible soñar en una revolución que no sea también un cambio de Estado.

★ ★ ★

I. EVOLUCION HISTORICA DE LA REVOLUCION

Es evidente que las revoluciones cambian de sentido según se las sitúe en la corriente de la historia. Una historia de las revoluciones incluye ya una cierta idea de la revolución. Por lo demás, es este el motivo por el que la historia de las revoluciones hace que aparezca el sentido de la revolución. No cabe recordar aquí todo cuánto se ha dicho sobre la grandeza y la servidumbre de la historia (7). Sólo hay historia subjetiva. Pero tampoco hay conocimiento objetivo sino histórico. Sin historia, es imposible saber cuáles son las dimensiones verdaderas de las cosas o de los acontecimientos. La subjetividad es la condición de la sola objetividad posible. Nuestra exposición histórica de la revolución será necesariamente subjetiva. Pero sin una elección subjetiva entre todas las perspectivas posibles, es imposible reconocer el orden en la

(7) Pensamos, por ejemplo, en H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, París, Seuil, 1954.

historia. Entre todas las visiones subjetivas, hemos escogido como inspiradoras las que son más comprensibles, las menos interesadas, las que también nos permiten comprender mejor por qué los demás son diferentes. Aplicamos aquí ante todo el criterio sentido más arriba: situarnos en una perspectiva que nos permita comprender por qué los otros no están de acuerdo.

En líneas generales consideramos valedera la tesis de Rosens- tock-Huessy, Heer, van Leeuwen, Moltmann, etc., sobre los orí- genes de la revolución. Es el producto de la fecundación de la civilización política del mundo greco-romano por el cristianismo: la historia de Europa es la historia de las revoluciones; la revo- lución aparece con Occidente.

De acuerdo con la inspiración de estos autores, destacamos una continuidad y una identidad fundamental de inspiración entre la «Reforma gregoriana», primera realización y prototipo de todas las revoluciones occidentales, la «Reforma», considerada sobre todo en sus formas consiguientes, que son las «sectas», la Revolución francesa, que es la gran revolución europea, la «Revolución social», popular, socialista, igualitaria y, en fin, la revolución actual de los pueblos subdesarrollados, que no es sino la continuación de la Revolución social. Nos proponemos destacar en este párrafo esta semejanza y esta continuidad.

Toda revolución verdadera es un acto de fundación de la liber- tad. Aquí es donde la revolución es algo propio del Occidente. Hannah Arendt da esta definición, de la que nosotros tomamos la letra: *constitutio libertatis* (8). Pero no damos solamente a este genitivo el sentido objetivo, sino que reclamamos también su sentido subjetivo.

Se puede entender *constitutio libertatis* en el sentido de «esta- blecer instituciones políticas que garanticen la libertad». Lo que constituye entonces la revolución, es el establecimiento de un ré- gimen político. Si aquí está la esencia de la revolución, cae de su peso, como lo pretende H. Arendt, que la revolución por exce- lencia, la única verdadera revolución realmente lograda, es la Revolución americana (9).

(8) Cf. Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 205-263.

(9) Cf. Hannah Arendt, o. c., p. 32-81, véase la comparación entre la Revolución francesa y la Revolución americana.

En realidad, una tal revolución no supera radicalmente el concepto griego y romano de la política. Es perfectamente natural que para H. Arendt la revolución derivase de Grecia y Roma, y que no tuviera nada que ver con el cristianismo. Se empieza por suprimir de la revolución todo cuanto se debe a la inspiración judeo-cristiana y después se pretende constatar que nada debe al cristianismo. Pero se suprime así al mismo tiempo todo lo que forma el alma de Europa y del mundo occidental.

De ninguna manera queremos minimizar la importancia del establecimiento de las instituciones políticas de libertad. Toda revolución se resuelve en un ensayo de *constitutio libertatis* de este género. El cristianismo hubiera podido producir toda suerte de efectos de libertad, no hubiera producido revoluciones si no hubiera penetrado en el alma de la civilización griega y romana, es decir, en su humanismo político. Pero lo que no cita H. Arendt, lo que no aparece en la Revolución americana, ni en la obra de Montesquieu, que fue el mentor de América, por las mismas razones que lo han hecho olvidar en Europa, es el dinamismo creador de la libertad. La *Constitutio libertatis* bíblica y cristiana es el movimiento creador que brota de la libertad y engendra un mundo nuevo. Lo propio del cristianismo es una concepción dramática de la historia, en que la libertad es lucha para destruir y superar un mundo antiguo desquiciado y hacer surgir un mundo nuevo. La *constitutio libertatis* es acto de la libertad o libertad en acto para constituir un mundo nuevo al término de un combate contra la esclavitud.

Para hacer resaltar la diferencia, basta comparar la concepción antigua de la libertad con la concepción cristiana. La Revolución americana nace de la primera (10), pero las verdaderas revoluciones occidentales nacen de la fecundación de la primera por la segunda.

10) En realidad la Revolución americana pudo contentarse con ser la figuración perfecta de una fundación de ciudad griega por los Sabios (los Padres Fundadores), porque apareció en circunstancias excepcionales que no expresaban el problema social. Pero para comprenderla y situarla en la historia se debe tener en cuenta el hecho de que la Revolución americana no explica por sí sola los Estados Unidos de hoy. Es inseparable de la revolución puritana del siglo XVII, por una parte, y de la Guerra de Secesión, que fue la verdadera Revolución americana, por otra. Pero H. Arendt ni siquiera hace alusión a la Guerra de Secesión.

Para los griegos, el hombre libre es ante todo aquel que no es esclavo, es decir, que no nace de la voluntad arbitraria de un señor (11). Los hombres libres no tienen señor ni rey. No obedecen sino a la razón y la sabiduría por medio de la ley. La ley es, pues, signo e instrumento de la libertad. Concretamente, esta ley consiste en un conjunto de instituciones políticas por las cuales los hombres libres mantienen por sí mismos el bien de la ciudad. La ley contiene el poder y establece a los mismos ciudadanos en las filas de garantizadores de la libertad. El régimen de libertad tiene por finalidad resolver el problema de la subordinación de todos al bien común, sin deber aceptar el yugo de una dominación. Esto se logra gracias a las instituciones por las que los ciudadanos se obligan a someterse ellos mismos al bien común. La república romana está fundada en líneas generales sobre la misma concepción.

Lo que hace la grandeza de la civilización antigua es el haber concebido la dimensión política de la libertad, el haber descubierto el problema del poder, la contradicción entre el poder y la libertad, el haber arbitrado formas concretas para el establecimiento de la libertad, conteniendo el poder dentro de límites definidos.

Lo que hace la miseria de la civilización antigua, es su idealismo. No concibe procesos concretos capaces de crear, ni sobre todo desarrollar o extender el régimen de libertad. Le falta el dinamismo de la historia. Para los griegos, las leyes no son el efecto de la libertad, son un don de los Sabios. No son el resultado de la libertad humana, son su marco. Pero es preciso que sean dadas por un principio exterior a la sociedad libre en sí misma.

De aquí procede la falta de dinamismo de la sociedad libre. Reposas, por ejemplo, en el trabajo de los esclavos. Estos son excluidos de manera irrevocable de las instituciones de libertad. Nada hay en la ciudad griega que pudiera constituir para los esclavos una promesa de libertad o una posibilidad de acceso a

(11) Sobre la libertad griega, cf. Arnold A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, t. I, Tubinga, Mohr, 1959; y también la exposición sucinta y la bibliografía de H. Schlier, art. «Eleutheros», en *Théol. Wört. z. N. T.*, t. II, p. 484-492.

la libertad. La libertad se define una vez por todas. Puede perderse o encontrarse, pero no puede fundarse, agrandarse, extenderse, ser conquistada por los esclavos. En el contexto griego la rebelión de los esclavos o la lucha por la libertad no pueden tener ningún sentido.

Es por lo que no existe concepto de revolución en el pensamiento griego. No existe sino el concepto de *stasis*, que es sedición, perturbación del orden político (12), o bien el concepto de cambios de regímenes, *metabolain politeion* de Platón o *anakyklosos politeion* de Polibio: cómo se pasa de la monarquía a la democracia, de la democracia a la tiranía, y así por el estilo, como también en Montesquieu. Estos cambios son debidos a mecanismos de fatalidad: de ninguna forma son obra de los hombres, esfuerzos por la conquista de la libertad.

En Roma el sistema es parecido. La república romana es reputada como el resultado de pactos sociales. La misma ciudad de Roma nace de un pacto entre familias. Cada etapa del crecimiento romano corresponde a nuevas alianzas, entre patricios y plebeyos, entre Roma y las ciudades vecinas, entre Roma y las naciones del universo. Jurídicamente no hay imperio romano. No hay más que un sistema de tratados y de pactos voluntarios de alianza entre todos los pueblos alrededor de Roma. La ley romana es un pacto de alianza (13), y la vocación de libertad de Roma es, como dice Virgilio, someter al mundo entero bajo el régimen de las leyes, *totum sub lege mitteret orbem* (14).

En realidad, todas las alianzas son forzadas, impuestas por el prestigio o la victoria de las legiones romanas. El pacto reputado como base de la libertad, la paz y la justicia, es un pacto impuesto por los vencedores a los vencidos resignados. Esto limita singularmente el alcance de las libertades republicanas. No hay proceso que permita extenderlas de manera sincera y eficaz. Incluso la extensión de los derechos de ciudadanía a los espacios más y más vastos de las ciudades conquistadas, es relativa, parcial y

(12) Cf. H. Arendt, o. c., p. 25 s. Los Romanos no conocían sino la *mutatio rerum*.

(13) Cf. H. Arendt, o. c., p. 264-316, y la bibliografía en notas.

(14) Cf. H. Arendt, o. c., p. 311.

no suprime el hecho fundamental de la dominación de Roma. La libertad romana está impuesta, no se deja conquistar. Su idealismo no logra ocultar la omnipresencia de las legiones.

Ahora bien, la historia occidental es algo diferente. Hay algo de nuevo en Occidente, en el momento en que en él penetra el cristianismo, un movimiento dramático para conquistar la libertad: un movimiento nacido de los hombres, arraigado en los hombres, es decir, en los esclavos y en los pueblos esclavos para arrebatarse la libertad de las manos de sus señores. Cómo este movimiento de conquista de la libertad va unido a la esencia del cristianismo, es lo que trataremos en otro capítulo. Bástenos de momento constatar que este hecho comienza con el cristianismo y constituye desde entonces todo el drama de Occidente: Europa, madre de las revoluciones (Fr. Heer).

Podemos decir incluso que se da en Occidente una especie de revolución permanente en que se alternan diversas corrientes. Hay varias formas o corrientes simultáneas de revolución. Las corrientes se agrandan, estallan, producen explosiones espectaculares, e inmediatamente son sumergidas por otras y se convierten en subterráneas. La revolución se construye y amplifica poco a poco. Sin duda el problema político de las instituciones de libertad, el problema de la libertad y del poder está siempre presente. En este sentido todas las revoluciones representan de nuevo a Roma y a Grecia, como lo dijera Marx a propósito de la Revolución francesa. Occidente no podrá cesar de representar de nuevo a la república romana o a la democracia ateniense. Pero aquí solamente está la trama del drama; no el acto dramático, el esfuerzo por hacer que entre la utopía en la realidad, mediante la lucha de los esclavos contra los dueños y sobre todo contra la estructura de una humanidad que separa a señores y a esclavos.

Es por lo que cuatro revoluciones fundamentales que vamos a evocar son cuatro corrientes que agitan a todo Occidente. Cada una consiguió su climax en una época determinada. Pero todas se incubaron a lo largo de los siglos y como un volcán naciente produjeron ya erupciones antes de la gran explosión. Todas se prolongaron durante siglos después de la explosión. Por esto resulta imposible fijar las fechas de una revolución. ¿Quién dirá que la Revolución francesa, que en realidad es la gran Revolución liberal europea, ha terminado? ¿Está todavía viva y efervescente

en Europa oriental, en el Tercer Mundo, aun cuando se haya visto eclipsada por la revolución socialista. Y ambas tuvieron sus preludios en la Edad Media, en las luchas comunales. Únicamente los momentos culminantes pueden ser registrados con fecha propia.

Sin duda, el concepto de revolución sólo fue explicado en los últimos tiempos. Durante largo tiempo la filosofía de la historia de la cristiandad se mantuvo fiel a los conceptos de la filosofía política de la antigüedad. Es esto verdad sobre todo tratándose de la historia escrita por los representantes del orden establecido, de la cristiandad establecida. Estos no podían percibir la novedad cristiana. Para ellos las revoluciones occidentales no podían ser interpretadas sino como manifestaciones de la *mutatio rerum, cambios* o *sediciones* (15). Los historiadores de la cristiandad, a partir de Othon de Freising hasta Bossuet, no podían descubrir que la novedad del cristianismo en la historia fue justamente este dinamismo nuevo que lleva impreso, esta concepción dramática que busca algo muy diferente que la agitación que se contenta con «cambios» o con el «desorden».

Cierto que no es razonable querer resumir en algunas páginas las revoluciones de Occidente. Lo que diremos sobre ellas será forzosamente muy general. ¿Pero cómo hablar de la revolución sin dirigir, al menos una mirada, a los hechos? Veremos, pues, sucesivamente las cuatro grandes corrientes de la revolución occidental (16).

LIBERTAS ECCLESIAE

Puede parecer extraño que comencemos la historia de las revoluciones por las luchas en pro de la libertad de la Iglesia. Aquí encontramos ya, sin embargo, cuanto caracterizará a las revoluciones ulteriores. Pero cada revolución es parcial —o más bien,

(15) Véase, por ejemplo, el concepto de *mutatio rerum* de Othon de Freising, *Chron.*, I, prol. 1, 32; II, prol. 25, 43, 51; IV, 3; V, prol., etc. (*Othonis Episcopi Freisingensis Chronica sive historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister, Darmstadt, Wiss. Buchg., 1961).

(16) Este esquema está tomado de Moltmann, *Der Revolution der Freiheit*, p. 198-205.

cada revolución se cree total y aparece como parcial a los ojos de la siguiente, y no hay razón para creer que esto no seguirá siendo siempre así.

Esta revolución es la lucha contra un imperio sacralizado y totalitario, una sociedad de estructuras ontocráticas, como dice van Leeuwen (17). Aspira a la destrucción de este imperio, la destrucción del poder sagrado de la persona investida, es decir, a la negación del poder sagrado de los vencedores. Intenta, pues, por encima de una revolución triunfante, la instauración de una sociedad nueva.

Adopta la forma de una lucha de la Iglesia contra el Imperio, porque fue preconizada por la Iglesia y porque es la jerarquía de la Iglesia la que encabezó la reivindicación del orden establecido y su reemplazamiento por una sociedad nueva en que las relaciones entre el poder y los ciudadanos estén definidas de otra manera.

Esta lucha por la *Libertas Ecclesiae* se incubaba ya en la época de las persecuciones. Para el Imperio romano, *christianum esse non licet*. Hay entonces una oposición de fondo entre la estructura religiosa, ontocrática del Imperio y el cristianismo. Se darán fases de recíproca tolerancia, pero no habrá reconciliación (18).

Los cristianos interpretaron desde el principio el edicto de tolerancia de Constantino y las medidas adoptadas para facilitar la libertad de la Iglesia como una conversión del Imperio: se trataba de una caída del sistema antiguo y del advenimiento de una nueva sociedad. El advenimiento de los emperadores cristianos hubiera sido, en efecto, una revolución si hubiera sido serio y sin equívocos.

La libertad de la Iglesia era algo muy distinto de lo que hoy se llama libertad religiosa o libertad de cultos. Era la destrucción de las estructuras de la sociedad sacral de Roma y la instauración de nuevas estructuras: la Iglesia, el pueblo de Dios, reemplaza al Imperio, o bien el Imperio se convierte en ayuda y auxiliar del

(17) Cf. A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, p. 165-173.

(18) Véase sobre el sentido de las persecuciones y sobre las relaciones entre el cristianismo y las estructuras del Imperio, L. Cerfaux y J. Tondriaux, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, Desclée, 1957.

pueblo de Dios. Los cristianos ofrecieron a los emperadores cristianos la posición de Moisés o de David en el pueblo de Israel. Entonces comenzó el recurso al Antiguo Testamento para establecer la sociedad cristiana. Se trataba de una revolución, ya que se trataba de que el Imperio adoptase las estructuras del pueblo bíblico. Constantino se contentaría en lo sucesivo con ejercer en el nuevo Israel el papel de David o de Moisés (19).

Sin duda esta revolución resultó finalmente un fracaso, porque los emperadores no pudieron o no quisieron destruir hasta este extremo las estructuras del Imperio. La revolución fue aplazada para más tarde. Pero los obispos, como San Atanasio en su lucha contra Constantino, o como San Ambrosio en su lucha contra Teodosio, serán los precursores del gran combate por la *Libertas Ecclesiae*, que se desencadenará finalmente en el siglo XI.

Antes tuvo lugar ya la primera lucha por las investiduras bajo el reinado del carolingio Luis el Piadoso, obligado a pagar una multa el año 817, en Compiègne, ante los obispos del Imperio (20).

La lucha contra el Imperio

La expresión «Reforma gregoriana» manifiesta sólo un aspecto de la acción emprendida por Gregorio VII contra Enrique IV, y seguida por los Papas-monjes sus sucesores, con el apoyo de la Orden de Cluny, contra los Emperadores del Sacro Imperio Romano de la Nación germánica. Lo que nos interesa aquí no son los aspectos de la lucha que se relacionan con las instituciones religiosas, sino los que afectan a la sociedad occidental.

Si los emperadores reivindican las investiduras así como el control sobre toda la Iglesia, no es evidentemente con la intención

(19) Sobre el significado religioso y político de la conversión de Constantino, véase H. Berkhof, *De Kerk en de Keizer*, Amsterdam, 1946; A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, p. 277-282; Fr. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, p. 21 s. Véase la bibliografía de J. Moreau en *De la mort des persécuteurs* (Sources chrétiennes, 39), París, Cerf, 1954; y un estudio de conjunto en A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik*, t. II, *Die Christliche Revolution*, Tübinga, Mohr, 1959, p. 259-292.

(20) Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Darmstadt, Wiss. Buchg., 1954, p. 157 ss.

de corromper a la Iglesia o de propagar las doctrinas de Simón el Mago, practicando lo que los reformadores llaman simonía. Los emperadores, al igual que Constantino y sus sucesores los emperadores bizantinos, han resucitado las estructuras ontocráticas y totalitarias del Imperio romano. El emperador se considera como el jefe de la Iglesia —*caput Ecclesiae*—, ya que la Iglesia forma parte de su Imperio. Pretende ser el representante de Dios —*vicarius Dei*—. Los Papas promueven la lucha contra el imperio sacral. Critican todo el orden político, como incompatible con el cristianismo y con la Iglesia. No es necesario, e importa bastante poco, que los Papas y los monjes de Cluny se hubieran dado cuenta de que querían una revolución. Lo que importa es que la hubieran hecho. Quizá no expresaron la incompatibilidad existente entre el régimen político del Imperio y el cristianismo. Lo experimentaron en los hechos y en la lucha, lo cual es mucho más importante.

La lucha de la Iglesia y de los Papas contra el Imperio duró cerca de dos siglos, hasta la ruina final de Federico II. Pero alcanzó el punto álgido durante el período que va de la publicación de los *Dictatus Papae* de Gregorio VII (1075) —el programa de la revolución— al concordato de Worms (1122), que consagra la derrota irreparable del Imperio (21). Entre los acontecimientos más célebres, se cita la excomunión de Enrique IV por Gregorio VII en 1076, con la humillación de Canossa, y la excomunión de Federico Barbarroja en 1159 por Alejandro III, con la larga guerra que terminará con la derrota de Barbarroja en Legnano en 1176.

Porque la Reforma gregoriana no es pacífica de ningún modo. No se trata de una reforma canónica de orden puramente interno. Son, por el contrario, dos siglos de guerras apenas interrumpidas por treguas provisionales. Porque la excomunión no es simplemente un castigo que afecta al alma. La excomunión desliga a los interesados de su deber de obediencia, es decir, que es una llamada a la rebelión. Cuando Gregorio VII depone a Enrique IV en el

(21) Sobre la guerra de las investiduras y el conjunto de la reforma gregoriana son clásicas las obras de A. Fliche, *La réforme grégorienne*, 3 vol., París, 1924 ss.; y el t. 8 de la *Histoire de l'Église*, de A. Fliche y V. Martin (1946); W. Ullmann, *The growth of papal government in the middle ages*, Londres, Methuen, 1955.

sínodo romano de febrero de 1076 incita a los príncipes a la rebelión contra el Emperador. Hace entonces un acto de insurrección. Más todavía: se pone a la cabeza de los insurrectos: «Desligo a todos los cristianos del juramento contraído con él y prohíbo a quien quiera que sea reconocerle como rey» (22).

Los *Dictatus Papae* proclaman esta voluntad de destruir un poder y de reemplazarlo por otro, ya que dicen: «8. Sólo el Papa puede usar las insignias imperiales; 9. El Papa es el único hombre cuyos pies besan todos los príncipes; 10. El es el único cuyo nombre será pronunciado en todas las Iglesias; 11. Su nombre es único en el mundo; 12. Le está permitido deponer a los emperadores» (23).

En esta insurrección podía contar el Papa no sólo con la colaboración de Cluny, su aliado fiel, sino también con la fuerza militar de las ciudades italianas, con la de los Estados vasallos de la Santa Sede, dígase también con la envidia de los príncipes alemanes, candidatos a la sucesión de los emperadores derrocados (24).

Hay que destacar también las conexiones profundas que unen la Reforma gregoriana a las Cruzadas (25) y al movimiento de la Paz de Dios (26). Tanto en una como en otra parte, se trata de manifestaciones de un poder político nuevo en una sociedad nueva. Todos estos fenómenos manifiestan el declive del Imperio, y la aparición del poder nuevo, el de los Papas, combinado con el de los monjes.

(22) Citado en A. Fliche, *La réforme grégorienne et la Reconquête chrétienne*, París, 1946, p. 137.

(23) Citado según A. Fliche, *ibid.*, p. 80.

(24) Sobre la lucha contra el Imperio, no faltan obras clásicas. Además de *Sacrum Imperium*, de A. Dempf, es preciso citar Fr. Heer, *Die Tragödie des Heiligen Reiches*, Stuttgart, Kohlhammer, 2 vol., 1952; *Aufgang Europas*, Vienne-Zurich, Europa V., 1949; R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, París, Aubier, 1953; M. Pacaut, *La Théocratie*, París, Aubier, 1957.

(25) Véase sobre este tema la obra clásica de Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1955.

(26) Aquí el libro obligatorio es el de Hartmut Offmann, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1964.

El orden nuevo de la cristiandad

Se ha resaltado la significación profunda de la Revolución gregoriana respecto del futuro de Europa (27). El *sacrum imperium* es destruido y reemplazado por el *corpus christianum* o la *res publica christiana* (28). Surge una nueva sociedad.

Corresponde esta nueva sociedad a un nuevo sistema económico: el poder económico de los feudos, basado en la tierra y en la servidumbre, es vencido por el poder económico de los mercaderes y de las corporaciones de las ciudades.

En el plano de la sociedad, el feudalismo coronado por el emperador, es atacado por nuevas fuerzas. La victoria de la Iglesia ha destruido el poder absoluto de los emperadores. Ha creado el Estado secular, retirando al Estado todos sus atributos religiosos (29). Por el hecho mismo, ha permitido la formación de los Estados nacionales, cuya fortuna está ligada a la de los Papas. Ha permitido también la independencia de las ciudades y el movimiento comunal (30). Puede decirse que la libertad de los municipios, primera manifestación de la libertad del pueblo de los trabajadores en la historia de la humanidad, está ligada a la Reforma gregoriana. Son las ciudades las que han vencido a los emperadores

(27) Es por lo que E. Rosenstock-Huussy ve aquí el principio de las grandes revoluciones europeas.

(28) Sobre los conceptos de *societas christiana*, *christianitas*, *corpus christianum*, que expresan el nuevo estado político de Occidente después de la revolución papal, cf. G. B. Ladner, «The concepts of "Ecclesia" and "Christianitas" and their relation to the idea of papal "plenitudo potestatis", from Gregory VII to Boniface VIII», en *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, vol. coll. Roma, 1954, p. 49-77; B. Guillemain, *La Chrétienté, sa grandeur et sa ruine*, París, Fayard, 1959.

(29) Cf. Fr. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, p. 80-89; A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, p. 292-300.

(30) Sobre el movimiento comunal nos debemos referir siempre a las obras clásicas de Henri Pirenne. Se encontrará una introducción completa a la historia de los Communes en O. Brunner, *Die mittelalterliche Stadt* («Historia mundi», VI), Berna, 1958; Fr. Heer, *Aufgang Europas*, p. 384-515. Véase también p. 557-656, el capítulo sobre Alejandro III, el Papa de la burguesía.

con el apoyo de los Papas (31). Incluso el resurgimiento de las ideas republicanas está ligado a este movimiento comunal (32).

Si la revolución consiste en establecer nuevas estructuras económicas, políticas y sociales, debemos reconocer que la rebelión de la Iglesia contra el Imperio fue una revolución. Si se considera que la revolución consiste en destruir las estructuras de esclavitud para reemplazarlas por estructuras de libertad, es preciso decir también que la Reforma gregoriana fue una revolución. Porque, sin ella, los municipios no hubieran podido luchar por la conquista de sus privilegios. No es una coincidencia puramente arbitraria que Enrique IV hubiera sido depuesto en 1076 y que el municipio de Cambrai obtuviera por primera vez en 1077 las franquicias que establecían la libertad comunal.

Las revoluciones son siempre incompletas. La revolución por la libertad de la Iglesia desembocó en un nuevo poder que pronto llegará a ser el blanco de las críticas, la diana obligatoria de todas las oposiciones: el poder del Papa, apoyado por un clero transformado en clase privilegiada y autónoma en el *corpus christianum*. Este poder había sido emancipador. Pero se hace poco a poco opresor.

Sin embargo, los revolucionarios se convierten en conservadores de su revolución. Para oponerse a las nuevas revoluciones de Occidente, el Papa y el clero invocarán durante siglos, con una perseverancia que a veces tiene algo de ceguera, los temas de la Reforma gregoriana. Ante todas las revoluciones nuevas, el clero interpretará los fenómenos como atentados a la libertad de la Iglesia. Así sucederá al tiempo de la Reforma. En los tiempos de la revolución liberal, la Iglesia oficial invocará constantemente la libertad de la Iglesia. Lo mismo sucederá ante la revolución socialista. Sin duda se trata de un fenómeno frecuentemente denunciado: la buena conciencia de los revolucionarios (33). Los grego-

(31) Sobre la aparición de la libertad en los comunes medievales léanse las páginas célebres de Max Weber, en la ed. cast. *Economía y Sociedad*, Méjico, 1964, p. 957-975.

(32) Renacen las ideas republicanas de la Roma antigua en Florencia e incluso en Roma en el transcurso de la efímera restauración de la República por Cola di Rienzo (1347-1354). Cf. Fr. Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, p. 222 ss.

(33) Cf. J. Moltmann, *Gott in der Revolution*, p. 79 s.

rianos también tuvieron buena conciencia, y esta buena conciencia pudo mantenerse hasta entrado el siglo xx. Oponiéndose a las revoluciones, los católicos tenían la impresión de defender la libertad de la Iglesia. Veían amenazada su libertad. Esta les ocultaba el resto de la historia. Por otra parte, la afirmación de la libertad de la Iglesia, es decir, de la libertad de conciencia y de todo lo que de la misma se sigue contra no importa qué Estado totalitario, es siempre de actualidad. El peligro existe siempre, aunque no sea el hecho central de la historia occidental.

LIBERTAS CHRISTIANA

Se abre una nueva era revolucionaria con la reivindicación de la libertad del cristiano frente a las estructuras clericales de la cristiandad, nacida de la Reforma gregoriana. Esta segunda revolución no hubiera sido posible sin la primera. Pero no se opone menos al sistema que salió de ella.

El protestantismo fue su punto culminante con los hechos revolucionarios de los siglos xvi y xvii. Los temas de esta revolución fueron proclamados por Lutero en sus grandes escritos de 1520 y principalmente en el opúsculo sobre *La libertad del cristiano* (34). Contra la dominación clerical, coronada por la dominación de Roma, proclama Lutero el sacerdocio de todos los cristianos. Equivale esto a arruinar el fundamento de la cristiandad y de todas sus instituciones políticas, económicas y sociales. No es sólo cuestión de sacramento. Porque el poder del clero se extendía a todas las estructuras de la sociedad, tanto económicas como políticas y culturales. Por consiguiente, proclamar el sacerdocio de los cristianos equivale a invitar a un cambio completo de la sociedad. En esta época el obstáculo principal para la libertad es el clero. Por consiguiente, los temas del sacerdocio de los fieles son los que pueden provocar una revolución (35).

(34) Cf. Luther. *Les grands écrits réformateurs*, Paris, Aubier, 1955, p. 251-301.

(35) Véase sobre el sentido revolucionario de la Reforma J. Moltmann, *Die Revolution der Freiheit*, p. 200-202; A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, p. 300-314, y también las obras clásicas de E. Rosenstock-Huessy y E. Troeltsch.

La lucha por la libertad cristiana

Desde la Edad Media, desde el siglo XII sobre todo, comienza el movimiento laico por la reivindicación de los derechos de los cristianos. Lo que se llama herejía en la Edad Media (36) es en realidad un movimiento mediante el cual los laicos reivindican su parte en el pueblo de Dios y rechazan la exclusividad de la dominación clerical (37). Los laicos piden el derecho de leer la Biblia, el derecho de recibir la predicación del Evangelio y el derecho de asociarse en grupos fraternales: quieren formar un pueblo de hermanos y de iguales, la asamblea, la comunidad que fue la Iglesia en sus comienzos (38). Esto parece modesto y pacífico, pero de hecho no podía realizarse sin cambiar fundamentalmente el conjunto de la cristiandad.

Los primeros movimientos presentan dimensiones modestas y son fácilmente reprimidos: los Valdenses, los Humillados, etc., en el siglo XII. Por el contrario, el movimiento albigense (39), en que se mezclan también fuentes orientales, es aplastado en una represión sangrienta y atroz que dura años y aniquila casi la civilización del Sur de Francia. Canalizado un momento por los Mendicantes, el movimiento renace en el mismo interior de la Orden franciscana

(36) Por lo menos las herejías populares que se deben distinguir de las herejías sabias según la nomenclatura de H. Grundmann.

(37) Se encontrará una bibliografía completa sobre las herejías medievales comprendido también el movimiento de los Lollardos y la Revolución de Bohemia en el volumen colectivo *Hérésies et sociétés* (Coloquio de Royumont), ed. por Jacques le Goff, Paris-La Haya, Mouton, 1968, p. 407-487 (la bibliografía es de H. Grundmann).

(38) «El punto de partida de una herejía está siempre (si no me equivoco) en el esfuerzo por comprender y alcanzar las intenciones originales y auténticas del cristianismo, es decir, en el esfuerzo por alcanzar la verdadera inteligencia de la Biblia, de los Evangelios y de los escritos apostólicos, a fin de poder observar y realizar la voluntad divina revelada. Casi no se encontrará una sola herejía en la Edad Media que no hubiera pretendido precisamente esto». (H. Grundmann, «Hérésies savantes et hérésies populaires au moyen âge», en *Hérésies et sociétés*, p. 211). Véase la misma tesis sobre el nexo entre herejía y deseo de reforma de la Iglesia en el sentido del Evangelio predicado a los laicos, en R. Morghen, *L'origine de l'hérésie au moyen âge*, *ibid.*, p. 121-134.

(39) Se ha relacionado a veces lo sucedido en las regiones albigenses, víctimas de esta sangrienta represión, y el espíritu revolucionario que allí surgió más adelante en muchas ocasiones.

con los Espirituales y los Fraticellos. Llega al fin de los siglos XIII y XIV y se presenta como una contestación más y más fuerte de la Iglesia materializada, en nombre de la Iglesia espiritual (40), de la que fue profeta Joaquín de Fiore (41).

El movimiento por una Iglesia espiritual y una Iglesia de los laicos toma proporciones revolucionarias y se hace más audaz con la revuelta de los Lollardos (42), que estalla en 1381 y constituye una suerte de aplicación práctica de los conceptos reformadores de Wycleff (43).

Vino a continuación el movimiento hussita en Bohemia. También aquí el punto de partida de la revolución es una doctrina de la Iglesia espiritual. Pero predicar que una autoridad injusta cesa de ser legítima y aplicar esta teoría al clero no es solamente enunciar un error en materia de teología y de fe. Es también quebrantar la autoridad social más importante, la del clero, clave de arco del edificio de la cristiandad. En esta época, no existe diferencia entre herejía y revolución. Toda herejía provoca una revolución (44).

Juan Huss comienza sus predicaciones populares en 1402. En 1412 se lanza a criticar la indulgencia predicada por los legados pontificios para financiar la guerra del Papa contra el rey de Ná-

(40) Cf. E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart, 1902.

(41) Será cuestión más adelante de Joachim de Fiore. Véase una bibliografía en B. D. Dupuy, art. «Joachim de Fiore» y «Jochinisme», en *Catholicisme*, t. VI, c. 878-887 y 887-895.

(42) Sobre los Lollardos véase además de la bibl. de Grundmann, en A. Fliche y V. Martin, t. XIV (1964), p. 970-989 (P. Ourliac).

(43) Sobre Wycleff, véase A. Fliche y V. Martin, t. XIV, p. 943-970.

(44) Sobre Juan Huss se encontrará, además de la bibl. de H. Grundmann, una introducción en A. Fliche y V. Martin, t. XIV, p. 989-1.029 (P. Ourliac). El estudio definitivo sobre la teología de Juan Huss fue realizado por P. de Vooght, *L'hérésie de Jean Huss*, Lovaina, 1960; *Hussiana*, 1960; se ha hablado a este propósito de rehabilitación. Joseph Macek, el principal historiador checo de J. Huss y del movimiento hussita, valora el carácter revolucionario del movimiento. (Nos referiremos a la traducción española de un libro que desgraciadamente no podemos leer en el idioma original, *Herejía o Revolución? El movimiento husita*, Madrid, ed. Ciencia Nueva, 1967). La refutación de P. Ourliac en o. c., p. 1.009, n.º 23, no convence. Sin duda la revolución no es la misma en el siglo XV que en el XX, porque la resistencia que oponen las estructuras no se centra en el mismo lugar.

poles. Excomulgado, se le cita a Costanza y, encarcelado pese al salvoconducto que le garantizaba el retorno a Praga, es quemado el 6 de julio de 1415.

Estalla en Praga la rebelión el 30 de julio de 1419. Durará veinte años y no bastarán cuatro Cruzadas para sofocarla. La desunión y la astucia pusieronle fin el 1437. Esta revolución procede de motivos religiosos, económicos, sociales y políticos a la vez. Bohemia se rebela contra la cristiandad, en nombre de lo que puede contestar una sociedad religiosa semejante, en nombre de otra interpretación de la religión. Se mezclan muchas corrientes en el movimiento hussita. Se aspira a una sociedad de hermanos iguales, leyendo todos la Biblia, en nombre del juicio de Dios que condena a una Iglesia corrompida y anuncia el advenimiento de su verdadero reino (45).

La cristiandad quedó finalmente vencida cuando la crisis del siglo XVI. En 1517 la rebelión de Lutero pone fuego en las cenizas. Por una especie de contagio irresistible, se multiplican los focos de la insurrección en todo el Norte de Europa. Lo que se llama protestantismo no es más que una denominación genérica que reúne una serie de movimientos que jamás fueron organizados entre sí ni centralizados, pero que tienen todos un tema común: la libertad de los laicos, conquistada después de larga lucha contra la resistencia del clero. Se verifica de nuevo lo que se había visto ya en el transcurso de los siglos anteriores: la voluntad de reformar la Iglesia y el clero entraña un cambio total de todas las

(45) Las reivindicaciones de Bohemia se concentraron en los famosos Cuatro Puntos de Praga: «1. Que la Palabra de Dios en el reino de Bohemia debe ser predicada libremente y sin impedimento, según las reglas de los sacerdotes del Señor... 2. Que el sacramento de la divinísima Eucaristía *sub utraque specie*, a saber, la del pan y el vino, debe ser administrado libremente a todos los fieles de Cristo... 3. Que la dominación secular sobre los bienes temporales que el clero detenta contra el precepto de Cristo y en perjuicio de su oficio le sea retirada y que este mismo clero se reintegre a la regla evangélica y a la vida apostólica que Cristo vivió con sus apóstoles. 4. Que todos los pecados mortales y especialmente públicos, en cualquier estado de la sociedad, sean prohibidos y condenados... Los que hacen estas cosas son dignos de muerte... fornicación, rapiñas, robos, muertes, mentiras, perjurios, prácticas superfluas, y también del clero simoníaco, las exacciones con ocasión del bautismo, etc.» (Véase P. Ourliac, en Fliche y Martin, t. XIV, p. 1.016-1.018).

estructuras de la sociedad; la libertad en la Iglesia supone la libertad en la sociedad, ambas van unidas. No existe diferencia entre herejía y revolución. Cuando el clero rehúsa la reforma o es incapaz de reformarse, sólo una herejía puede provocar un cambio, sólo la negación de uno cualquiera de los atributos al amparo de los cuales se refugia para exigir una obediencia incondicional en todos los niveles. La misma Contra-reforma, fue un sobresalto ante los asaltos de la Reforma. Es cierto que había ensayos de reforma católica antes de la Contra-Reforma. Pero no es muy probable que hubieran sido más capaces de imponer una reforma, de lo que fueron los movimientos semejantes del siglo XIII o del XIV, de no haber sucedido el choque protestante.

Cuando Lutero se dio cuenta de la envergadura de las transformaciones que entrañaba su llamamiento a la libertad, retrocedió. Su llamamiento a los príncipes alemanes contra la reforma popular se empareja con el restablecimiento del clero. Finalmente sólo desaparecieron de las Iglesias luteranas el poder del Papa y el de los monjes. Los únicos laicos que se beneficiaron de la Reforma fueron los príncipes. Lo mismo pasó en Inglaterra: ejemplo clásico de revolución contrarrestada, reabsorbida y finalmente acaparada por un grupo dominante, en este caso los nobles. Por otra parte, en el conjunto fueron los reyes y la nobleza los que se aprovecharon de la Reforma y de la Contra-Reforma, lo cual estableció las condiciones de la revolución europea del siglo XIX.

El verdadero sentido de la Reforma aparece principalmente entre los radicales. En primer lugar, en Thomas Münzer, teólogo de la rebelión de los campesinos (1525). Münzer reprocha a Lutero que reducía la libertad cristiana al acto puramente interior de la fe, abandonando las obras exteriores. Ahora bien, abandonar las obras es entregarse a los príncipes en las cosas de la vida concreta, es renunciar al proyecto de retorno a la comunidad apostólica, es preparar el retorno de la dominación del clero (46).

(46) Thomas Münzer, «teólogo de la revolución», está en vías de ser rehabilitado, gracias principalmente al libro de Ernst Bloch, *Thomas Münzer, theologien de la Révolution*, París, Julliard, 1964 (1.ª edic. alemana 1921, nueva, 1962). Sus escritos fueron publicados por Günther Franz, *Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtaufgabe*, Gütersloh, Mohn, 1968. Sobre la guerra de los campesinos, G. Franz, *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, Munich, 1963; *Der deutsche Bauernkrieg*, 2 vol., 4.ª ed., Munich-

Naturalmente, Lutero había escogido retroceder porque era la sola posibilidad histórica de sobrevivir. Nadie, en Alemania, habría podido establecer una especie de federación de comunidades libres, una especie de federación suiza en grande, lo cual hubiera sido coherente con el ideal de la Reforma. En realidad, los reformados radicales fueron aplastados como los campesinos en 1525. Los anabaptistas de Münster fueron aniquilados después de un drama apocalíptico (47). Solamente lograron sobrevivir algunos grupos como los anabaptistas suizos de Zurich, o los menonitas de Holanda. Se mantuvieron gracias a una disposición pacífica, viviendo apartados de los grandes Estados y aprovechando la hospitalidad de algunos refugiados de la libertad (48). Transmitieron, sin embargo, la antorcha, ellos y los grupos calvinistas, a la Revolución puritana de Inglaterra, que es la verdadera revolución protestante, y constituye el punto álgido de la segunda corriente revolucionaria de Occidente.

La Revolución de Inglaterra ocupa veinte años de historia, de 1640 a 1660. Estalla la crisis al abrirse el Long Parliament en 1640, y crece hasta 1646, cuando Carlos I capitula mientras que el ejército de Cromwell se apodera de Londres. Carlos I es ejecutado en 1649, mientras que Cromwell trata de canalizar la Revolución puritana, convertido en Lord-Protector en 1653. Después de su muerte en 1658, la revolución se desune. Monk invade Inglaterra en 1659 y la monarquía se restablece al año siguiente. En el curso

Berlín, 1957; C. Hinrichs, *Luther und Münzer*, Berlín, 1952; P. Althaus, *Luthers Haltung in Bauernkrieg*, Bâle, 1953. En el fondo, el programa de la sublevación de los paisanos es el del movimiento hussita de Bohemia en el siglo precedente y también el de los Niveladores y Puritanos de la Revolución de Inglaterra en el siguiente siglo. Se le encuentra en los Doce Artículos que piden principalmente: la elección libre del cura de la parroquia, la obligación de predicar impuesta a los sacerdotes, el derecho de caza y de pesca, el derecho de madera para la construcción y el fuego, la disminución de los servicios y de los derechos de arrendamiento, así como la supresión de las penas arbitrarias.

(47) Sobre el anabaptismo de Munster (1534-1535) y el anabaptismo en general, cf. H.-J. Hillerbrand, *Bibliographie des Täuferturns*, 1520-1630. Gutersloh, 1962; H. Fast, *Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier (Klassiker des Protestantismus IV: Der linke Flügel der Reformation)*, Brême, 1962.

(48) Cf. Jean Seguy, *Utopie Coopérative et Oecuménisme, Pieter Cornelisz Plokhoy van Zurich-Zee*, 1620-1700, París - La Haya, Mouton, 1968, p. 7-22.

de estos veinte años, los partidos se oponen en una competición encarnizada para hacer triunfar los proyectos de la nueva sociedad (49).

Todas las ideas «modernas» están en germen en la Revolución puritana. Lo que se llama las libertades individuales, los derechos del hombre, el contrato social, la tolerancia, el Estado moderno y la nación, la democracia, todo esto entró en Occidente por la puerta de la Revolución de los Santos.

Cromwell, que encarnó la Revolución inglesa en su persona, definía su obra como una lucha por la libertad. «La Iglesia en el Estado libre», «libertad de la conciencia individual», «la verdadera libertad del hombre cristiano», tales son los objetivos que Cromwell fija a la Revolución. «Libertad de conciencia y libertad de los sujetos, éstas son las dos cosas por las que es necesario que combatamos», decía ante el Parlamento en 1654 (50).

Es verdad que la Revolución puritana resultó finalmente vencida por la restauración. Pero una buena parte de sus adquisiciones jamás pudo ya ponerse en tela de juicio. Una parte fue reintegrada por la «Gloriosa Revolución» de 1688. Y después, sobre todo, las ideas de la Revolución puritana emigraron a América y anclaron profundamente en las nuevas colonias. Triunfaron entonces con la Revolución americana.

Las ideas enunciadas por Jefferson en la Declaración de la Independencia (4 julio 1776) nacieron de la Revolución puritana. Están esbozadas por Milton, el héroe de la Revolución inglesa, y por Locke, que sistematizó la herencia: «Tenemos por evidentes las siguientes verdades: todos los hombres son iguales por creación; están dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables; entre estos derechos se encuentra la vida, la libertad y la

(49) Sobre la revolución puritana véase la bibliografía de O. Lutaud en el volumen colectivo *Hérésies et sociétés*, p. 364-366, así como el artículo del mismo autor p. 343-363. Véase también Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Londres, 1966.

(50) Cf. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York, MacMillan, 1958, p. 174.

búsqueda de la felicidad. Los gobernantes están puestos por los hombres para garantizar estos derechos, y su justo poder emana del consentimiento de los gobernados»... (51).

Desde la Revolución hussita hasta la Revolución americana la inspiración es la misma. Fueron precisos casi cuatro siglos para que las fuerzas revolucionarias nacidas en la cristiandad medieval pudieran por fin realizarse en la nación americana, después de haber, por lo demás, influenciado en parte muchas naciones de Europa del Nordeste.

El orden nuevo de la nación

La lucha secular por la *Libertas christiana* terminó en una nueva era. Las revoluciones que marcaron su punto más alto pretendieron comenzar una nueva era del mundo. Concretamente la organización de la libertad que resultó de ellas lleva un nombre en la civilización occidental: la nación.

Las herejías de la Edad Media, los Lollardos y Wicleffitas, el movimiento hussita, revolución alemana de 1525, el movimiento anabaptista, la revolución puritana, persiguen una imagen concreta: la comunidad cristiana. Lo que se quiere destruir es el *Corpus christianum* dominado por el clericalismo. Lo que se quiere establecer es la Iglesia verdadera, la Iglesia de los santos, de los elegidos, de los cristianos verdaderos. Será una Iglesia fraternal en que los laicos se sientan miembros de cuerpo entero. Esta Iglesia es una alianza, un *convenio* inspirado por la alianza que constituía a Israel. Esta alianza se consume sobre la base de la libertad individual, de la tolerancia, de la igualdad. Produce un pueblo de Dios, que es un pueblo de laicos. El *Contrato social* está en germen en el movimiento. Es decir, que se encuentran

(51) Véase los orígenes de la nación en la revolución puritana, como tests del gran especialista del nacionalismo, H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, p. 166-183. Sobre la Revolución americana se encontrará una abundante bibliografía en H. Arendt, *Essai sur la Révolution*. Sobre los grandes temas de la Revolución americana léase sobre todo Carl L. Becker, *The Declaration of Independence. A Study in the History of Political Ideas*, Vintage Books, New York, 1958; Randolph G. Adams, *Political Ideas of the American Revolution*, 3.ª ed., Barnes and Noble, New York, 1958.

en él los elementos de la nación moderna. La sociedad cristiana no es ya una multitud dirigida por el clero, secundado por la nobleza; es un proyecto de vida en común, formado por iguales y aceptado libremente por todos, sobre la base del respeto mutuo de los derechos individuales.

Esta constitución de la libertad en nación es ante todo un fenómeno religioso. Constituye una emancipación del clero y de todo lo que depende del clero, el culto sacramental principalmente. El cristianismo que resulta de esto es una religión secularizada y laicizada.

Pero este cambio religioso es inseparable de un cambio político. La Iglesia de los Santos no puede renunciar a las obras cristianas para ponerse bajo la dirección arbitraria de un monarca o de una nobleza. Exige una representación y un gobierno que reconozca los derechos individuales. No puede tolerar un gobierno de pecadores. Entre el cuarto Punto de Praga y la Declaración de la Independencia, la continuidad es perfecta: «Todas las veces que una forma de gobierno destruye esta finalidad, el pueblo tiene derecho de cambiarla o de abolirla y de establecer un nuevo gobierno, organizándole en la forma que le pareciere más apropiada para proporcionarle seguridad y bienestar».

Por lo demás, estos cambios de estructuras coinciden con el advenimiento de una burguesía emprendedora. Entre el capitalismo comercial y esta Revolución puritana, son numerosas las interferencias. La Revolución puritana o sectaria abrió las puertas de la expansión comercial moderna y permitió a Inglaterra hacer su revolución industrial mucho antes que todas las demás naciones. La burguesía comercial más adelante industrial gozaba de toda ventaja en la defensa de los derechos individuales. Necesitaba de la nación para hacerse con la dirección de la sociedad occidental (52).

(52) No necesitamos admitir las teorías de sociólogos como M. Weber o W. Sombart para reconocer simplemente el hecho global de la interdependencia de la revolución puritana y del capitalismo moderno. Si el capitalismo existe ya en la Edad Media, como se ha demostrado, no se debe olvidar que el cristianismo puritano existe ya en la Edad Media también, en las sectas que fueron sobre todo los hechos urbanos que afectaron a las nuevas burguesías.

LA LIBERTAD DEL CIUDADANO

Las conquistas de la libertad

La Revolución francesa es en realidad una revolución de Occidente (53), como también, por lo demás, todas las revoluciones. Alcanzó su punto culminante en Francia, de 1789 a 1799. Pero penetró en todo Occidente. Fue el fermento y la materia de la historia europea en el siglo XIX (54). Todas las naciones europeas conocieron, al menos en parte, una Revolución francesa o bien sus estructuras políticas y sociales se transformaron profundamente. En el siglo XX el dinamismo de la Revolución francesa quedó en cierto modo anegado en el torrente de la Revolución social. Pero continúa activo. Obra siempre. Agita aún de manera subterránea a los regímenes socialistas.

Como las revoluciones anteriores y ulteriores, la Revolución francesa nace de una aspiración gigantesca hacia la libertad.

No es difícil demostrar la existencia de muchos lazos entre la Revolución francesa y las revoluciones anteriores, principalmente la Revolución americana. Basta comparar los documentos que enuncian sus fines para ver que hay semejanzas. En historia nunca se da invención pura. Hay, sin embargo, entre la Revolución francesa y la Revolución americana diferencias suficientemente radicales como para que se pueda hablar de dos corrientes diferentes. Estas dos Revoluciones pertenecen a edades distintas, pese a que medien sólo trece años entre la Declaración de Independencia y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (55).

(53) Cf. J. Touchard, *Histoire des Idées politiques*, París, P. U. F., 1959, p. 457.

(54) Cf. el importante libro de Friedrich Heer, *Europa, Mutter der Revolutionen*, Stuttgart, 1964, que es una historia del siglo XIX en la perspectiva revolucionaria.

(55) H. Arendt hizo un paralelo entre la Revolución francesa y la Revolución americana, que de hecho es una apología de la Revolución americana. El resultado es que el *Essai sur la Révolution* es una brillante exposición de la Revolución americana, aunque demasiado separado de sus orígenes puritanos y sectarios. Cuanto a la Revolución francesa queda escamoteada. Todo es atribuido a la patología revolucionaria en el estilo de Sorokin. La

Vamos a esbozar un resumen de la historia o de la ideología de la Revolución francesa (56). Diremos solamente lo que hay de nuevo en esta nueva revolución de la Europa del siglo XIX.

Lo nuevo en la Revolución francesa es, ante todo, un universalismo. La preocupación de la Revolución americana son los derechos y las libertades de las colonias inglesas, es decir, los miembros del pueblo inglés, del pueblo cristiano. La Revolución americana no abraja pretensiones universales. Se limita al pueblo americano, un pueblo definido por condiciones históricas determinadas. Por el contrario, la Revolución francesa es una exigencia radical de libertad, partiendo del hombre universal. Es reivindicación de la libertad del individuo como tal. Esta reivindicación no pone en tela de juicio sólo al rey de Inglaterra o las leyes del Parlamento inglés, sino a cualquier poder absoluto, a cualquier ley injusta o irracional, en cualquier lugar del mundo.

En la Revolución de los Santos y en todas las que en la misma se inspiran, la libertad es el patrimonio del pueblo cristiano. Es por lo que los temas del Antiguo Testamento están presentes doquier. Por el contrario, en la Revolución francesa, la libertad se funda sobre la naturaleza humana y la razón universal. No se trata ya de buscarle figuras en el Antiguo Testamento, sino más bien en el orden natural y en la razón abstracta de todas las determinaciones históricas: «Artículo primero.—Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común» (57).

La Revolución francesa no se separó, sin embargo, de la religión. Por el contrario, invoca la religión universal, valedera para todos los hombres, «en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo» (58). Tampoco abraja la intención de separarse del pasado cristiano, sino más bien de preservar del mismo lo esencial,

Revolución francesa sería sólo un fenómeno patológico. En este caso el siglo XIX europeo habría sido un gran hecho patológico sin más. Es la teoría de los clásicos contra-revolucionarios secularizada (la enfermedad reemplaza a la posesión diabólica de Joseph de Maistre).

(56) Véase la bibliografía de J. Touchard, *Histoire des Idées politiques*, p. 472-476.

(57) Citamos según la edición de M. Duverger, *Constitutions et Documents politiques*, París, P. U. F., 1957, p. 3 s.

(58) *Déclaration*, prólogo.

rechazando las supersticiones. Sabemos que esta pretensión fue refutada miles de veces. Pero debemos reconocer que las religiones positivas no todas son por entero de buena fe. Si se hubieran mostrado más dispuestas a rechazar todo cuanto de hecho era supersticioso o superado en la vida religiosa, si hubieran consentido en los sacrificios que por fin han comprendido ser indispensables (Vaticano II), las relaciones entre la Revolución y las Iglesias establecidas, no hubieran sido las mismas. Además, preciso es reconocer que esta perspectiva, que consiste en respetar a «la naturaleza humana», al hombre como tal, anteriormente a toda determinación de pueblo o de historia, es eminentemente bíblica. En la Biblia aparece el hombre ante todo como hijo de Adán antes de ser hijo de Abraham. Y es la Biblia la que exige la preocupación por la suerte de todo hombre, antes que la preocupación por la suerte de la familia o de la nación. Hay a este respecto en la vida de Jesús un episodio significativo del que también se encuentran expresiones equivalentes en la Biblia entera. Las revoluciones anteriores tendían a encerrar la preocupación de los cristianos en los límites de la libertad de las comunidades cristianas institucionalizadas. La Revolución francesa y el liberalismo recordaban con violencia un elemento todavía demasiado poco consciente en el cristianismo: las dimensiones universales del pueblo de Dios y de su vocación.

Porque es una reivindicación de una libertad radical y universal, la Revolución francesa es misionera. Es conquistadora, aun cuando sus conquistas no sean lo más frecuentemente militares, como las de Napoleón, sino pacíficas, en forma de propaganda. Las ideas de la Revolución francesa son contagiosas por naturaleza, precisamente porque no van unidas a ningún arraigo histórico o geográfico. Fermentan en todas las naciones. Se dirigen a todos los hombres. Es significativo que uno de sus símbolos más activos, que fue también su objetivo número uno, es la conquista del sufragio universal: era en cierto modo conquistar de esta manera el advenimiento del hombre y del ciudadano, del individuo.

Esta revolución se manifiesta como una afirmación del individuo y una lucha por conquistar el derecho de manifestarse. Es un combate por hacer reconocer los derechos del individuo como

anteriores a los derechos de la sociedad. Aun aquí, precisa reconocer que la doctrina social cristiana ha terminado por reconocer como cristiano este objetivo.

La Declaración de los derechos del hombre es una afirmación agresiva del individuo: «Art. 4.—La libertad consiste en poder hacer todo cuanto no daña a los demás: así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros linderos sino los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos». «Art. 5.—Nada que no esté prohibido por la Ley puede ser prohibido, y nadie puede ser obligado a hacer lo que no ordena». «Art. 11.—La libre manifestación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre; todo ciudadano puede, pues, hablar, escribir, imprimir libremente, salvo que deberá responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la Ley» (59).

¿Cuál es el adversario de esta libertad del individuo? Sin duda el poder divino de los reyes o lo que todavía queda en el siglo XVIII, la sacralización de la monarquía. Son también los privilegios de la nobleza o la dominación que el clero ejerce sobre el pueblo de Dios. Pero todos estos temas surgían ya de las revoluciones anteriores. Los antecedentes de las revoluciones anteriores permanecían todavía, cuando estalló la Revolución francesa. Es posible que esta Revolución haya estallado en Francia y no en Inglaterra, principalmente, porque Francia tardaba en tener una Revolución. Pero lo que es propio de la Revolución francesa no es esto, es la pretensión universal de emprender la lucha contra todo poder arbitrario o no fundado en la razón, contra toda coacción y toda estructura irracional en la sociedad. Debemos destacar también el hecho de que el obstáculo que se debía derribar era aun más el poder de las cosas que el poder de los hombres. Ciertamente, se debía derribar el despotismo ilustrado, antepasado del Estado totalitario moderno, que una semi-Reforma había entronizado. Pero sobre todo era menester denunciar el poder de las costumbres, de las tradiciones, de las supersticiones, sobre las cuales se fundaban todos los poderes personales y hereditarios sin fundamento racional. Es la lucha de la razón contra el prejuicio o el hábito, de la naturaleza contra lo histórico. Lo que

(59) Cf. M. Duverger, l. c.

se reprocha a la monarquía, a la nobleza y al increíble conjunto de usos que mandan en la vida hasta el siglo XVIII, es no tener fundamento racional, puesto que extraía su poder de la fuerza de la costumbre, del hábito, de la tradición, es decir, de lo arbitrario.

El Art. 3 de la Declaración de los Derechos del Hombre dice: «El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer autoridad que no dimanen de ella expresamente». Proclamar esto no es solamente querer variar todas las huellas que la historia imprimió en el cuerpo de la nación, sino también querer suprimir el pasado y recomenzar todo en la sociedad entera: recomenzar con un ser nuevo, el hombre de la naturaleza, el hombre en su nacimiento, sin historia.

Miles de veces se ha hecho el proceso del carácter abstracto de la Revolución francesa, de la «república» y del liberalismo, cuyo dinamismo expresan. No volveremos sobre esto. Los ideales de la Revolución francesa son demasiado universales para identificarse con una revolución determinada o con una determinada situación de la sociedad: la historia tiene sus exigencias y pone sus límites. Pero no se puede dudar de que el hombre concreto sea igualmente universal. Es lo que se llama la persona humana en el lenguaje de la doctrina social de la Iglesia. Por consiguiente, también lo universal es concreto. Esto tiene un sentido hablando de los derechos de la persona humana como tal. Entendido siempre que la historia concreta limita la aplicación universal de los derechos: en la práctica, hay siempre acepción de personas. Pero el alma del movimiento republicano fue ensayar la conquista de una sociedad sin acepción de personas (60).

La Revolución francesa u occidental quedó encarnada en una clase nueva a la que se dio diversos nombres. Son los intelectuales

(60) Es significativo que la Revolución francesa hubiera sido hecha sobre todo por los abogados, defensores profesionales de los derechos de los individuos contra el peso de las estructuras o de lo establecido. Véase M. Weber, *Economía y Sociedad*, p. 1.065.

(61) o *intelligentzia*. Los políticos profesionales que defienden las ideas y los proyectos republicanos. Max Weber les da el nombre de «demagogos», despojando a esta palabra de lo que tiene de peyorativo, recordando que el primer demagogo fue Pericles (62). Son los que encarnan en la plaza pública la defensa de la libertad individual contra el poder arbitrario. En lo concreto, son diputados o representantes de los pueblos en el parlamento, o bien periodistas o profesionales de la política. En efecto, una profesión nueva nace, gracias a los «partidos» políticos, cuya existencia y sentido están ligados a la Revolución francesa.

Los Jacobinos crearon al mismo tiempo el tipo del partido político, y del político profesional (63). El *Jacobino* es el hombre que se identifica con la república y con la libertad. Es incorruptible como Robespierre o Saint-Just. No es el hombre de la representación, como en el sistema americano. Para él, ser diputado no es ser representante de grupos o de intereses, sino defensor del proyecto revolucionario. El Jacobino puede convertirse en inflexible, fanático, implacable, cuando la república está en peligro.

Esta clase es hoy tan decadente como el sistema político liberal al que está unida. Pero el problema de la libertad no ha desaparecido. Al contrario, ante el Estado totalitario que resurge, aparecen nuevas clases intelectuales cuyo papel consiste en tomar la defensa de la libertad. Se les encuentra tanto en la Unión Soviética o en Europa del Este, como en los Estados Unidos (64).

Los Jacobinos, los «liberales» o los «radicales», que fueron los promotores de la Revolución y de la «República», fueron largo tiempo mirados con horror por los católicos del último siglo. Se veía en ellos a los enterradores del orden, de la religión y de la sociedad. En realidad, los actos de violencia que provocaron

(61) Tomamos a los intelectuales en el sentido de K. Mannheim, en *Ideologie und Utopie* (1929), y la *Intelligentzia* en el sentido de Werner Stark, en *Sociology of knowledge*.

(62) Cf. Max Weber, *Le savant et le politique*, París, Plon, 1959, p. 143, y todo el conjunto del estudio sobre los políticos, p. 111-201.

(63) Sobre los Jacobinos, véase la bibliografía de J. Touchard, o. c., p. 474.

(64) Véase el papel reservado a los intelectuales en la concepción de la revolución de H. Marcuse. Sobre los intelectuales en la tradición de los Estados Unidos, cf. Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American life*, New York, A. Knopf, 1962.

no fueron más numerosos que los actos de violencia provocados por los Papas y los monjes gregorianos en la Edad Media, con el fin de conquistar la libertad de la Iglesia, o los provocados por los «predicadores» para purificar a la Iglesia y reivindicar el sacerdocio de los fieles. Muy frecuentemente la clase revolucionaria ejercía una misión de tipo profético por medio de la palabra por la definición de los derechos del hombre, la creación de un sistema democrático y el sufragio universal.

El nuevo orden de cosas o la República

La Revolución francesa persigue una cierta imagen de la nación, que se identifica con la República. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer sobre el particular la más fiel exposición en el pequeño escrito de Siéyès, «*Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*» (1789): «La nación existe ante todo, ella es el origen de todo; su voluntad es siempre legal; ella es la ley misma. Ante ella y sobre ella no hay sino el derecho natural... «¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados viviendo bajo una ley común y representados por la misma legislatura» (65).

La nación es, pues, la asociación de individuos plenamente autónomos y libres. La nación es la asociación cuyo fin esencial es justamente defender y salvaguardar esta libertad radical. Todo en la nación tiene su razón de ser en la libertad individual. El poder está estrictamente limitado por este fin de defender la libertad. Por esto es por lo que la nación se define por la Ley.

«La Ley es la expresión de la voluntad general» (66). Todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir personalmente o por sus representantes, a su formación. Debe ser la misma para todos, sea que proteja, sea que sancione. Siendo todos los ciudadanos iguales a sus ojos, son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos».

Hay en estas afirmaciones no sólo una nota abstracta e irreal sino también un fermento de anarquismo. Pero tales ideas han

penetrado profundamente. Muchos hombres se han despertado a esta conciencia de universalidad y conciencia que hace imposible la tranquilidad con la cual se mantenían antes las peores rutinas, las peores arbitrariedades y los privilegios no solamente inútiles sino también dañosos. Las ideas liberales son inaplicables en su radicalidad, pero son un fermento que ataca a todas las sociedades tradicionales. Como éstas mantienen aún bajo su yugo a más de la mitad de la humanidad, puede decirse que la Revolución francesa no se ha terminado todavía.

La Nación o la República implican necesariamente la separación de la Iglesia y del Estado o la libertad religiosa. La sola religión reconocida es la común a todos los hombres y emana de su naturaleza. Esta concepción pareció horrible hace todavía un siglo. Pero ahora está aceptada como normal por las Iglesias. En ciertos casos, como en el Perú actualmente, la Iglesia toma la iniciativa de pedir la separación (67). La religión se deja a la libre elección del individuo. Hoy se llega hasta a reconocer que la libertad de la fe es una posición esencialmente cristiana, lo que muestra la penetración de la Revolución francesa que, como todas las revoluciones, no cambia solamente las estructuras de la sociedad civil, sino también las de la sociedad cristiana.

La Revolución francesa tiene sus límites. Es por lo que estableció las condiciones y provocó el estallido de la revolución siguiente. No percibió las implicaciones económicas de la libertad. Los revolucionarios, como Robespierre o Saint-Just, creyeron que bastaba proclamar la libertad para darla a todos. La áspera crítica de esta corta visión fue hecha por Marx.

En realidad, la burguesía supo aprovecharse de la libertad que se le ofrecía. Los abogados hicieron la Revolución francesa, pero los capitalistas la aprovecharon y se sirvieron de ella para acceder al poder. Las clases populares no estaban preparadas para defender las libertades abstractas que se les reconocían. La Revolución francesa suprimió las barreras que contenían la dominación de la burguesía e hizo aparecer más crudamente la servidumbre en que

(67) Hasta el Vaticano II, se considera negativamente la Separación. Después, nos hemos dado cuenta de que es una exigencia del cristianismo. Cf. la mejor obra sobre la cuestión, J.-B. de Clerq, *Religion, Idéologie et Politique*, Tournai, Casterman, 1968.

(65) Cf. J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, p. 459.

(66) Declaración de los Derechos del Hombre, art. 6.

se encontraban los proletarios. En este sentido se puede decir que el movimiento socialista se opone al movimiento liberal, al propio tiempo que lo prolonga. Porque tiende a plantear las condiciones materiales, es decir, económicas, de la libertad de los trabajadores.

LA REVOLUCION SOCIALISTA

La lucha de los trabajadores

«¡Proletarios de todo el mundo, uníos!». Esta llamada, que cierra el *Manifiesto del Partido comunista*, resume el grito revolucionario de los dos últimos siglos. Lejos de ser liberados por el movimiento liberal, fueron ofrecidos, por el contrario, a la libre disposición de la nueva burguesía que iba a empeñarse en una obra gigantesca de industrialización. La industria libera a la burguesía, pero precipita al pueblo en una esclavitud nueva, que no es mejor que el anterior feudalismo.

Desde la Edad Media registramos ya hechos de lucha de los trabajadores por la libertad con miras a un cambio de estructuras económicas. No hablamos de las sublevaciones que no son sino rebeliones populares sin proyecto revolucionario. Pero se pueden citar las luchas de los artesanos contra los señores y los patricios en las ciudades de Italia del Norte o de Flandes en los siglos xiv y xv, la revuelta de los Lollardos en 1381, el movimiento de los Taboritas, que es el ala izquierda de la revolución de Bohemia en el siglo xv, la revuelta que fue llamada Guerra de los Campesinos, pero que es una revolución de campesinos con un proyecto revolucionario. Hay un ala «social» en la Revolución de Inglaterra (los Niveladores), y hay otra ala social fuera de la Revolución francesa: el babuvismo (68).

Pero todos estos movimientos no fueron sino apéndices injertados en el tronco principal. No estaban maduros los tiempos. La reivindicación de la libertad y de la igualdad por los trabajadores

no toma cuerpo en las revoluciones anteriores, que están animadas por preocupaciones diferentes. No fue sino un fenómeno precursor de los movimientos sociales del futuro.

Al comienzo del siglo xix se inicia verdaderamente en Inglaterra el movimiento socialista, es decir, el movimiento de los trabajadores con miras a una transformación radical de las estructuras económicas, como base de una liberación verdadera. Desde el movimiento de R. Owen hasta la situación actual, la continuidad es ininterrumpida; es la misma revolución que sigue su curso (69).

Para combatir la revolución socialista, se la representa frecuentemente como una manifestación del marxismo. Cual si no fuera sino el producto del marxismo. Encontramos una forma extrema de esta explicación en la teoría de los malos pastores. En realidad, el marxismo no es sino una tentativa para canalizar e interpretar el movimiento obrero y socialista. La realidad histórica y fundamental es la revolución obrera. El marxismo no existe sino en función de este movimiento, del que vive y que no crea: lo supone, por el contrario, ya que, sin el socialismo obrero, las teorías de Marx no hubieran tenido más eficacia que las de cualquier «herético» medieval.

La lucha obrera comprende las luchas sindicales, luchas por la fundación y el reconocimiento de los sindicatos, luchas promovidas por los sindicatos para conseguir los derechos de los obreros. Comprende los movimientos cooperativos y mutualistas, la educación popular, la «Universidad del trabajo». Se ejerce por medio de los partidos socialistas, allí donde el régimen liberal permite la existencia de tales partidos, o bien bajo la forma de partidos clandestinos, allá donde el régimen no los permite.

Alcanza su punto culminante en la Revolución rusa de 1917. Pero no es más que un punto culminante, ya que todos los países de Occidente se ven comprometidos en un proceso de transformaciones profundas, de sus estructuras sociales, si bien es lento este proceso.

(69) Sobre el movimiento socialista, la literatura es inmensa. Entre las obras de síntesis, nos referimos sobre todo a Edouard Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, París, Armand Colin, 2 vol.; G. D. H. Cole, *Socialist Thought*, 6 tomos, Londres, MacMillan, 1953-1956. Es siempre interesante consultar obras antiguas, tales como *L'Histoire socialiste* de Jean Jaurès, París, 1901-1906.

(68) Cf. bibliografía en J. Touchard, o. c., p. 468-470, 475.

No volveremos sobre los diversos episodios de la Revolución social del siglo xx, porque sería hacer historia de la actualidad y nos hemos extendido sobre este tema en el primer capítulo. La revolución social está siempre en curso. Es todavía *la* revolución de nuestro tiempo.

La conquista de la libertad de los trabajadores tiene un adversario: la burguesía. Es vano proclamar las libertades formales, porque la dominación tiene bases económicas. En la sociedad industrializada, todos los poderes tienden a concentrarse en manos de una burguesía. Los privilegios no reposan ya en la costumbre o en la superstición, sino en una estructura económica. Destruir esta estructura económica y reemplazarla por otra, tal es el sentido de la revolución social.

Las estructuras económicas de opresión tienen su nudo en el régimen de la propiedad privada. Sin duda la historia ha revelado poco a poco la verdadera naturaleza de la burguesía y de las estructuras de dominación del mundo del trabajo. Los verdaderos burgueses y los verdaderos dominadores del trabajo, no son los propietarios del capital, no son los accionistas, o, por lo menos, lo son cada vez en menor grado. Son los que saben aprovechar las ventajas del capital, los que saben disponer de él y someterlo a sus proyectos. Porque los capitales, por sí solos, no reportan nada. Es preciso que sean aplicados a las empresas por los que saben: los burgueses son los que saben, los que disponen de la tecnología y monopolizan los centros de influencia y de decisiones de la economía. La revolución social tiene por objetivo el cambio de esta clase (el nombre de burgués está un poco usado y es reemplazado por el de manager o técnico) que monopoliza los poderes, los privilegios y los intereses. Esta clase puede no ser propietaria de las empresas: es el principio de libertad económica el que le permite ejercitar su dominación. Es pues natural que la propiedad privada de las empresas sea el blanco de todos los asaltos.

Que haya una clase que monopoliza todos los poderes, todos los privilegios y todos los beneficios materiales, es indiscutible. No volveremos a decir lo que fuera ya expuesto más arriba. Es innegable que la clase obrera ha sido mejorada considerablemente y este mejoramiento no se ha operado sino como consecuencia de prolongadas luchas sociales. Todas las leyes sociales fueron arrancadas con gran lucha. Queda todavía que la fábrica es una

sociedad de dominación: la democracia no entra en ella, lo que basta para mostrar el formalismo de las revoluciones liberales, ante todos los que participan del mundo del trabajo.

Miles de veces se han refutado las teorías marxistas de la plusvalía y de la depauperación. Pero un hecho es evidente; hasta tal extremo evidente, que es una simpleza y los hechos tienen siempre razón, incluso contra todas las refutaciones de las teorías económicas: la revolución industrial no ha arrojado en la miseria a las masas, pero ha ahondado una fosa entre una gran masa de trabajadores que debe luchar para vivir, para mantener un nivel decente, o para pagar los efectos de consumo que se le hizo creer que eran indispensables, y una pequeña minoría que se reserva todas las iniciativas, esto es, la cultura, el control del desarrollo; esto es, la libertad y todas las riquezas; esto es, la posibilidad de escoger las condiciones de vida a voluntad. Hay quienes se sirven de la sociedad actual para realizarse, para progresar; y hay otros de quienes la sociedad se sirve de ellos. Esta diferenciación existe siempre, como se ha visto más arriba.

Pese a las mejoras de condición de la clase obrera, resta todavía siempre que los bienes que le son dados son bienes que repercuten en beneficio para la burguesía misma, aumentando la producción. La sociedad está dispuesta, porque consigue ventajas, a proporcionar a todos un coche, un frigorífico, un aparato de televisión y una serie de otras máquinas. Pero continúan las diferencias radicales: en el terreno de la educación, de la salud, del urbanismo, las desigualdades son flagrantes.

Y sobre todo las desigualdades son flagrantes entre los polos del desarrollo situados en algunas grandes metrópolis de los Estados Unidos y de Europa, por una parte, y las masas proletariadas de los pueblos subdesarrollados, por otra.

Es decir, que el trabajo tomado en su conjunto sirve para proporcionar abundancia a unos y servidumbre a otros, sometiéndolos a condiciones de vida sin horizonte. ¿Cómo es posible esto si no es por el hecho de que es desigual la distribución del producto global de todo el trabajo producido en la sociedad actual? La burguesía mundial se atribuye la parte del león. ¿Cuáles son los mecanismos económicos que le permiten deducir esta parte en lo concreto? Esto importa bastante poco, y nada tiene que ver con el hecho global de la plusvalía.

La revolución social ha dado lugar a una nueva clase revolucionaria que la hace encarnarse en la historia: sindicalistas, militantes obreros, permanentes de los movimientos obreros, dirigentes de cooperativas, intelectuales al servicio de la causa obrera, eventualmente conspiradores y revolucionarios profesionales. Esta clase se reagrupa en los partidos socialistas, partidos oficiales o clandestinos.

El comunismo o la sociedad sin clases

La Revolución francesa quería una sociedad sin privilegios. La Revolución social denuncia en la división de las clases la fuente y el fundamento de todos los privilegios y aspira, por ello, a la sociedad sin clases. Es preciso entender por clases no cualquier diversidad social sino la división de la sociedad que se engendra, de hecho, en las sociedades industrializadas por la propiedad privada de las empresas. Una sociedad sin clases, es una sociedad sin propiedad privada de las empresas.

La revolución marxista, en particular, entiende reemplazar el reino de la necesidad por el reino de la libertad. El trabajo pertenece al reino de la necesidad. Por consiguiente, la superación del trabajo es condición del advenimiento de la sociedad comunista. En este sentido se comprende la importancia de la lucha por la disminución de las horas de trabajo —la jornada de ocho horas, la semana de cuarenta horas, los permisos pagados, la pensión a los 65 años, más tarde a los 60: la libertad de los trabajadores, es el ocio.

Nos preguntamos hoy, sin embargo, con Marcuse, si la libertad no afectará a las mismas estructuras del trabajo (70). Es una posición parecida a la de Cuba, que trata de conseguir a la vez la construcción del socialismo y del comunismo.

En lo que concierne al aspecto religioso de la sociedad, el socialismo denuncia los lazos y las vinculaciones, conscientes o inconscientes, entre las Iglesias (o la religión, o la misma idea de

(70) Cf. H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, p. 7 s.

Dios) y la sociedad de clases. Por esto, un gran sector del socialismo exige el ateísmo, la supresión de la religión o, por lo menos, su exclusión de la vida social (71).

La revolución social se enfrentó con el problema del desarrollo, y se dividió hasta tal punto que no ha logrado definir todavía una línea de acción, ni un proyecto bien claro. Manifiestamente, no estamos todavía sino en la fase ascendente de la escalada.

Marx había tratado de resolver el problema del desarrollo y de la revolución asociándolos. El principio según el cual la revolución tiene por finalidad restablecer el acuerdo entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, es decir, entre los cambios económicos y los cambios sociales, tenía por finalidad conciliar revolución y desarrollo. Pero, según este principio, la sociedad comunista no se podría implantar sino después de que el capitalismo, hubiera realizado su obra de desarrollo económico.

Con el leninismo, una parte del movimiento socialista intentó la experiencia de precipitar el advenimiento de la sociedad comunista, sin pasar por el capitalismo. Es la alternativa en que se encuentran todas las naciones, todavía subdesarrolladas.

Comprobamos que la industrialización no se ha realizado hasta el presente más que bajo una dominación. Los países que han rechazado la dominación de la burguesía bajo el régimen capitalista, han aceptado la vía del socialismo del Estado en que se constituye una nueva burguesía de técnicos. En un caso como en otro, el Estado es en primerísimo lugar un poder en manos de la burguesía para concentrar los recursos nacionales y las fuerzas del trabajo bajo su control. La revolución socialista, de cara a la exigencia de desarrollo, debió renunciar de hecho al proyecto de sociedad comunista, al menos de inmediato. Cuanto a las experiencias de tipo chino o cubano, sonará su hora de la verdad, cuando hayan de afrontar la industrialización de sus respectivos países.

Las revoluciones socialistas que hemos conocido hasta el presente, están todavía muy lejos de este proyecto. Muchas naciones

(71) Véase sobre este tema las observaciones de G. Morel, *Problèmes actuels de religion*, p. 33-79.

estiman que se alejan de él más bien que se acercan. Es lo que piensa una buena parte de los socialismos de los países desarrollados.

A los países subdesarrollados se les ofrece esta alternativa: prioridad del desarrollo o prioridad de la revolución. Si conceden la prioridad a la revolución, aplazan para más tarde las tareas y las funciones del desarrollo: buscan ante todo la salud pública, la educación, las condiciones de vida mínimas, la supresión de la miseria. Si conceden la prioridad al desarrollo habrán de pasar por una especie de revolución nacional para entronizar una burguesía nacional, cuyas condiciones serán definidas por los factores geográficos e históricos. Son las alternativas del socialismo en los países subdesarrollados.

De aquí que las revoluciones de tipo nacional se multipliquen y se multiplicarán, sin duda, preparando los caminos a una problemática ulterior. En realidad, muchas revoluciones llamadas marxistas son de hecho, en buena parte, revoluciones nacionales. No son revoluciones completas. Su finalidad es lograr un cierto número de condiciones materiales. Pero les falta lo esencial, que es la lucha por la constitución de un orden de libertad.

Tal es, esbozada a grandes trazos, la historia de las revoluciones de Occidente. Como ha podido verse, las revoluciones forman la trama de fondo de la historia de Occidente. Grandes cambios, caídas de dinastías, insurrecciones, pronunciamientos, los ha habido en todas las civilizaciones. Pero sólo en Occidente ha habido revoluciones. Incluso en Asia y en Africa, los promotores de revoluciones son hombres formados en Occidente. ¿Qué quiere esto decir? ¿Cuáles son las relaciones entre estas revoluciones y el cristianismo? Es lo que habremos de estudiar.

No puede decirse que estas revoluciones hayan sido inútiles. Han creado un cierto estado de la sociedad en que determinados valores se mantienen. Sin duda estas conquistas se ven siempre expuestas a los peligros de la recaída. Pero son lo mejor y más humano del mundo occidental. Una revolución secular separó la religión de la sacralización de la sociedad y del poder. Otra revolución secular liberó la fe de la presión y de la dominación espiritual de los clérigos. Otra impuso los derechos individuales. En fin, la revolución en curso reivindica el derecho de todo hombre a participar en el desarrollo económico. Estas cuatro formas de

emancipación de la persona han creado las estructuras sociales nuevas: la sociedad secular ante todo y la fe libre del culto del soberano, la fraternidad del pueblo de Dios, sin clases privilegiadas, la nación formada por personas autónomas y, en fin, la nueva solidaridad de los pueblos que, más allá de las grandes revoluciones técnicas e industriales, logran la comunidad humana en una superación de la propiedad. Sin esto, ¿qué valor tendría la historia de Occidente?

★ ★ ★

2. LA ESENCIA DE LA REVOLUCION

Antes de proponer una interpretación global del hecho de la revolución, recordaremos las concepciones principales que se han dado de ella. Bien entendido ya que la historia de Occidente es la historia de sus revoluciones, puede decirse que fue igualmente un comentario ininterrumpido de la revolución. Para saber lo que se ha pensado y dicho acerca de la revolución, pudiéramos consultar los millones de periódicos, revistas, panfletos, boletines, relaciones, etc., que le fueron consagrados. Hoy mismo la prensa toca este tema todos los días. Los movimientos revolucionarios prosiguen sin descanso la tarea de comprender, interpretar o prevenir la revolución que está en curso. Y los movimientos contra-revolucionarios, por su parte, se consagran al trabajo de refutar y de deshacer estas teorías.

No hay occidental cultivado que no tenga su idea personal sobre la revolución. Todos se definen precisamente por la actitud que adoptan de cara a las revoluciones del pasado o a las del porvenir. Los mismos historiadores abrigan siempre una idea preconcebida, sobre todo cuando no son muy conscientes de la misma revolución. En medio de esta confusión, emergen algunas ideas fundamentales. No abundan las ideas originales. Emitidas por personas dotadas de una gran fuerza intuitiva, son respetadas y transmitidas a millones de individuos y comentadas indefinidamente. Nos bastará, pues, con que prestemos atención a algunas grandes ideas que dominan el panorama intelectual.

LAS TEORIAS REVOLUCIONARIAS

Las teorías deben ser comprendidas diferentemente según que emanen de filósofos, de estrategias de la revolución o de sociólogos.

Los filósofos no están comprometidos en una praxis revolucionaria. Es lo que más les reprochaba Marx. Por un lado, hemos de reconocer que esto les priva del conocimiento por connaturalidad que proporciona la participación con sus riesgos, sus incertidumbres, su urgencia y la necesidad de tomar decisiones. Pero por otro lado, el apartamiento del filósofo le permite una visión más objetiva que la del estratega. La estrategia aspira a resultados parciales y es tanto más eficaz cuanto que acepta delimitar los objetivos: la caída de un gobierno, la conquista del poder, un plan de desarrollo. Sin duda, la estrategia tiene la ventaja de ponerse a cubierto de una teoría general de la revolución. Pero podemos preguntarnos hasta qué punto una teoría semejante no equivaldrá a una racionalización puramente arbitraria de la estrategia definida de antemano.

El filósofo-tipo de la revolución es Hegel. Lenin es el estratega-tipo. Marx está en medio con la pretensión de hacer la síntesis, es decir, de crear una concepción de la revolución que asume todas las cualidades de la filosofía añadiéndole las de la estrategia. Marx hubiera querido una teoría que fuera inmediatamente útil para la acción, una filosofía que pudiera transformar el mundo. El concepto de praxis conviene bastante bien a sus intenciones, en la medida en que la praxis pretende una acción global sobre el ser mismo de las cosas y quiere al mismo tiempo ser una estrategia bastante determinada para orientar planes concretos de acción. ¿Puede decirse que Marx tuviera éxito? No podríamos responder a esta pregunta sino después de haber definido lo que quiere decir tener éxito en una revolución.

Cuanto a los sociólogos, todo su esfuerzo se orienta a desmitificar la revolución. Desconfiando de la revolución por las pasiones que suscita, los sociólogos la tratan como cirujanos. La reducen a un caso ya conocido, hacen de ella clasificaciones. La descomponen en partes para mejor estudiarla. Sin duda, esta tarea es útil para disipar las ilusiones de la imaginación. Pero forzando las revoluciones a encerrarse en categorías, se corre el riesgo de hacer desaparecer la singularidad de la revolución. Toda revo-

lución es única. Y en el fondo la revolución es una sola realidad que coincide con el movimiento de la sociedad occidental. Lo que la mayor parte de los sociólogos dice de ella parece muy superficial, y podemos pensar que los filósofos de primera categoría están mejor situados para percibir su profundidad. Queda, sin embargo, que la trivialidad forma igualmente parte de la historia y que se deben destruir siempre las mistificaciones.

No olvidemos que las más antiguas revoluciones se han llamado reformas: la Reforma gregoriana o la Reforma protestante. Cabría, pues, tener en cuenta igualmente las teorías de la reforma. Pero como estas reformas han tenido lugar en el momento en que Europa entraba apenas en la edad reflexiva, las teorías que se han formulado sobre el particular son demasiado fragmentarias para que nos podamos inspirar en ellas con fruto.

Un filósofo ante la revolución: Hegel

Los grandes filósofos alemanes de la época quedaron fascinados por la Revolución francesa, mientras que los filósofos franceses e ingleses lanzaban la Contra-reforma. Hegel, en particular, reflexionó largamente sobre lo que pasaba en Francia. Sobre todo en la *Phénoménologie de l'Esprit* (72) y *Les leçons sur la philosophie de l'histoire* (73), que fue donde más expresó sus reflexiones.

Para Hegel, el 89 constituye una de las cumbres de la historia; la revolución del 89 fue la que logró el sentido mismo de la historia. Pero el 93 fue finalmente el signo de un fracaso. ¿Por qué este milagro y este fracaso final? He aquí lo que se pregunta Hegel (74).

Lo que da valor universal a la Revolución francesa, según Hegel, es que fue una tentativa para someter la historia a la razón. Pareció un momento que el pensamiento iba a dirigir la historia

(72) Véase en la edición francesa de J. Hyppolite, *La Phénoménologie de l'Esprit*, París, Aubier, 1961, t. II, p. 130-141: «La liberté absolue et la Terreurs».

(73) Véase la traducción francesa publicada por Vrin, nueva edición, 1946, p. 395-409: *Période des Lumières et Révolution*.

(74) Cf. G. Morel, «Réflexions sur l'idée de Révolution», en *Etudes*, t. 328, 1968, p. 681-699.

(diríamos hoy nosotros que el hombre iba a hacer la historia y no ya ser hecho por ella). La historia iba, pues, a ser dirigida por la razón y la razón iba —por una vez— a ser eficaz. Se ve lo que Hegel considera como la realidad de la Revolución.

¿En qué consiste esta razón? No en otra cosa sino en la idea de la libertad universal. Lo que concibe la razón, es lo que la Revolución francesa pretendió hacer: un mundo de individuos libres en una sociedad libre. El proyecto de la Revolución francesa es la libertad absoluta, es decir, en la jerga de Hegel, la libertad planteada expresamente como el último propósito de la actividad histórica (75).

Para Hegel, el fin de la historia es el reconocimiento de todos y de cada uno en la presencia espiritual —o el reconocimiento de esta presencia por todos— (76). Se trata de una obra en que el individuo se salva perdiéndose, ya que no es devorado, y persigue la verdad universal. Es lo que quiso la Revolución francesa.

Hegel comprendió que en la Revolución entrevé el hombre la totalidad de su destino. Abraza por un instante el fin y el sentido de la historia, y esto no es otra cosa sino la libertad.

Sin embargo, en lugar del reino de la libertad, sucedió el 93. ¿Qué es lo que pasó? La Revolución francesa no acertó a instalar el gobierno del pueblo. Entre el absolutismo y la anarquía no acertó a encontrar el término medio. El poder cayó en manos de los comités y esto fue el Terror. El Terror es el reino de la virtud. La virtud es inquisitorial, establece el principio de la suspicacia universal. La virtud elimina implacablemente a los hombres concretos: termina en la soledad y en la muerte.

Más profundamente todavía, faltó a la Revolución francesa una reforma religiosa. Porque cosifica la religión. Sitúa a la religión entre los objetos en lugar de situarla en la libertad. Cuanto al protestantismo, reconoce la libertad individual, pero la reduce a pura interioridad. La libertad prosigue siendo en él sentimiento. Se precisaría una renovación del cristianismo, capaz de promover un hombre nuevo.

(75) Cf. G. Morel, *a. c.*, p. 688-690.

(76) Cf. G. Morel, *a. c.*, p. 690-695.

(77) Véase el papel del cristianismo en *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 291-304, 313-317.

Hegel continúa creyendo que el cristianismo es la religión absoluta, lo que quiere decir que con él la libertad hizo su entrada en el mundo. Con el cristianismo aparece la posibilidad de hacer estallar la libertad en el mundo, es decir, de trabajar en una humanidad libre, incluso si en lo concreto esto no se hace posible. Esto convierte al cristianismo en lo más revolucionario. Sin él no existe revolución (78).

Por lo demás, cree Hegel al propio tiempo que la Revolución francesa fue inevitable, y que en adelante será posible evitar su repetición. Adivina ya los conflictos de la sociedad industrial nascente. Pero cree en la posibilidad de reformar la sociedad mediante la intervención del Estado. En esto es donde sus previsiones son radicalmente divergentes de las de Marx. Marx no hará sino denunciar las mistificaciones del Estado sin esperar del mismo nada de bueno. Hegel, por el contrario, es el precursor que invocarán los nacionalismos del Tercer Mundo.

El nexo entre la filosofía y la estrategia: Marx

Para Marx, el vicio de la Revolución francesa consiste en que los revolucionarios, y Robespierre en particular, no vieron la verdadera naturaleza del Estado. Creyeron que una reforma del Estado establecería la libertad. No vieron que el Estado nuevo que ayudaron a formarse no era sino un instrumento por medio del cual la burguesía llegaría al poder. No vieron el verdadero juego, el juego de los factores económicos y sociales que se desarrollaba bajo la comedia de los cambios políticos (79).

La perspectiva de Marx tiende a desvalorizar todas las revoluciones del pasado, como si en el fondo no fueran más que mistificaciones. Es lo que expresa principalmente la famosa fórmula del *Manifiesto comunista*: «Hasta la fecha todos los movimientos se realizaron por las minorías o en interés de las minorías». Todo en ellos es, por tanto, negativo con relación a la revolución social

(78) Cf. G. Morel, *a. c.*, p. 695-697.

(79) Véanse los textos reunidos por J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, p. 487-490.

que se anuncia. Entre ésta y las revoluciones anteriores, Marx subraya las oposiciones y no deja sospechar apenas sus continuidades (80).

La revolución social será verdaderamente universal y consciente. Será el cambio de la sociedad total y no el advenimiento de una clase: será el advenimiento de la sociedad sin clases. Esto se realizará gracias al proletariado, cuya misión es verdaderamente universal.

Por un lado, la revolución será el resultado de las contradicciones del capitalismo, forma actual de la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones sociales. El capitalismo engendra el proletariado que lo destruirá y lo superará. Esta comprensión de los mecanismos del capitalismo no es lo que hace la revolución «científica». Pero por otro lado, la revolución no es mecánica, sino consciente (81).

Marx es opuesto a todo voluntarismo. Sólo en virtud de un movimiento consciente, resultado de una prolongada educación, podrá el proletariado hacer su revolución. Marx se queja de las actuaciones de la *Liga comunista*: «Sustituís la concepción crítica por una concepción dogmática; la concepción materialista, por una concepción idealista. En vez de la situación real, la simple voluntad se convierte en la fuerza motriz de la revolución. Mientras que nosotros decíamos a los obreros: "Tenéis que atravesar quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y de luchas internacionales, no sólo para cambiar la situación existente sino para cambiarlos a vosotros mismos y haceros aptos para el poder político", vosotros, por el contrario, les decís: "Debemos llegar inmediatamente al poder o no nos queda otro remedio sino echarnos a dormir". Mientras que nosotros indicamos a los obreros alemanes muy particularmente el estado insuficientemente desarrollado del proletariado alemán, vosotros halagáis de la manera más grosera el sentimiento nacional y los prejuicios sociales de los artesanos alemanes, lo que, ciertamente, es más popular» (82). De aquí que

(80) Sobre la concepción marxista de la revolución, cf. G. Morel, «Reflexions sur l'idée de révolution», en *Etudes*, t. 329, 1969, p. 102-120. Véase la bibliografía de J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, p. 660-664, así como la exposición breve de p. 617-660.

(81) Cf. G. Morel, o. c., p. 104-110.

(82) *Ibid.*, p. 108.

acogiera Marx de mala gana la Commune. Más tarde, ante la significación que el acontecimiento alcanzaría en el mundo obrero, cambió de opinión. También él hizo de ella un símbolo. Pero no concuerda bien con los principios generales.

Para Marx, la revolución social es, pues, al mismo tiempo, el efecto de la evolución de las relaciones objetivas de fuerza y de un movimiento consciente del proletariado mundial. Es universal en cuanto establece el reino de la libertad para todos los hombres. Suprimiendo las clases, toca verdaderamente el fondo del problema, que es la economía.

Con este concepto de la revolución, cree Marx poder superar la filosofía tradicional y crear una filosofía que no sólo piensa en la historia sino que la hace.

Hegel era más modesto. Para él la filosofía sigue a la historia, pero no la puede ni prever ni hacer. Su papel es explicar los sentidos de la acción en la historia para que se haga consciente de sí misma. El filósofo Hegel nunca borra la diferencia entre lo universal y lo contingente. Debido a esto no se siente llamado a descender directamente a la práctica (83).

Por el contrario, Marx cree que su propia filosofía supera la filosofía y es apta para determinar la elección y los planes de la acción. Cree que su concepción es al mismo tiempo filosofía y estrategia, haciendo una síntesis superior de las dos.

En realidad, se forjó ilusiones, debiendo corregir su concepción constantemente. Hacia 1850, creía en la eficacia de los factores universales: creía en una sublevación mundial del proletariado. Pronto se percató de que no se hace una revolución con lo universal solamente. Es preciso contar también con lo contingente. Y es aquí donde naufraga el proyecto.

Max hubo de poner a punto nuevos elementos de estrategia, tomados de los elementos concretos del movimiento obrero. Desarrolló así el papel del partido en la preparación y orientación de la revolución. Concebirá el tema de la dictadura del proletariado. Se verá arrastrado a los meandros de la política contingente de los partidos comunistas. Siempre tratará de justificar su elección y sus decisiones, relacionándolas con la teoría filosófica de la revo-

(83) *Ibid.*, p. 110-118.

lución. (Trataba de mostrar que la estrategia deriva en realidad de la filosofía y tiene valor filosófico). Fue así como inauguró el camino en que brillarían Lenin y sobre todo Stalin y que no consistía en otra cosa sino en mantener a fuerza de artificios la unidad de la filosofía y la estrategia. Esta tentativa es desesperada. Condena o bien al dogmatismo que consiste en deducir artificialmente de un sistema universal una decisión que, de hecho, es puramente contingente, o bien al verbalismo que consiste en deducir de la filosofía ciertas generalidades que se pretenden eficaces y no llegan verdaderamente a hacer una estrategia.

Puede uno consolarse diciendo que el marxismo es un método de hermenéutica que permite descifrar a cada momento la situación revolucionaria y crear la praxis correspondiente. Pero parece como si no se tratara aquí sino de la racionalización de un fracaso. Marx no consiguió elaborar una filosofía que al mismo tiempo fuera plan de acción.

A esto se debe que constantemente rozara cuestiones de estrategia tan fundamental como el papel del Estado en la revolución, negando al principio, y afirmando después bajo la forma de la dictadura del proletariado, o el papel del partido y de los profesionales del partido y su relación con el proletariado, o la colaboración con la democracia burguesa e incluso la cuestión del paso pacífico o insurreccional al socialismo, o bien la situación de las otras clases, tales como la campesina o la burguesía nacional. Todos estos problemas —fundamentales en la estrategia— quedan en suspenso. Los revolucionarios que invocan a Marx hubieron de definir ellos mismos su propia estrategia. Al cabo de un siglo, constatamos que las estrategias más diversas e incompatibles invocan igualmente a Marx. Concluimos que la filosofía de Marx no logró la unidad del pensamiento y del obrar. Permanece la distinción entre la reflexión filosófica y la estrategia. En la revolución hay una parte de universal y una parte de contingente. Es imposible deducir lo uno de lo otro. De aquí que consideramos fundamental la distinción entre la perspectiva revolucionaria, que es su sentido universal, y la praxis revolucionaria, que supone una estrategia y se relaciona con las circunstancias de hecho (84).

(84) Cf. J. Touchard, *o. c.*, p. 650-660.

Un estratega de la revolución: Lenin

Marx fue siempre filósofo y no hizo la revolución. Lenin hizo una revolución, y arrojó la filosofía por la borda cuantas veces estorbaba a la estrategia. Lenin no sólo fue discípulo de Marx sino también de Clausewitz. En las horas decisivas, se acordó más de las lecciones del segundo que del primero.

La prueba del desprecio de Lenin por la filosofía —no cree en el dinamismo histórico, ni en la conciencia revolucionaria hasta el punto de confiar en ellas. Como estratega, piensa en términos de fuerza. Forja sus armas y hace del partido el nervio de la revolución. Las clases sociales proporcionan las fuerzas. Pero es el partido quien las manipula. Las clases sociales están a su disposición.

Igualmente, Lenin está siempre pronto a sacrificar las posiciones teóricas según la situación estratégica. La misma teoría no es sino una fuerza al servicio de la estrategia.

En aquel tiempo, los marxistas ortodoxos como Kautsky o Plékhanov, creían que la revolución social exigía dos condiciones previas: la industrialización con una revolución burguesa y la proletarización de los campesinos, lo mismo que en los países ya integrados en el capitalismo, que se suponía debían ser los países formados por la revolución.

Supo Lenin aprovechar la ocasión sin prejuicios teóricos. Sabía lo que podía esperar de los obreros y de los campesinos. Pero todo está subordinado a la conquista del poder ante todo y a continuación al mantenimiento del poder.

El resultado de esta estrategia es que el partido comunista ruso conquistó el poder y creó la Unión Soviética. Pero nos preguntamos todavía sobre el significado de esta revolución: ¿lleva verdaderamente al reino de la libertad? ¿O no será sino un proceso enérgico de aceleración del desarrollo industrial bajo la dirección del Estado? Sin duda, es esto algo que queda en el vacío. Ciertamente no se puede decir que se trate de la última palabra en materia de revolución social. La revolución rusa se acerca más, en ciertos aspectos, a un tipo de revolución nacional. Sus pretensiones internacionales se vieron, por lo demás, reducidas muy pronto a cero, y el mismo movimiento comunista internacional fue puesto al servicio de la política nacional rusa.

Los resultados producidos por la revolución social, entorpecieron por lo demás ciertamente al movimiento social en los países desarrollados. Los métodos empleados en los países en vías de desarrollo, que son, en efecto, los que conocieron una revolución social, tuvieron igualmente un efecto de contra-propaganda.

Por todas estas razones es imposible buscar en Lenin la esencia de la revolución. Se encontrará en él una estrategia, fuente de estudios inagotables para los estrategias de las revoluciones, pero no una idea sobre lo universal de la revolución (85).

La visión de los sociólogos

La mayor parte de los sociólogos, sobre todo los americanos, parten del prejuicio de que la revolución es un desorden, un hecho de anomalía, una interrupción en el desarrollo normal de los hechos sociales. Lo normal, según ellos, es el juego de los factores sociales, en una sociedad global estable. Los movimientos sociales normales son los que se desarrollan en el interior de la sociedad global. Los que ponen en tela de juicio a la sociedad entera serían de calidad inferior, como elementos de desintegración social (86). No se ve su papel positivo.

No todos llegan a tratar a las revoluciones simplemente como hechos patológicos, como P. Sorokin (87). Pero incluso H. Arendt, que idealiza la Revolución americana, hace de la Revolución francesa una especie de delirio colectivo, aunque reconociendo que

(85) Sobre Lenin y el leninismo existe naturalmente una literatura inmensa y lo más frecuentemente llena de pasión. No es inútil referirse a la vida del hombre, cf. Nina Gourfinkel, *Lénine*, París, Seuil, 1959. Se encontrarán muchos textos interesantes en una obra por lo demás muy polémica de Isaias Golgher, *Leninisme*, 3 vol., Rio de Janeiro, Saga, 1967.

(86) Es el caso de las escuelas inspiradas por J. L. Moreno, T. Parsons, etc.

(87) Cf. P. Sorokin, *Sociology of Revolution*, Philadelphie - New York, 1925; *Social and cultural Dynamics*, New York, 1937-1941, t. III, cap. XII-XIV; *Man and Society in Calamity*, New York, 1942; *Society, Culture and Personality*, New York, 1947, cap. XXXI-XXXIII.

ésta inspiró la tradición revolucionaria (88). Es como decir que la Revolución americana es la excepción que confirma la regla (89).

Sin duda, es exacto que las revoluciones son acontecimientos, en cierto modo exorbitantes, faltos de todas las formas de eficacia normal que se dan en las sociedades estables. Las revoluciones se producen cuando no juegan ya los factores normales. Su efecto es suspender el curso habitual de las relaciones sociales. Por esto parecen irracionales. Llevan el aire de accidentes de la historia. De aquí a interpretarlas como fracasos no hay más que un paso. Pero este paso no se debe dar.

El hecho de que las revoluciones estallen en cierto modo como accidentes de la historia no significa de ninguna manera que no tengan sentido. Tal o cual revolución puede estallar de manera aparentemente irracional o accidental. Pero las revoluciones que así estallan, no son sino la afloración de movimientos de fondo, cuya racionalidad aparece solamente situándolas en la perspectiva total de la civilización occidental. Es lo que no hacen habitualmente los sociólogos (90).

También el hecho de reducir las revoluciones a un tipo de movimientos sociales —un tipo de anomalía— impide ver lo que hay en ellas al mismo tiempo de único y de universal, en el movimiento revolucionario de Occidente. En pocas palabras, los estudios

(88) Esta convicción de que América no debe oponerse a toda revolución sino proponer su propia revolución —la Revolución americana ignorada de los americanos mismos tanto como de los europeos— es la tesis del libro de Hannah Arendt, *On Revolution*, 1963. Espigamos este pensamiento: «El temor de la Revolución fue el *leitmotiv* oculto en la política extranjera americana de la postguerra en sus tentativas desesperadas de estabilización del statu quo, con el resultado de que el poder y el prestigio americanos sirvieron por fas y por nefas al sostenimiento de los regímenes políticos caídos en desuso y corrompidos, convertidos después en mucho tiempo en objeto de odio y de desprecio de los mismos que dependían de ellos» (*Essai sur la Révolution*, 1967, p. 319 s.).

(89) Es exacto que la Revolución americana se distingue por el hecho de haber sabido fundar instituciones de libertad, particularmente equilibradas. Pero pudo consagrarse a esta tarea porque ella misma estaba fundada en una revolución anterior, la Revolución puritana.

(90) Cabría hacer una sociología de la excepción, de lo exorbitante, de lo anormal, o, si se prefiere, del papel de las minorías, o de los hechos excepcionales de la historia.

sociológicos sobre nuestro tema no pueden tener valor más que situados en una perspectiva histórica, sin hacer abstracción de la filosofía.

En esta materia, la sociología alemana depende sobre todo de Max Weber. Ahora bien, Max Weber considera ante todo la revolución como el final de un poder: un pueblo cesa de adherirse a un poder para prestar obediencia a otro. Se trata, pues, de una ruptura de obediencia, que comporta un reemplazamiento del poder (91).

Esto es muy profundo y muestra perfectamente la diferencia radical entre las revoluciones y los simples cambios sociales. No existe revolución posible sino en cuanto el conjunto del pueblo se aparta del régimen. No basta un deseo de cambios para hacer una revolución, es necesario que sea destruido el lazo que constituye la confianza de los subordinados en las posibilidades del poder establecido.

Esta concepción, no tiene en cuenta la razón de este desafecto frente al poder y a su reemplazamiento por otro. De aquí que ciertos autores añadieran a las definiciones anteriores un elemento nuevo relacionado con los valores (92). La revolución es un cambio de gobierno en un cambio de sistemas de valores. Es la transformación del sistema social en su conjunto (93). Semejante noción permite evidentemente delimitar las fronteras entre una revolución, un simple golpe de Estado o una revuelta.

La sociología francesa de la revolución enraíza en la teoría contra-revolucionaria. Se mantiene en las fronteras de la ciencia sociológica y de la propaganda revolucionaria cuando seculariza el tema del satanismo, transformándolo en patología social. De esta forma se alinea con la sociología americana.

(91) La concepción de M. Weber nace de su teoría de las formas de dominación. Cf. *Economía y Sociedad*, p. 170-250. Véase, en este sentido, C. Brinkmann, *Soziologische Theorie der Revolution*, Goettingue, 1968, y los autores citados por Pedro Demo, «Sociologia da Revoluçao», en *Voices*, agosto 1968, p. 690-692.

(92) Cf. Th. Geiger, art. «Revolution», en *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1959, p. 511 ss.

(93) Es la síntesis final que brinda Pedro Demo en el artículo citado, p. 689-700.

Citaremos en este sentido la obra ya antigua de G. Le Bon (94), la concepción de Raymond Aron, para quien la revolución es un mito (95), es decir, un sicodrama (96), o también la de Denis de Rougemont, para quien la revolución es una pasión (97), o de Bertrand de Jouvenel (98). Citaremos de este último autor la siguiente descripción:

«Crisis violentas en la marcha de las instituciones, las revoluciones políticas fijan la atención de los historiadores. La súbita llamarada de las pasiones que se incubaban, la explosión y la propagación incendiaria de los principios que habían avanzado subterráneamente, la ascensión vertiginosa de nuevos personajes, el despliegue de los caracteres en una acción brutal y precipitada, los tumultos monstruosos de la turba donde muy pronto se borran los rostros graves de los hombres de oficio y aparecen las máscaras espantosas del odio y de la crueldad animal, qué tema tan apasionante para el escritor y qué ocasión de conmociones para el sufrido lector, al amor de la lumbre» (99).

Añade Bertrand de Jouvenel otra interpretación: las revoluciones son las etapas de la ascensión al poder. Cada revolución sirve para instalar un poder más fuerte: será Cromwell, después Napoleón, después Stalin (100). «Las revoluciones liquidan la debilidad y abren paso a la fuerza» (101).

Sin duda, esto es exacto. Cada revolución termina finalmente con la instalación de un nuevo régimen político. Pero sería una pura paradoja, sin embargo, que las revoluciones, hechas en nombre de la libertad, no sirvieran al cabo sino para instalar un poder más fuerte. Para sostener la paradoja, es necesario idealizar bastante

(94) Cf. G. Le Bon, *La Révolution française et la psychologie des Révolutions*, París, 1918.

(95) Cf. R. Aron, *L'opium des intellectuels*, París, Calmann-Lévy, 1957, cap. 2; *Le mythe de la Révolution*.

(96) El autor se explica sobre esto en *La révolution introuvable*, París, Fayard, 1968, p. 31-34.

(97) Cf. Denis de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme*, París, Albin Michel, 1957, p. 101-110.

(98) Cf. Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*, ed. revisada, Ginebra, Bourquin, 1947, p. 263-287.

(99) *Ibid.*, p. 263.

(100) *Ibid.*, p. 267 s.

(101) *Ibid.*, p. 264.

el pasado, reducir el resultado de las revoluciones a los reinados de Cromwell, de Napoleón o de Stalin, no considerar sino el hecho del poder político y no atribuir importancia a las transformaciones de la sociedad.

Alain Touraine estudia las posibilidades de una revolución más bien que la revolución misma (102). Por el contrario, es precisamente la especificidad de la revolución la que forma el objeto de la *Sociología de las revoluciones* de André Decouflé (103).

Decouflé parte de la distinción fundamental entre lo universal y lo contingente. Llama universal al proyecto revolucionario. Para definirlo, invoca tanto y aún más a la filosofía y a la historia que a la sociología. Considera sucesivamente las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución. Vista en su objeto, la revolución se caracteriza por la totalidad: es un proyecto para rehacer a todo el hombre y a toda la sociedad. Considerada en sus sujetos, la revolución es historicidad: supone una conciencia revolucionaria, es decir, una voluntad de rehacer la historia, de recomenzarlo todo. Los pueblos que no tienen historia, pasado que reencontrar y que no están habituados a construir su porvenir, no acertarían a tener revoluciones.

Cuanto a lo contingente, se trata del desarrollo de los acontecimientos realizados por las acciones revolucionarias en la historia concreta. Decouflé replantea las cuestiones tradicionales sobre las fases de la revolución, tal cual fueron planteadas por los sociólogos que mencionaremos en el tercer párrafo de este capítulo. Volveremos sobre el tema más adelante.

Hemos terminado así una excursión por el horizonte de las principales concepciones que se nos ofrecen para interpretar las revoluciones. Podemos ahora arriesgarnos a presentar una cierta síntesis. ¿Qué es la revolución?

(102) Cf. A. Touraine, *Sociologie de l'action*, París, Seuil, 1965; *Le mouvement de mai ou le communisme utopique*, París, Seuil, 1968.

(103) A. Decouflé, *Sociologie des Révolutions*, París, P. U. F., 1968.

ENSAYO DE INTERPRETACION DE LA REVOLUCION

La revolución

Comenzaremos por la revolución en sus sentidos y su valor universales, la revolución como movimiento de fondo de la civilización occidental en sus cuatro principales aspectos. Le hemos dado el nombre de perspectiva revolucionaria.

Tomada en este sentido, se puede decir que la revolución se vincula a la antropología conciliar. Tomaremos como punto de partida la Constitución *Gaudium et Spes*, si bien ésta no haya expresado todo cuanto se puede encontrar virtualmente contenido en la revolución.

Tomemos dos textos significativos. El primero se encuentra en el n.º 4: «Hoy el género humano se encuentra en una nueva era de su historia, caracterizada por la gradual expansión, a nivel mundial, de cambios rápidos y profundos. Estos cambios, nacidos de la inteligencia y del trabajo creador del hombre, recaen sobre el mismo hombre». El segundo es el n.º 35: «La actividad humana, como procede del hombre, así también se ordena al hombre, pues éste, al obrar, no sólo cambia las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Un desarrollo de este género, si se entiende bien, es de más alto valor que las riquezas exteriores que pueden recogerse. Más vale el hombre por lo que es que por lo que tiene».

Estos textos y muchos otros semejantes (104), reconocen lo que se llama hoy de manera bastante común historicidad del hombre (105), o mundaneidad del universo (106). Expresan los temas más fundamentales en la interpretación auténtica de la revolución.

(104) Véase los comentarios del *Lex. f. Theol. u. Kirche* sobre el Concilio, t. III, p. 283-287.

(105) Sobre la introducción de la noción de historicidad en la teología, véase Fr. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart, 1953; A. Darlapp, art. «historicité» en *Encyclopédie de la foi*, t. 2, p. 226-232.

(106) El tema de la mundaneidad (*Weltlichkeit*) del mundo es clásica igualmente después de Gogarten. Véase el artículo «monde» de H. R. Schlette en la *Encyclopédie de la foi*, t. 3, o el art. «Welt» de J.-B. Metz, en el

Es de notar que el Concilio conecta aquí con la antropología de las filosofías de la historia, que la Revolución francesa puso sobre el tapete. Porque fue la Revolución francesa la que hizo posible la aparición de la idea de que el hombre es capaz de hacer su historia y de hacerse, por ello, también a sí mismo. El Concilio toca muy simplemente la filosofía de Hegel. Recordeinos, por ejemplo, el texto famoso que nunca se deja de citar: «Jamás, desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno suyo, se había visto que el hombre tomara por base la cabeza; dicho de otra manera, que se estableciera sobre el Pensamiento y se regulara por él para construir la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el «nosotros», la Razón, rige el mundo; pero nunca desde entonces se había llegado a la conciencia de que el pensamiento debiera regir la realidad moral. Fue un magnífico amanecer del sol. Todos los seres pensantes participaron del júbilo de esta época» (107).

No fue cosa del azar que la toma de conciencia de la historicidad del hombre estuviera ligada a la revolución. El encuentro es, por el contrario, altamente significativo.

Cuando el Concilio dice que el hombre se perfecciona a sí mismo y se transforma así en el orden del ser más y no del tener más, afirma una posibilidad, pero no un hecho conquistado y permanente. En realidad, en las circunstancias ordinarias, la mayoría de los hombres no hace la historia, sino que se deja hacer por ella. En el curso de las fases de la estabilidad de las sociedades, los hombres tratan mucho más de adaptarse a la sociedad que de transformarla. Hay en el hombre y en la sociedad una fuerza de inercia muy grande que obra de suerte que el crecimiento es espontáneamente más cuantitativo que cualitativo. La sociedad tiende a repetir siempre los mismos mecanismos, tiende a fijarse en estructuras estables. Se definen de contra las rupturas

Lex. f. Th. u. K. Véase también K. Rahner y N. Greinacher en el *Handbuch der Pastoral Theologie*, t. II/1, p. 222 s.; II/2, p. 35 s.; y J.-B. Metz, *ibid.*, t. II/2, p. 239 s. Véase también P. A. Liégé, «Eglise de Jésus-Christ, Eglise du Monde», en el vol. col. *L'Eglise dans le monde*, Tours, Mame, 1966, p. 135 s.; Fr. Houtart, *L'Eglise et le monde*, Paris, 1964; Y. Jolif, «Le monde», en *Lumière et Vie*, n.º 73, 1965, p. 25-47.

(107) Véase el texto citado y comentado en H. Marcuse, *Raison et révolution*, p. 55 ss.

del equilibrio. Tiende espontáneamente a encuadrar a los hombres en gestos conocidos de antemano. Teme las novedades, que no pertenecen simplemente a la mayor acumulación de elementos conocidos.

La sociedad permite trabajar y enriquecerse, pero en las estructuras económicas establecidas. Permite a los hombres reunirse y obrar juntos, pero en el marco de las asociaciones previstas. Permite la contestación del poder, pero solamente en los límites previstos por la ley o por la costumbre. Toda sociedad dispone de numerosos mecanismos, que le permiten neutralizar los factores que podrían perturbar el orden establecido.

En realidad, el hombre hace antes la experiencia de su historicidad, de manera negativa, experimentando la resistencia que oponen las estructuras del mundo y de la sociedad a la prescripción de la razón y de la libertad. El mundo aparece un día como un muro infranqueable. Comienza entonces la conciencia histórica del hombre, porque es entonces cuando nace el proyecto de abatir el muro, quebrar las estructuras inertes y abrir una puerta a la razón. La historicidad se vive entonces como proyecto, un proyecto que puede permanecer en este estado durante largo tiempo, hasta que un concurso de circunstancias favorables permita finalmente actuar.

El hombre no es ser histórico por los actos, y no simplemente en proyecto, sino en ciertas condiciones privilegiadas. Sólo de tiempo en tiempo le es dado realizar lo que dice el Concilio, a propósito de la actividad creadora. Si consideramos la historia del mundo y más especialmente la historia de Occidente, constataremos que la realización concreta de la historicidad del hombre coincide con la historia de las revoluciones. Bajo la forma de las revoluciones trataron los hombres hasta el presente de marcar su huella en la historia y de hacer el mundo, en lugar de ser simplemente hechos por él. Las revoluciones definen las condiciones y las estructuras estables en las que es posible a los individuos ser libres en el curso de los períodos de estabilidad que les siguen. Son las revoluciones las que en ciertos momentos privilegiados ofrecen una oportunidad para imprimir un nuevo anhelo racional a las sociedades.

La historia y la experiencia concreta muestran, en efecto, lo que es la libertad humana. No se da en el nacimiento, ni tampoco

se adquiere una vez por siempre: se debe conquistar. La libertad comienza cuando el hombre se decide a decir no: a oponer una repulsa a lo que es él mismo, así como también al mundo que le hace ser lo que es. La libertad se alcanza también en la lucha contra las estructuras.

Sería un error el no situar la libertad sino a nivel de lucha, como si fuera un bien estable que se pudiera establecer. Ante todo la libertad está en la lucha misma, en el esfuerzo por superar el mundo que la negó, permitiendo el advenimiento de un mundo de un hombre nuevo.

Las revoluciones se incuban así durante siglos como volcanes que fraguan sus erupciones. Una vez que la revolución ha estallado en algún lugar, puede todavía necesitar siglos para extenderse y consolidarse.

La libertad no se debe tan sólo afirmar contra las estructuras inertes e impersonales. Estas estructuras amparan los privilegios y son defendidas de forma sistemática por los grupos que se benefician de ellas. La libertad tropieza en su camino con la resistencia de diversas formas de dominación.

Los grupos privilegiados se reservan para sí toda la historicidad. Impiden a las masas tener acceso a la misma y justifican sus privilegios mediante consideraciones ordenadas a mostrar que los pueblos no están maduros para la libertad y que la razón exige que todo el poder creador se reserve a algunos. La razón se pone así al servicio de los dominadores, mostrando que la dominación es la sola expresión posible de la razón en la historia.

La libertad es, pues, también reconquista, lucha no simplemente para abatir los muros, sino también para destruir el poder de los que lo sostienen. En la revolución alcanza su punto culminante, ya que ésta consiste en derribar los privilegios que confieren a una clase el derecho de dominar (dominar para servir, dice la ideología) y priva a los demás de su realidad histórica. No basta declarar la libertad para que exista. Es necesario conquistarla, arrancársela a los ladrones; esto configura el carácter revolucionario de Occidente. Lo que hace la historia de Occidente es que el hombre occidental no se ha habituado a la servidumbre. De donde surgen todas las revoluciones.

Las revoluciones no son eficaces y duraderas sino en cuanto logran prevenir el retorno de las formas de dominación que des-

truyeron, impidiendo así que los privilegiados rehagan en su provecho las estructuras de la opresión. Les incumbe establecer las estructuras que impiden la formación de las dominaciones. Lo que equivale a decir que para que la revolución triunfe debe establecer las estructuras de libertad, en las que se opera el renacimiento del hombre por el hombre y la extensión de la historicidad a nuevos ambientes humanos.

Se trata de rehacer este hombre nuevo del que habla el Concilio, es decir, de realizar lo que es, también según el Concilio, la verdadera esencia del hombre.

Históricamente las revoluciones no realizan este proyecto sino de manera parcial. Pero no se les puede contestar toda eficacia. Fueron la libertad en acción y extendieron el reino de la libertad.

Lo que se llama en el lenguaje eclesiástico la Reforma gregoriana, fue una verdadera revolución, porque destruyó el poder del Imperio y el del feudalismo, y con ellos un universo sacral inerte y cerrado. Permitted la liberación del individuo en las ciudades, la formación de las mismas ciudades y de las naciones. Emancipó la Iglesia del poder sacral y creó el Estado secular, despojado de sus atributos sagrados. Lo hizo de manera incompleta, sin duda, pero irreversible. Ahora bien, la eficacia de las revoluciones está aquí: en hacer algo irreversible, en definir un punto de no retorno.

La Revolución puritana, que es punto culminante del protestantismo, destruyó el poder del clero. Fue el coronamiento de una lucha secular de los laicos contra el poder de la jerarquía religiosa. Poder leer la Biblia es un acto de independencia que permite a los laicos organizar la sociedad sin deber depender de las interpretaciones esotéricas de un clero. También aquí el laicado del mundo necesitó siglos para prevalecer. Pero el Concilio destruyó por fin el último muro y los últimos privilegios de los clérigos. Consumó las revoluciones por las cuales los laicos consiguieron el reconocimiento de su mayoría moral. La nación no pudo nacer sino sobre esta base.

La Revolución francesa, que es también la Revolución liberal o la Revolución europea, destruyó el yugo, no sólo de la nobleza y del clero, lo que habían comenzado a hacer las revoluciones anteriores, sino sobre todo de la tradición, del conformismo, de la ortodoxia y de la opresión que ejerce la costumbre. Superó los

prejuicios que obligaban a las sociedades a imponer una ortodoxia rigurosa, una cohesión y una uniformidad en que al individuo no le cabía otra elección que la de conformarse o emigrar. Proclamó la libertad del individuo frente a toda sociedad de forma irreversible. Si todavía nos encontramos lejos de la aplicación universal de los derechos del hombre, no se puede ya moralmente aceptar, sin embargo, un retorno hacia atrás e imponer una nueva ortodoxia sin movilizar todas las fuerzas de libertad que se desencadenaron en su día. No es posible ya una ortodoxia aceptada pacíficamente, por lo menos en las naciones occidentales.

En fin, la Revolución social, que siempre está en curso, lucha contra la dominación ejercida en nombre de la propiedad. Esta lucha corresponde a la edad de la industrialización y del desarrollo económico. De estos fenómenos han nacido nuevas estructuras de inercia que sirven a las voluntades de dominación. No hay libertad en este momento sino en la lucha contra estas formas de inercia y de dominación. Sin duda las revoluciones anteriores no se terminaron totalmente. Pero ceden el paso a un desafío más urgente. La servidumbre actual debe su existencia a las estructuras económicas. En cierto modo todas las dominaciones encontraron siempre apoyo en los factores económicos. Pero hoy, el gran desarrollo de la economía en la civilización contemporánea ha creado una suerte de exasperación de estas servidumbres de tipo económico. Nuestra civilización es todavía aún una civilización, en primer lugar, del trabajo y es en el trabajo donde se manifiestan las principales inercias y las principales dominaciones contemporáneas. Por lo demás, la revolución contra las estructuras económicas ha llegado a ser mundial, universal, en razón de la actual expansión del desarrollo económico y de sus estructuras.

Carecemos de razón para creer que esta revolución será la última. De esto nada sabemos. No tenemos ningún medio para entrever los secretos del porvenir. Las previsiones que pudiéramos hacer tratando de interpretar ciertos índices, corren el riesgo de ser enteramente desmentidas por los acontecimientos.

Por otra parte, cuando el Concilio habla de actividad creadora del hombre, sabe muy bien que esta actividad es limitada. El hombre es finitud. Está limitado, circunscrito, por su situación en medio de los demás hombres. Su libertad y sus proyectos están limitados por la libertad y los proyectos de los demás. Su libertad

y sus proyectos están además limitados de antemano por las condiciones materiales, las distancias, los medios de comunicación, las posibilidades materiales para desplazarse ciertos elementos del mundo y de la sociedad, etc.

No se hace lo que se quiere, se hace lo que se puede, dice la sabiduría popular. Las únicas revoluciones posibles son las que corresponden a las posibilidades materiales reunidas en un cierto contexto espacio-temporal. No se dirige la historia sino metiéndose en la corriente. El hombre es corporal. No puede obrar sino sirviéndose de las energías materiales que le son proporcionadas por su medio. Las revoluciones están, pues, siempre limitadas por su condicionamiento histórico, lo mismo que todo otro acto de libertad. Son siempre parciales. No se puede razonablemente querer sino la revolución que en cierta manera está ya inscrita en las posibilidades históricas. He aquí lo que excluye todas las formas de voluntarismo o de romanticismo revolucionario.

Si frecuentemente fracasan las revoluciones, es principalmente porque no tropiezan con condiciones objetivas que les permitan desembocar en la historia. Permanecen entonces en estado de sueños abortados. Son frecuentemente signos anunciadores de futuras revueltas. O bien fallos de la historia (108).

Por otra parte, cada revolución necesita tiempo para madurar. No basta la voluntad de algunos. Se debe producir una convergencia suficiente de muchas libertades individuales. De lo contrario los proyectos individuales se destruyen mutuamente. No se da el encuentro espontáneamente. Se precisa para ello no sólo un lenguaje común, sino también un largo rodaje para crear frentes comunes, capaces de abatir los muros que parecen inquebrantables.

Cuando se ha formado una perspectiva revolucionaria o una corriente revolucionaria sucede siempre que la revolución «rompe» un día por alguna parte. Idealmente se podría concebir que la revolución triunfara sin «romper». Mas para esto haría falta que las estructuras cedieran sin violencia, que los privilegiados renunciaran espontáneamente a sus privilegios y que todos los demás

(108) Es la exigencia del socialismo «científico» contra todas las formas infantiles o románticas de la revolución, uno de los temas de discusión en América Latina.

tuvieran paciencia para esperar que estos dos fenómenos se produjeran. Hemos de confesar que es difícil reunir estas condiciones.

Una vez que la revolución ha cristalizado así en un punto, se convierte en centro de convergencia. Todos los movimientos revolucionarios quedan en cierto modo polarizados hacia este punto. Partió de Roma la revolución contra el Imperio. Inglaterra difundió los principios de la Revolución puritana. La Revolución liberal tuvo su centro en París y la Revolución social no puede ignorar que estalló en Rusia por primera vez. No se borran los acontecimientos ni se rehace la historia.

Cuando la revolución se ha afianzado en alguna parte, no es por ello inevitable que estalle por doquier. Tiende a acelerar los procesos de cambios, es decir, los procesos de desagregación de las clases dominantes y de formación de una conciencia revolucionaria. Es necesario guardarse, sin embargo, de imaginar procesos mecánicos en estas materias. En lo concreto, nada hay de inevitable. No es inevitable sino el desarrollo global de las revoluciones en el transcurso de los milenios. Sólo a escala de milenios podemos detectar estas necesidades. En los niveles inferiores todo es contingente.

Sin embargo, ha sucedido muchas veces en la historia que después del estallido de una revolución en un país, otros países pudieran realizar los mismos cambios sin revolución, por vía de reformas dirigidas por el Estado. No se da, sin embargo, ningún ejemplo de movimiento revolucionario que hubiera logrado el éxito en cualquier parte sin haber estallado como revolución, al menos en una región. Idealmente esto es posible: la sola condición es que las barreras caigan por sí mismas, en el momento en que se apresta a derribarlas.

Deberemos preguntarnos, pues, cuáles son las relaciones entre esta revolución que acabamos de describir y el cristianismo. Esta pregunta se divide en dos: la cuestión de la perspectiva revolucionaria en general y la de las revoluciones específicas.

Se sabe que la opinión más extendida pretende hacer derivar las revoluciones del cristianismo, pero deformándolo como las herejías. Hemos evocado ya las relaciones entre revolución y herejía a propósito de la Edad Media. ¿Son las revoluciones verdaderamente herejías? ¿Deben serlo necesariamente? Lo examinaremos en nuestro último capítulo.

Antes, nos es preciso tratar de las revoluciones históricas que dieron vida a fuerzas revolucionarias en el curso de la historia.

Las revoluciones

Según lo que anteriormente se ha dicho podría parecer contradictorio el hecho de la existencia de las revoluciones. Si las estructuras sociales tienden a la inercia o al crecimiento puramente cuantitativo, si las clases dominantes tienden a fortalecer su poder para garantizar sus privilegios, parece que no pudiera haber la posibilidad de una revolución. ¿Es posible que concurren en un mismo lugar ese conjunto de circunstancias capaces de poner en peligro la estabilidad del edificio social? ¿Es posible que se dé un tal amasijo de conciencias revolucionarias hasta el punto de poder vencer las fuerzas de inercia que paralizan a las masas?

De hecho, esto parece imposible y la historia confirma que todas las revoluciones triunfantes surgieron como por accidente. Un conjunto de felices casualidades les proporcionó la coyuntura histórica. Con las mejores razones del mundo, los sociólogos concluyen que las revoluciones son en cierto modo lo anormal de la historia. Pero se equivocan al concluir por ello que carecen de importancia.

Podríamos decir en este caso que la anomalía está cargada de razón. Normalmente, el mundo obedece a leyes de tipo mecánico. Normalmente, no obedece ni a la libertad ni a la razón humana, sino a las constantes que por un extraño abuso, reciben el nombre de leyes científicas, como si tuvieran realmente valor de ley. En la historia humana, la razón y la libertad son más bien anomalías. Deben luchar contra estructuras tales que sólo de tarde en tarde resultan victoriosas, como por azar. Mil veces la libertad chocará contra un muro infranqueable. Una vez, por suerte, será alcanzado el muro en un punto débil. De tiempo en tiempo, podría aprovecharse la libertad de una brecha abierta en el edificio social. Normalmente no debería existir esta brecha. Pero es humano que exista. Jamás son perfectos en el hombre los mecanismos. Se dan siempre puntos débiles e imprevistas fisuras. La

libertad triunfa gracias a la imperfección mecánica de las sociedades. Los poderes dominantes jamás carecen de fallas. Tampoco las estructuras.

Otro que Luis XVI hubiera podido canalizar quizá los Estados Generales. Pero la sociedad es tal que no siempre sabe defenderse contra la eventualidad de un Luis XVI. De aquí que la libertad se hunda en la historia por un instante.

Habitualmente, la inercia de las sociedades dispone de mecanismos para neutralizar el efecto de las contradicciones internas del sistema o para remediar la acción de los factores disolventes. Por esto las revoluciones no estallan jamás espontáneamente debido a las contradicciones internas de una sociedad o por efecto de una desagregación. Es preciso que un día se dé un fallo en los mecanismos compensadores. Se necesita una brecha en el equilibrio para que las contradicciones, habitualmente contenidas, produzcan su efecto destructor. Es lo que enseñan los historiadores. No debemos entonces invocar el puro azar. Es la libertad la que se aprovecha del azar feliz para imponerse.

Podemos observar fenómenos semejantes en lo que concierne a las condiciones subjetivas de la revolución. Tienen las sociedades una fuerza de inercia tal que los pueblos nunca están dispuestos a dejarse arrastrar por una revolución. El conformismo es una fuerza tan grande que basta añadirle el temor de la represión para que las masas se resignen a su suerte. La historia ha probado que no existe clase que sea espontáneamente revolucionaria. Hay clases que se encuentran en una condición tal que tendrían necesidad de una revolución. Pero la conciencia revolucionaria jamás nace espontáneamente.

Siempre son las minorías las que hacen las revoluciones. Son las minorías las que encarnan la libertad y llegan, incluso, a concebir un proyecto de libertad. Las masas se contentan con la libertad limitada y sin aventuras que les permiten las estructuras establecidas. No buscan más lejos. Son los individuos situados fuera de las clases los que conciben las revoluciones. No forman una clase. Constituyen lo inclasificable de la sociedad, los elementos anormales que escapan a las clasificaciones, es decir, los que escapan a los reflejos normales de su medio.

Estas minorías están siempre muy avanzadas con relación a las masas. Piensan de antemano lo que sólo podrá ser objeto de expe-

riencia e interesar, por consiguiente, a las masas después de la revolución. Su conciencia es necesariamente diferente de la conciencia de las masas (de todas las clases sociales).

Sin embargo, por sí solas, las voluntades de las minorías nunca son capaces de hacer triunfar una revolución. Las revoluciones no pueden tener acceso a la historia sino llevadas por las mayorías. Es necesario, pues, que se produzca, además de los azares de las circunstancias objetivas de las que hemos hablado antes, un encuentro entre el movimiento de las masas y el movimiento de las minorías, entre la voluntad de las masas y la voluntad de las minorías. Esto supone también un feliz azar.

Normalmente, las insatisfacciones de las mayorías, están contenidas por las fuerzas del conformismo y el temor de la represión. Pero se producen a veces fallos en el equilibrio psicológico así mantenido. Se dan a veces encuentros explosivos de las insatisfacciones, desilusiones, cóleras, que producen movimientos de exasperación. Si en este momento se produce un vacío en el sistema de represión, puede suceder que las mayorías rompan las barreras del conformismo y del temor. Es lo que pasó en Francia en 1789, en Rusia en 1917, en China en 1949, en Cuba en 1958. En este momento, si las minorías aciertan a apoderarse de los movimientos de las masas, a canalizarlos y a emplearlos en objetivos bien definidos, habrá una revolución.

El desatarse de una revolución está, pues, basado en un encuentro fortuito y excepcional entre las fuerzas revolucionarias de las masas y una voluntad consciente de la élite revolucionaria. Las masas no saben a dónde van. Son incapaces de dar un sentido a lo que pasa. No ven sino hombres que se agitan y hablan, gentes que van y nuevas figuras que surgen. Una vez desatada la revolución queda en manos de las minorías que se hacen con ella.

No basta desatar la revolución, es preciso, además, saber fundamentarla. Es vano querer pensar en un hombre del todo diferente del viejo. Si la revolución pretende hacer un hombre nuevo, no lo puede realizar sino según ciertas dimensiones de la humanidad. Es imposible renovarlo todo al mismo tiempo. Se debe tener en cuenta las posibilidades concretas del momento, tanto las posibilidades materiales como las posibilidades de la conciencia.

Los mismos revolucionarios marxistas comprendieron inmediatamente que la sociedad comunista era irrealizable en plazos pre-

visibles. Es necesario, pues, fijar un objetivo realizable. Se deben fundar instituciones que permitan un uso de la libertad que no sobrepase demasiado las posibilidades conseguidas en un momento dado. Las revoluciones deben desembocar en una constitución. Serán tanto más eficaces cuanto mejor aseguren una mayor estabilidad a la *Constitutio libertatis*.

No se debe entender esta constitución en un sentido demasiado jurídico. Se trata de la definición de un nuevo orden social. Los documentos jurídicos pueden ser muchos. Puede decirse, por ejemplo, que la Revolución de los Papas-monjes se termina por el Concordato de Worms (1122), si bien las luchas continuaron más allá de esta fecha. En un cierto modo, la *Declaración de Independencia* de los Estados Unidos (1776) pone punto final a la Revolución puritana. La Revolución francesa se acaba por los *Códigos de Napoleón*, mientras que las revoluciones socialistas busgan todavía su expresión estable.

No es dudoso que en la revolución todo converge en torno al Estado. El momento decisivo tiene lugar cuando el antiguo régimen pierde el poder y otro sube al mismo. De aquí que la revolución incluya ante todo un hecho político. Sin duda la política carece en sí misma de sentido necesariamente. La revolución no aspira simplemente a un cambio de gobierno. Quiere un cambio de gobierno con vistas a establecer un hombre nuevo. Pero le sería absolutamente imposible realizar esta finalidad sin un cambio de gobierno. El Estado es la pieza central en torno a la cual todo gira. Es el eje de la lucha. Incluso el marxismo hubo de poner al Estado en su lugar como centro.

El Estado es ante todo el punto de mira en el curso de la fase ascendente de la revolución. Porque no habrá revolución sin conquista del poder. Es por lo que se precisa siempre una estrategia revolucionaria al lado de una filosofía o al lado de una ciencia (en el sentido marxista de la palabra). Ni el conocimiento de las contradicciones internas del sistema establecido ni el conocimiento del estado de la conciencia popular bastan para saber cómo llegar a conquistar el Estado. Se precisa una estrategia. Sin embargo, hemos dicho ya lo que limita los poderes de esta estrategia revolucionaria: no es posible la revolución sino aprovechándose de las brechas de la historia. No se puede simplemente soslayar una estrategia valedera para todos los conflictos internacionales.

En segundo lugar, el Estado está todavía en el centro de la nueva sociedad que se pretende construir. Son las instituciones políticas nuevas las que fundarán y garantizarán la nueva libertad. De esto es de lo que con toda justicia se precian igualmente los padres de la Revolución americana: de haber dotado a los Estados Unidos de instituciones que por su equilibrio y su ponderación han podido durar dos siglos, casi sin cambiar, y garantizar la libertad en una región tan amplia. Es verdad que eran muy conscientes del problema de las instituciones políticas. Eran discípulos de Montesquieu.

Por el contrario, la Revolución rusa no tenía la menor conciencia de los problemas propiamente políticos. La teoría marxista tendía a dejar esta cuestión en la sombra a causa de la idea de la extinción del Estado. Ya que la dictadura del proletariado era provisoria, no parecía tan importante mirar los problemas políticos. Por lo demás, el pueblo ruso carecía de tradiciones políticas al estilo de Occidente. El problema del Estado fue improvisado, y los pueblos pagan todavía muy caro el precio de esta indiferencia.

En fin, en tercer lugar, el Estado es el instrumento que debe efectuar las transformaciones sociales. No basta conquistar el poder. Antes de definir una nueva situación política, es preciso destruir las instituciones antiguas, destruir los privilegios y las formas de dominio, y preparar los elementos que han de forjar la nueva sociedad, canalizar las fuerzas nuevas de tal manera que puedan llenar los cuadros de la nueva sociedad de libertad. ¿Quién pudiera hacerlo sino el Estado?

De cualquier forma que se mire una revolución, constatamos que el problema del poder está siempre en el centro de las consideraciones.

Con la ayuda de estas reflexiones, no nos será difícil resolver las antinomias que se acostumbra subrayar.

¿Es la revolución efecto de la necesidad o de la libertad? Lo uno y lo otro. Es efecto de la libertad, en cuanto que el proyecto revolucionario es la libertad en movimiento, nacido de la libertad y portador de libertad. Lo es también, porque no habría revolución sin minorías que luchan por su advenimiento, y que la orientan una vez desencadenada. Pero la revolución es también efecto de la necesidad en cierto sentido porque, una vez concebida, sigue su camino hasta consumarse y, en otro sentido, porque

nace de las contradicciones objetivas y de la rebelión subjetiva de los pueblos, al menos en ciertas circunstancias. En ciertas condiciones, en efecto, se abre una brecha en el edificio social; una brecha que nada puede cubrir y que deja pasar la revolución como un torrente.

¿Es la revolución efecto del azar o del determinismo? Es efecto del azar, porque normalmente las condiciones de su aparición no pueden encontrarse reunidas. Es preciso que haya brechas. Es preciso un encuentro extraordinario de circunstancias. Pero es casi fatal que este encuentro se produzca a veces. Lo que sucede entonces no es en ningún modo el hecho del azar, sino por el contrario la realización del proyecto racional de la revolución, dentro de los límites que están determinados por las condiciones objetivas del mundo material, es decir, de su estado de desarrollo y también del estado de la conciencia de las masas.

¿Es la revolución consciente o inconsciente? Es consciente, al menos fundamentalmente, en las minorías e inconsciente en las masas. Es necesario que las masas y las minorías se encuentren en el momento crucial. Pero el acuerdo no es profundo entre ellas. Lo que quieren entonces las masas y las minorías está lejos de concordar. Las masas piensan en ventajas inmediatas y apreciadas según los criterios del pasado. Las minorías piensan en el porvenir. Pero más allá de la toma del poder, la tarea de las minorías consiste en hacer que todos tengan conciencia de los fines de la revolución, es decir, de la libertad.

¿Es siempre violenta la revolución o puede ser no violenta? La violencia no entra en ningún momento en la definición de la revolución. Idealmente puede haber una revolución no violenta. Esto supone que las antiguas clases dominantes abandonen el poder sin violencia, y que la población, principalmente los privilegiados, acepten sin violencia verse despojados de sus privilegios. La violencia está provocada por la resistencia del sistema antiguo. Idealmente puede suceder esto sin violencia. Basta añadir a las condiciones anteriores que los revoluciones estén armados de sangre fría y de perseverante prudencia, y que sean capaces de canalizar los movimientos populares. Todo esto es posible. Pero es casi inevitable que se produzcan choques de tiempo en tiempo. ¿Será necesario, por tanto, oponerse a toda revolución? He aquí un problema de ética que habremos de abordar más adelante.

La revolución hoy

La revolución actual está ligada a la sociedad industrial. Es el movimiento de la libertad contra las estructuras de la sociedad industrial. Está ligada, en efecto, al trabajo técnico y a las formas de dominación que en él se manifiestan. Sin duda, este desarrollo técnico no es totalmente nuevo. Había creado ya un mundo del trabajo en que las estructuras del trabajo permitían la eclosión de formas de explotación del hombre por el hombre. De aquí que pudieran darse ensayos o tentativas de revoluciones sociales en el pasado, pero sin éxito, porque las estructuras nacidas del trabajo eran menos importantes que las nacidas de otros factores, de la sangre, de la raza o de las castas religiosas. Cada revolución lucha contra la forma de dominación que predomina en su época.

En este momento, son los países de Asia, de Africa y de América Latina los que entran en la industrialización y en las formas modernas del trabajo. Allí es donde el desarrollo produce sus efectos de dominación y crea nuevas formas de explotación del hombre por el hombre. Es normal que las más fuertes aspiraciones a la libertad y las más fuertes tensiones revolucionarias se desplacen progresivamente de los países más desarrollados hacia los que entran en el área de la dominación económica y de las opresiones del mundo del trabajo.

Que haya lugar para hablar de revolución, no nos parece dudoso, si comparamos los hechos citados en nuestro primer capítulo y la exposición que hemos hecho de la revolución en este capítulo segundo. Los pueblos de desarrollo atrasado se introducen más y más en la esfera de expansión de los países en desarrollo de los que ellos constituyen los proletariados. La dominación de los países desarrollados se ejerce por lo demás gracias a la connivencia de las pseudo-élites de los países subdesarrollados. El sistema de dominación está basado en la alianza entre las clases dirigentes tradicionales y las economías de los países desarrollados. Los países desarrollados ayudan a las viejas élites tradicionales a mantenerse en su lugar y a mantener sus privilegios arcaicos. Además de esto, asocian a sus empresas a las clases tradicionales, que se constituyen en delegados suyos, dentro de su propio país. En cambio, las viejas clases tradicionales mantienen las estructuras de los cambios tradicionales, el control de los mercados y las demás ventajas

de los países desarrollados. Ambas dominaciones, pues, se conjugan entre sí: la de los países dominantes y la de las clases tradicionales. Precisa añadir, también, que la dominación del mundo del trabajo se conjuga con las formas arcaicas de dominación, ejercida por las clases tradicionales, con la connivencia de las naciones dominantes: son las mismas familias las que acumulan la dominación económica de las industrias nuevas, la dominación feudal de la tierra y de sus siervos y la dominación clerical de una religión arcaica.

Hay, pues, materia para una revolución; una revolución que sea al mismo tiempo emancipación de una dependencia extranjera y de la dependencia de clase. La mayor parte de los países subdesarrollados debieran haber tenido ya una o más revoluciones, de manera que ahora deberán emprender la tarea de una emancipación más radical todavía.

Creen los observadores que la revolución social de los países subdesarrollados no podrá lograrse totalmente separada de la revolución social de los países desarrollados, aunque no estén de acuerdo sobre la manera de concebir el nexo entre las dos, principalmente en la cuestión de saber cuál de las dos revoluciones goza de prioridad.

Debe evitarse sobre todo un error. Consistiría éste en confundir el problema de la revolución con el del desarrollo. Ahora bien, en estos últimos tiempos se ha sufrido frecuentemente esta confusión. Se llega incluso a hablar como si el problema de la revolución de los países en vías de desarrollo debiera resolverse por el desarrollo. Lo cual es el colmo, porque precisamente el desarrollo es el que crea el problema de la revolución social.

Tropezamos aquí con una cuestión de vocabulario que puede inducir a error. Se habla a veces de desarrollo social como se habla de desarrollo económico. Se añade: nada de desarrollo económico sin desarrollo social.

Pero la misma palabra sirve aquí para designar dos conceptos diferentes. Lo que se llama desarrollo económico es la industrialización con sus condiciones y sus consecuencias. Este proceso económico elimina automáticamente los sistemas económicos anteriores. La operación no requiere cambio revolucionario. Pero no sucede lo mismo con el llamado desarrollo social. El desarrollo económico aporta nuevas formas de dominación social. La evo-

lución espontánea, lejos de resolver los problemas de la explotación del hombre por el hombre, los acentúa, por el contrario. No es el desarrollo social lo que necesitamos, sino liberarnos de la evolución espontánea, *cambio social no desarrollo*.

Lejos de avanzar a la par, desarrollo y revolución son, por el contrario, bajo muchos aspectos, factores antagonistas. La revolución social supone un cierto desarrollo. Es la respuesta al desarrollo. Pero se opone al tipo de sociedad creada por el desarrollo. Por lo demás, la revolución no crea el desarrollo, el cual procede de otros principios. Tampoco la revolución reemplaza al desarrollo, ni el desarrollo reemplaza a la revolución.

Crea esto el dilema en que se encuentran los países subdesarrollados: ¿por dónde comenzar? ¿Por el desarrollo o por la revolución? O, por mejor decir, ya que se trata de países en vías de desarrollo, ¿hacer antes la revolución con riesgo de interrumpir el desarrollo? ¿O bien desarrollarse antes para inmediatamente hacer la revolución?

El problema es complejo. O bien se opta por la revolución ante todo. Es la línea leninista. Pero en este caso es necesario que el Estado nacido de la revolución se encargue del desarrollo. Se vería así en la precisión de aplazar los objetivos de la revolución casi indefinidamente. O bien se opta por el desarrollo. Pero se corre el riesgo de crear situaciones de dependencia tales que la liberación se haga imposible.

La complejidad aumenta por el hecho de que los países subdesarrollados debieran haber tenido ya en general una o más revoluciones. No han formado todavía una nación. No han llegado a conocer los derechos del hombre y las libertades individuales. En estas condiciones una revolución social corre el riesgo de instalar en el poder un Estado omnipotente y arbitrario, arcaico y parecido a los antiguos regímenes despóticos de Oriente. Por otra parte, la ausencia de revoluciones previas hace muy difícil el desarrollo. Este encuentra pronto limitaciones, por ejemplo en la existencia de una masa campesina totalmente marginada, en la ausencia de una burguesía responsable, y así por el estilo.

En la práctica constatamos la aparición de revoluciones llamadas nacionalistas que ensayan diversas formas de compromiso entre el desarrollo y la revolución. Las mismas revoluciones marxistas atenúan su carácter social y se asimilan a las revoluciones nacio-

nalistas en los países en vías de desarrollo. Pero no se trata probablemente sino de formas transitorias. Es imposible prever bajo qué forma y en qué condiciones se planteará la cuestión de la dominación del sistema internacional entero.

★ ★ ★

3. ANALISIS SOCIOLOGICO DE LAS REVOLUCIONES

Para completar el estudio de las revoluciones, falta todavía un aspecto. El movimiento revolucionario de Occidente suscitó hasta la fecha un cierto número de revoluciones: son las revoluciones que «estallaron». Es posible tomar por objeto de estudio estos conjuntos históricos y descubrir en ellos ciertas constantes. Es lo que han hecho los sociólogos.

Hemos hablado ya de los límites inherentes a este método. Le falta percepción de la unicidad del movimiento revolucionario de conjunto que hace la libertad de la civilización occidental. Le falta también apertura sobre el presente. ¿Cómo saber en las revoluciones del pasado lo que se debe al pasado mismo y lo que todavía está activo en la revolución del presente?

Pero no se puede contestar en el marco de estos límites la validez de la encuesta sociológica. Las revoluciones no suceden como se quiere. Tampoco se hace lo que se quiere de la revolución. Hay estructuras, constantes que son más fuertes que la voluntad individual. Es indispensable saber todo lo que comporta y entraña una revolución y cuál es su contexto. Porque no se puede lanzar totalmente a la aventura. Se debe saber a qué se expone. Cuando se trata de comprometerse, es necesario saber a qué atenerse sobre el particular.

La sociología ha estudiado sobre todo dos cuestiones: Las causas sociológicas o, si se prefiere, los antecedentes de la revolución, y además sus diferentes fases y el probable proceso de desarrollo. Es evidentemente útil saber cuáles son las circunstancias que hacen el éxito de una revolución probable o improbable. Es igualmente interesante saber a qué atenerse una vez desencadenado el proceso.

LOS ANTECEDENTES OBJETIVOS DE LA REVOLUCION

Crane Brinton seleccionó cuatro revoluciones: la Revolución inglesa, la Revolución americana, la Revolución francesa y la Revolución rusa. Las comparó entre sí para descubrir sus constantes y sobre todo sus causas (109). Porque Leiden y Karl M. Schmitt hicieron el mismo trabajo partiendo de revoluciones más recientes, las de Méjico, Turquía, Egipto y Cuba. Las suman al marco clásico (110). Por otra parte, de manera general, la sociología americana se consagra a la «etiología» de la revolución (111). Es incluso curioso constatar su preocupación constante por desmentir a Marx. Se pretende descubrir en Marx una teoría sobre las causas de las revoluciones y se ensaya por encontrar como defectuosa esta teoría. Dejaremos de lado estas preocupaciones, sin importancia para nuestro tema.

En realidad, el problema de las causas de la revolución está mal planteado. Buscar las causas es querer explicar la revolución por factores que le son extrínsecos. Pero no se explica la revolución en sí misma. La revolución nace de su misma entraña, por la fuerza de las energías que le son intrínsecas. Las circunstancias exteriores pueden favorecer su estallido, pero no lo explican. Abandonaremos, pues, la búsqueda de las causas para atenernos a la de los antecedentes, es decir, a las circunstancias que parecen serle habitualmente favorables o que habitualmente le sirven de preludeo (112).

(109) Cf. Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, New York, Prentice Hall, 1938, nov. ed. rev., 1952 (hemos utilizado la traducción española *Anatomía de la Revolución*, Madrid, Aguilar, 1962).

(110) Cf. Carl Keiden y Karl M. Schmitt, *The Politics of Violence: Revolution in the Modern World*, Englewood Clifft, NJ, Prentice Hall, 1968.

(111) Cf. Chalmers Johnson, *Revolution and the social System*, Stanford Univ. Press, 1964; *Revolutionary Change*, Boston, 1966; Harry Eckstein, *Internal War, Problems and Approaches*, New York, The Free Press, 1964; *On the Etiology of Internal Wars, History and Theory*, vol. 4, 1965, p. 133-163; James C. Davies, «Toward a Theory of Revolution», en *American Sociological Review*, t. 27, 1962, p. 5-19.

(112) Cf. A. Decouflé, *Sociologie des Révolutions*, p. 5-8.

La clase revolucionaria

Se plantea ante todo la cuestión de la clase revolucionaria. ¿Cuál es la clase social portadora del proyecto revolucionario?

Los sociólogos se detienen generalmente en refutar la opinión según la cual la revolución sería hecha por los pobres (113). Pero ningún autor serio defendió jamás esta teoría. Es preciso ver en ella más que nada un prejuicio que refleja la mala conciencia de los ricos. Pero no, los ricos pueden dormir tranquilos. No son los pobres los que hacen las revoluciones. Pueden, todo lo más, iniciar alguna revuelta o encabezar alguna algarada. Pero les falta lo esencial del proyecto revolucionario: la visión de una nueva sociedad por construir. Quienes refutando el poder revolucionario de los pobres creen refutar a Marx (114), se engañan, porque Marx defendió justamente la tesis contraria: para él son los trabajadores y no los pobres —que él llama el *Lumpenproletariat*— los que hacen la revolución.

Acabamos de recordar la famosa tesis de Marx según la cual el proletariado industrial es portador de la revolución social. Se sabe en qué grado fue retocada esta tesis por los marxistas mismos. Si la teoría ortodoxa continúa profesando la tesis como se enseña un dogma tradicional, en la práctica los movimientos revolucionarios activos y el pensamiento marxista independiente la han abandonado.

Algunos se han entregado a la búsqueda de nuevas clases revolucionarias. Frantz Fanon se inspira en Mao-Tse-Tung cuando ve la revolución en manos de las masas rurales, en rebeldía contra el mundo de las ciudades (115). Marcuse cree más bien en la fuerza acumulada de todos los grupos marginados de la sociedad de abundancia, las minorías raciales, el Tercer Mundo, los intelectuales o estudiantes rebeldes, etc.

En estos últimos tiempos, ha habido marcado interés por los movimientos populares de los «pueblos oprimidos» y, principalmente siguiendo a Vittorio Lanternari, por los movimientos reli-

gios (116). Se da en las masas populares de las regiones subdesarrolladas un fermento de mesianismos religiosos que sorprende sobre todo a los intelectuales occidentales, porque contradice ciertas esperanzas de movimientos revolucionarios. Parece, en efecto, que las masas suburbanas de las nuevas megalópolis del Tercer Mundo son insensibles a los programas revolucionarios y muy sensibles a la propaganda religiosa de las sectas (117).

No es esto demasiado sorprendente. Estas masas de campesinos desarraigados carecen de historicidad y no son capaces de concebir un proyecto revolucionario. Para hacer esto, se debe tener una cierta visión de conjunto de la sociedad, lo que las masas suburbanas no pueden tener, a causa de su misma marginalización. Este nuevo proletariado no es, pues, una «clase revolucionaria» en el sentido estricto. Lo que no quiere decir que la energía de los mesianismos no pueda ser un elemento importante en un movimiento revolucionario, desencadenado y orientado por otros elementos nacidos de otras clases dotadas de mayor universalidad.

Puede que esta situación no sea más que el síntoma de un hecho mucho más general: que no haya propiamente hablando clases revolucionarias. Parece como si las revoluciones estuvieran concebidas y dirigidas por minorías dotadas de una visión de la universalidad de la situación y animadas por una inquebrantable voluntad de actuar. Estas minorías hacen oscilar las fuerzas de rebelión o de esperanza de los oprimidos de todas las categorías. No existe una clase de oprimidos que merecería específicamente el nombre de clase revolucionaria. Marx mismo debió convenir en que los comportamientos concretos de la clase obrera no confirmaban la intuición que veía en ella la clase universal por excelencia.

El contexto inmediato

Considerando las circunstancias en que estallaron las cuatro grandes revoluciones (la inglesa, la americana, la francesa y la

(113) Cf. C. Leiden y Karl Schmitt, *The Politics of Violence*, p. 43.

(114) Cf. A. Decouflé, o. c., p. 26-29. Véase también Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, p. 295-297.

(115) Cf. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, París, Maspero.

(116) Cf. Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, París, Maspero, 1962.

(117) Cf. Thomas O'Dea, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1966, p. 57-65.

rusa), Crane Brinton llegó a la conclusión de que las revoluciones estallan cuando concurren las siguientes condiciones:

1) Inspirándose en Tocqueville, que demostró que la Revolución francesa estalló cuando Francia estaba en plena expansión y en plena prosperidad económica, enseña Brinton que lo que favorece a la revolución es una espera y un tiempo de ansiedad en el curso de un proceso de desarrollo. Cuando las esperanzas se despiertan, aparece al mismo tiempo un obstáculo. Las plantas crecen, la maleza incuba. Son frecuentemente las reclamaciones que se acumulan contra los impuestos, contra las trabas en la actividad económica, contra el favoritismo. Una clase social ve coartadas sus aspiraciones. Antes de las revoluciones se constata también un período de incompetencia generalizada del gobierno y una cierta relajación del poder (118).

2) El segundo signo es la deserción de los intelectuales. Se constata que las revoluciones estallan después de que los intelectuales han desacreditado al régimen durante muchos años. Son los primeros en la defección. De ellos parte el desafecto hacia el sistema establecido. Los contra-revolucionarios han acusado siempre a la filosofía de las Lumbreras de haber sido la causa de la Revolución francesa: vieron en ella la aplicación de las ideas de los filósofos. Los sociólogos conceden menos importancia a la influencia de las ideas. Pero descubren en la «deserción» de los intelectuales un factor que arruina la confianza necesaria para el mantenimiento de cualquier régimen (119).

3) En el caso de las grandes revoluciones francesa, inglesa y rusa se constata que la clase dirigente del Antiguo Régimen había llegado a ser totalmente inepta e incapaz de gobernar. Muchos elementos de esta clase dirigente habían roto y se habían unido a los contestatarios. Por el contrario, otra clase se hizo cargo del poder económico soportando a duras penas los privilegios de una

(118) Cf. Crane Brinton, *Anatomía de la Revolución*, p. 45-58; C. Leiden y K. Schmitt, o. c., p. 38-53.

(119) Cf. C. Brinton, o. c., p. 58-70.

clase superior, convertida en parasitaria. En estas condiciones, se comprende que todo está a punto para aprovechar una circunstancia favorable (120).

No discutiremos el valor de estas observaciones. Huelga decir que estas circunstancias no explican la existencia de un proyecto revolucionario, ni de un grupo capaz de llevar a feliz término un proceso de revolución. Pero pueden explicar que un proyecto latente pueda estallar en un momento dado y en un país determinado más que en otro.

LOS FACTORES SUBJETIVOS DE LA REVOLUCION

La «conciencia» revolucionaria

La conciencia revolucionaria forma parte de la mitología de la revolución por el mismo título que la clase revolucionaria. ¿Qué hay en realidad entre los revolucionarios que los convierte en revolucionarios?

Es difícil descubrir una clase social investida de una «conciencia» revolucionaria. Pero se da siempre una cierta corriente más o menos organizada. Hasta la mitad del último siglo las revoluciones estallaron sin haber sido preparadas por movimientos organizados. Al final del último siglo se organizaron movimientos nacionales e internacionales, con miras a organizar la revolución. Pero podemos preguntarnos en qué medida estos movimientos produjeron verdaderamente la revolución.

En el caso de Rusia, no fue el partido comunista el que desató la Revolución. Estalló por sí sola. En China el caso es diferente: se trata ya de una revolución más voluntarista. Parece que las revoluciones del siglo xx son más y más el efecto de planes concertados por movimientos organizados y cada vez menos el efecto de explosiones espontáneas. Cuanto al futuro es peligroso prejuzgar.

(120) Cf. C. Brinton, o. c., p. 70-86.

De todas las maneras, no existe revolución posible sin una cierta mentalidad amparada por un cierto número de personas, deseosas de ser activas en la sociedad: la conciencia puritana, la conciencia republicana, la conciencia socialista. Esta conciencia contiene los siguientes elementos:

1) la aspiración a un cambio total del hombre, con el sentimiento de que no existe ningún medio para sanar al antiguo régimen y que se debe hacerlo nuevo (121);

2) la convicción de estar llamados a realizar una renovación total de la humanidad y a comenzar una era nueva (122).

Se hace notar que la sociedad industrial contemporánea no es ya revolucionaria, puesto que suprime la historia y la reemplaza por los mecanismos, es decir, por la prospectiva (123).

En las clases dominantes la idea de progreso es la que predomina. Pero la idea de progreso y la idea de revolución son incompatibles. El progreso es optimista y evolucionista. La revolución supone una conciencia trágica.

El «hombre» revolucionario

La propaganda contra-revolucionaria presenta a los revolucionarios como seres fanáticos y sanguinarios, sin fe, ni ley, como monstruos, como animales. Las encuestas hechas por los sociólogos indican que los revolucionarios son simplemente hombres como los demás. Los hay de todos los temperamentos, de todos los tipos. No existe una psicología típica del revolucionario. Es, por tanto,

(121) Cf. A. Decouflé, o. c., p. 34-40. El autor cita en la página 35 expresiones características de Rousseau, de Marx, de Saint-Just.

(122) Cf. A. Decouflé, o. c., p. 40-63. La concepción del tiempo es el fundamento de la mentalidad revolucionaria. Los pueblos primitivos para los cuales el tiempo es un ciclo perpetuo que siempre repite el mismo tema de los orígenes, no pueden concebir la revolución. Se debe concebir el tiempo como un crecimiento, una lenta gestación de un mundo nuevo. Para los revolucionarios, la historia no fue sino una preparación concéntrica del momento decisivo, y la historia comienza verdaderamente al término de esta prehistoria que fue realmente la historia.

(123) Cf. A. Decouflé, o. c., p. 53 s. Véanse también los análisis de Marcuse.

trabajo perdido tratar de explicar la revolución por la psicología (124). Es el proyecto revolucionario y no la psicología la que hace al revolucionario.

Debemos mencionar también el papel de la ideología. Su papel es capital, nadie lo duda. Pero es difícil saber exactamente en qué es eficaz (125). La ideología sirve ciertamente para mantener la cohesión interna del movimiento. Sirve también para justificar los sacrificios que se pide a los militantes y para alimentar las esperanzas sin las cuales no hay entusiasmo posible.

En lo que concierne al contenido de la ideología no parece que la relación entre lo que dice la ideología y lo que sucede en realidad tenga una importancia decisiva. Habitualmente lo que sucede en realidad no corresponde sino muy aproximadamente a lo que está previsto por la ideología. Lo que es eficaz, lo que son los grandes temas —libertad, igualdad, fraternidad, o equivalentes— mucho más que las racionalizaciones.

LAS FASES DE LA REVOLUCION

Se ha podido establecer un cierto esquema global de la marcha de las revoluciones. Se trata de un cierto cuadro cuyo interés es indiscutible, pero que no esclarece menos ciertos aspectos de la revolución. Sin duda, ofrecer un esquema de esta especie es sugerir que el curso de una revolución está en cierto modo escrito de antemano. En realidad, las diferentes fases mencionadas por ciertos sociólogos están esbozadas en la Revolución francesa, paradigma de todas las revoluciones. Hay revoluciones que no corres-

(124) Cf. Cr. Brinton, *Anatomía de la revolución*, p. 120-153; C. Leiden y K. Schmitt, *The Politics of Violence*, p. 75-95.

(125) Sobre las ideologías y las bibliografías de H. Maus, en K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 3.ª ed., Francfort, 1952; K. Lenk, *Ideologie*, 2.ª ed., Neuwied, 1964, p. 381-400; N. Birnbaum «The sociological Study of Ideology», (1940-1960): *A Trend Report and Bibliography, Current Sociology*, IX, 2, 1960, Oxford, 1962. Podríamos, por lo demás, contentarnos con la bibliografía de K. Lehmann en *Handbuch der Pastoral theologie*, Herder, Fribourg, II/2, p. 109-113, como también con la introducción del mismo autor, *ibid.*, p. 113-148.

ponden a la misma. Pero parece ser que las revoluciones nacionales son las que más escapan a los esquemas. Las grandes revoluciones sociales responden al mismo: la inglesa, la francesa, la rusa (126).

1) Las revoluciones están precedidas de ciertos crujidos previos, que son ciertos acontecimientos significativos. Buenos observadores perciben que el edificio social se hace más vulnerable y no resistirá ya a los fuertes choques. Es el caso de la revuelta que se incubaba en Inglaterra de 1629 a 1640, durante los años del absolutismo de Carlos I. Desde la reunión del Gran Parlamento en 1640, los signos se multiplican, principalmente la acusación de Strafford el 11 de noviembre. En Francia la bancarrota amenaza constantemente durante las últimas décadas que preceden a la revolución: señal de que pese a la prosperidad de Francia, el Estado está podrido. La convocación de los Estados Generales es otro signo de las convulsiones que se aproximan. En Rusia, la revuelta de 1905 es una suerte de anuncio, después de la siniestra convulsión que supuso la derrota por los japoneses. En todos estos casos, se observa que el gobierno se desarticula. La incapacidad y los escándalos de la corte de Carlos I, la de Luis XVI y la del Zar Nicolás II, constituyen paralelas impresionantes (127).

2) La revolución se inaugura oficialmente por ciertos acontecimientos espectaculares. Estos acontecimientos no fueron apenas notados cuando sucedían. Pero en el curso de la revolución se cargan de valor simbólico. La revolución necesita un comienzo absoluto y oficial para inaugurar la nueva era. Será la apertura del Gran Parlamento o la ejecución de Strafford (12 mayo 1641) en Inglaterra, la toma de la Bastilla o, mejor, la noche del Cuatro de Agosto en Francia, las jornadas de marzo de 1917 con la deposición de los Romanov a continuación de las escaramuzas de San Petersburgo, o bien las diez jornadas de octubre. Toda revolución tiene sus días, que se transforman en días de fiesta nacional y sirven para dar nombre a las avenidas principales de todas las ciudades de una misma nación (128).

(126) Este trabajo se hizo principalmente por Crane Brinton, Carl Leiden y Karl Schmitt.

(127) Cf. Crane Brinton, *Anatomía de la Revolución*, p. 89-92; C. Leiden, *The Politics of Violence*, p. 55-74.

(128) Cf. Cr. Brinton, o. c., p. 92-101.

3) Entonces se inaugura «la fiesta» revolucionaria, el momento en que el cotidiano rutinario es reemplazado por otro cotidiano. Se rompen las barreras de la represión tradicional. El pueblo invade las calles y las plazas públicas. El pueblo ocupa la nación. La ocupación física de los lugares reservados a los privilegiados de otrora es el símbolo de la revolución.

La atmósfera de la revolución es al propio tiempo de fiesta, de parada, de kermesse, de bonomía y de vigilancia contra los «enemigos» de la revolución: es el tiempo de los comités de defensa o de la vigilancia de la revolución.

Contrariamente a lo que se piensa en los medios burgueses, la violencia popular es muy limitada durante el período revolucionario. Se dan sólo de tiempo en tiempo brotes de violencia cuando se cree haber descubierto un «complot» contra la revolución (129).

4) Viene en seguida la fase del «Terror». Los primeros gobiernos revolucionarios formados por moderados deben ceder el puesto a los revolucionarios más radicales que tutelan la «pureza» de la revolución. Los «puros» toman el poder gracias a un golpe de Estado, suprimen las instituciones representativas y asumen un poder absoluto en nombre de la «salud pública». Son una minoría de fanáticos disciplinados, los puritanos, los jacobinos, los bolcheviques (130).

Se ha demostrado que los verdaderos revolucionarios jamás son sino una minoría. El ejército de Cromwell ascendía a 20.000 hombres y nunca rebasó los 40.000 cuando Inglaterra contaba de 3 a 5 millones de habitantes. La Francia de la Revolución nunca contó con más de 500.000 revolucionarios entre 20 millones de habitantes. En Rusia, en los tiempos de la Revolución, el número de miembros del partido jamás alcanzó el 1 % de la población (131).

El Terror instala el reino de la virtud y de la pureza revolucionaria. Los tribunales revolucionarios eliminan a los impuros,

(129) A. Decouflé, o. c., p. 81-91.

(130) Cf. Cr. Brinton, o. c., p. 154-248; A. Decouflé, o. c., p. 99-108. Véase también Michael Walzer «Puritanism as a revolutionary ideology», en B. McLaughlan, *Studies in Social Movements*, The Free Press, New York, 1969, p. 118-154; y sobre todo Fr. Heer, *Sieben Kapital aus der Geschichte des Schreckens*, Zurich, 1956.

(131) Cf. Cr. Brinton, p. 187 s.

a los traidores o a los corrompidos. No se debe ni minimizar ni exagerar las violencias revolucionarias que suceden esencialmente en la fase del Terror. Albert Mathiez ha demostrado que el número de víctimas del Terror fue inferior al número de soldados franceses fusilados en 1917, a continuación de los motines del ejército (132). Por su parte, el Terror blanco se muestra también tan cruel y sangrante como el de 1814 y el de 1871 en Francia o el de Monk en Inglaterra. Incluso en 1945 en Francia el número de ejecuciones sumarias que se llevaron a efecto sin juicio parece haber sobrepasado el número de víctimas de todos los Terrores de las revoluciones europeas (ya que en China el Terror parece haber sobrepasado todos los límites de lo que se conoció en Europa).

5) El Terror llega al paroxismo: la revolución termina por «devorar a sus hijos», acusando y matando a sus propios jefes. Entonces sucede un «Thermidor». Remite la eferescencia de la revolución popular; el pueblo se siente fatigado de la fiesta y abandona los símbolos y las instituciones revolucionarias. El gobierno revolucionario frena las pasiones, suprimiendo las leyes de extremo rigor. La revolución entra en la rutina, a menos que no termine por ser vencida por una Contrarrevolución. Incluso entonces, permanece lo esencial de los cambios (133).

LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

A los ojos de los contra-revolucionarios, la revolución sería pura violencia. Sería anarquía y salvajismo. Pero nada hay de esto, si bien el esquema que acabamos de exponer muestra algunos momentos de violencia, pero este mismo esquema no equivale a una ley inviolable.

(132) Cf. J.-M. Domenach, *La violence* (Semana de Intelectuales Católicos, 1967), p. 31.

(133) Cf. Cr. Brinton, o. c., p. 249-288; A. Decouflé, o. c., p. 108-111.

Para apreciar correctamente la violencia revolucionaria, es preciso tener en cuenta los siguientes puntos:

1) La violencia revolucionaria parece ciega, porque está privada de legitimidad. El Contra-terror parece legal y legítimo. En realidad la violencia revolucionaria no es salvajismo puramente. Tiene sus leyes, aún no ennoblecidas por la edad.

2) La violencia revolucionaria es mucho más fuerte en el lenguaje que en los hechos.

3) La violencia revolucionaria es frecuentemente una réplica a la represión o a la Contra-revolución. Es falso decir que la iniciativa de la violencia pertenece habitualmente a la revolución.

4) Hay una cierta violencia que alcanza un punto de exageración insostenible por su intensidad, pero no necesariamente muy extendido, mientras que la violencia de la represión es habitualmente discreta, extendida y perseverante.

Fue el fascismo y no la revolución el que implantó la violencia por la violencia (134). La violencia no pertenece a lo esencial de la revolución. Es un fenómeno marginal que le acompaña habitualmente, como acompaña la vida política y social de muchas naciones que se presentan con fachada pacífica.

Al terminar la guerra se comenzó a exaltar las guerras revolucionarias. Se sitúan éstas en los preludios de la revolución: se trata de la conquista del poder. En vez de esperar a que se produzca espontáneamente una explosión por la disgregación del poder establecido, muchos revolucionarios creen que es posible y oportuno precipitar la revolución provocando la caída del poder mediante acciones militares. Esto aumenta naturalmente la dosis de violencia de una revolución. Hay diferentes tipos de acciones militares de este género: guerra revolucionaria de masas (Vietnam, Argelia, China), guerra de partisanos (Cuba, Colonias portuguesas), guerrillas (América Latina) (135). Todo esto plantea un problema nuevo diferente de la revolución.

(134) La violencia fue celebrada por estos precursores del fascismo que fueron Clausewitz y el militarismo alemán del siglo XIX, G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, París, 1906.

(135) Cf. Cl. Delmas, *La guerre révolutionnaire*, París, P. U. F., 1965.

CONCLUSION

Acabamos de recorrer todos los aspectos de la revolución: tanto los aspectos de este inmenso drama que llena la historia de Occidente como los de los puntos culminantes alcanzados por las Revoluciones históricas. ¿Debemos concluir de esto que nos encontramos metidos en un proceso revolucionario y que nuestra historia camina hacia una nueva revolución?

Muchos anuncian una nueva revolución inminente, sea que la teman, sea que la deseen. Se basan sobre todo en los hechos de «pobreza» o de «dominación» del mundo de hoy. Un autor revolucionario como Albert-Paul Lentin se cree muy paciente al aplazar la coyuntura revolucionaria para 1980 (136). No es éste el lugar para discutir sobre tales suposiciones.

En realidad, ni la consideración de las condiciones objetivas de hoy, ni la consideración de las condiciones subjetivas o de la conciencia revolucionaria nos permiten creer en una gran revolución social dentro de un plazo previsible. Esto no quiere decir que no sucedan muchas revoluciones nacionales antes del fin de siglo.

Lo que impone el tema de la revolución es mucho más la historia de Occidente. La experiencia inmediata quizá nos impulsara a creer que se ha enfriado la aspiración a la libertad. Pero el pasado nos demuestra que esta aspiración no puede apagarse y que resucitará necesariamente como en otros tiempos. Carecemos de argumentos tangibles capaces de certificarnos que deba nacer una revolución de la situación presente. Pero nos lo impone la correcta visión de la historia, que atestigua la permanencia de la lucha por la libertad.

Terminaremos este capítulo citando la primera tesis defendida por J. Moltmann en Turku: «Vivimos en situación revolucionaria. En el futuro viviremos más y más la experiencia de la historia como una revolución. Sólo responderemos del porvenir del mundo siendo revolucionarios» (137).

3

LAS REDUCCIONES DE LA REVOLUCION

(136) Cf. vol. col. *Christianisme et révolution*, p. 14-42.

(137) Cf. J. Moltmann, «Gott in der Revolution», en *Diskussion*, p. 65.

Para defender nuestra concepción de la revolución, nos resta compararla con las principales teorías que la contradicen. En este nivel es también donde se juega, en gran parte, la suerte de la teología de la revolución. Más bien que refutar las diversas interpretaciones teológicas de la revolución, que no aceptamos, preferimos despojarlas de antemano de sus fundamentos, discutiendo la idea de revolución sobre la que se fundan.

★ ★ ★

I. LA CONTRA-REVOLUCION

La contra-revolución no es solamente una teoría. Es un movimiento histórico de amplitud igual al de la revolución. En cierto modo, forma parte del proceso histórico de la revolución. Le es inseparable.

En efecto, la revolución, que es una especie de final de una historia pasada y la apertura de una historia nueva, despierta y cristaliza todas las energías de la sociedad antigua. El esfuerzo por cambiar radicalmente la sociedad y el hombre suscita un esfuerzo correlativo para defender y fijar la sociedad antigua. La contra-revolución no es simplemente la continuación del pasado. Es una configuración nueva de esfuerzos y de trabajos para destruir los ensayos revolucionarios y hacer a la sociedad rígida y resistente a toda modificación, capaz de facilitar el camino a la revolución (1).

(1) Cf. A. Decouflé, *Sociologie des Révolutions*, p. 112-124. Para la historia de la contra-revolución nos hemos inspirado ante todo en Fr. Heer, *Europa, Mutter des Revolutionen*.

Cuando triunfa la contra-revolución, pone fin a la revolución, no solamente mediante actos simbólicos de «Restauración» (Restauración de la monarquía en Inglaterra en 1660, en Francia en 1814-1815), sino incluso por una destrucción sistemática de las innovaciones. Nunca sucedió, sin embargo, que la contra-revolución hubiera podido borrar por entero los efectos de la revolución.

LA TEORIA CONTRA-REVOLUCIONARIA

En cierto modo, la contra-reforma constituye una especie de contra-revolución. Hablamos no de la Reforma católica, nacida a principios del siglo XVI, y que alimentará lo mejor de las reformas tridentinas, sino más bien del movimiento político-religioso, del que el reinado de Felipe II y la acción de la monarquía española constituyen sugestivos símbolos: se trata de la acción con miras a transformar el catolicismo en una fortaleza contra el protestantismo. Esta imagen de la fortaleza católica, que resiste a todos los asaltos, cuyo signo es la inmutabilidad, será el alma de la Contra-reforma. Se la encuentra en la obra de Bossuet sobre las variaciones del protestantismo. Se la encuentra también en la famosa evocación de la Iglesia católica, insensible a las tempestades de este mundo, hecha por Lacordaire en su primera conferencia de Notre-Dame: *mole sua stat* (he aquí la fórmula más condensada de la Contra-revolución).

La contra-revolución aparece no ya como contra-reforma, sino explícitamente como contra-revolución en el momento de la Revolución francesa, es decir, en el momento en que la revolución misma se hace consciente de su naturaleza y de su sentido. Pero es significativo que los contra-revolucionarios se sitúen ellos mismos en la línea de los defensores de la ortodoxia católica contra el protestantismo: para ellos, la Revolución francesa no es sino un nuevo avatar de la Reforma. Es significativo, por ejemplo, que la obra maestra de la contra-revolución se intitule *Du pape* (J. de Maistre).

Pertenece a la esencia de la contra-revolución no renovar sus argumentos: se repite indefinidamente. Igualmente los grandes doctores de la contra-revolución fueron contemporáneos de la

Revolución francesa. Fueron sobre todo Edmund Burke, cuyas *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, que son de 1790, contienen ya todas las críticas que serán orquestadas más tarde (2). Vino en seguida la obra de J. de Maistre toda entera al servicio de la contra-revolución, comenzando por las *Consideraciones sobre Francia* (1796) (3), la del Vizconde de Bonald o de Donoso Cortés (4), totalmente consagradas por igual a la contra-revolución.

Las revoluciones sociales del siglo XX, reanimaron las actitudes y las teorías de los contra-revolucionarios, proporcionándoles un nuevo objeto. Es verdad que no hubo grandes obras literarias inspiradas por la contra-revolución social. La burguesía no supo encontrar los mismos talentos que la monarquía para defenderse. Pero encontró propagandistas infinitamente más numerosos y eficaces. Existe una inmensa literatura que denuncia las revoluciones sociales, aplicándoles los temas que sirvieron para luchar contra la Revolución francesa.

Es fácil confeccionar un catálogo de los temas contra-revolucionarios. Para apreciarlos basta que los reagrupemos. Apenas tienen necesidad de otra refutación.

(I) Para los contra-revolucionarios, la revolución es pura y simplemente el efecto del pecado original. El hombre es pecador. El orden social es un dique que contiene el pecado. Pero el orden es más precario de lo que se cree. El pecado está siempre presente, pronto a desbordar los diques, a romper las barreras. La revolución es esto: el retorno al caos, el caos que sumerge el orden social, el desbordamiento del pecado original. Por consiguiente, las imágenes que representan lo mejor de la revolución son las del desorden total: inundación, irrupciones volcánicas, explosiones, desencadenamiento de avalanchas. La revolución es un fenómeno apocalíptico, el fin del mundo. R. Aron es fiel a este tema, cuando concluye de los acontecimientos de 1968: «Una de las lecciones

(2) Sobre E. Burke, cf. J. Touchard, o. c., p. 478-482, 508.

(3) Sobre J. de Maistre, cf. J. Touchard, o. c., p. 542-544, 591 s. Allí se encontrará igualmente una bibliografía sobre de Bonald. Véase también Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, París, Daloz, 2.^a ed., 1961, p. 501-510.

(4) Para ver las afinidades entre la contra-revolución y el fascismo se podrá leer útilmente una síntesis del fascismo reciente, Jacques Pioncard d'Assac, *Doctrines du nationalisme*, París, La librairie française.

que saco de los acontecimientos es que las sociedades modernas son más frágiles de lo que nosotros pensamos» (5). Joseph de Maistre llega hasta el fin de la idea, haciendo de la Revolución francesa la obra de Satanás en persona, ni más ni menos.

Un tema parecido es del salvajismo. Los revolucionarios no serían ya hombres, sino bestias salvajes. De aquí el bestialismo de la revolución: son lobos (que se devoran entre sí), osos, hienas, perros (que se debe abatir, porque están «rabiosos»), se habla de la hidra revolucionaria. Si son hombres, se trata de hombres en estado salvaje, caníbales (6). Decoufflé cita una carta de George Sand: «Se dice que en París se comen entre sí» (se trata de la Commune); o también Téophile Gautier: «De las jaulas abiertas se abalanzan las hienas de 1793 y los gorilas de la Commune». En el mismo orden de ideas, sociólogos contra-revolucionarios, como G. Tarde o G. Le Bon, interpretan los estados de locura como fenómenos «gregarios». Siempre el tema del hombre retornado al estado animal.

Otro tema parecido es del crimen o de la patología. Los revolucionarios son criminales. La revolución es un fenómeno patológico. R. Aron habla del «virus revolucionario» (7). Sorokin se representa la revolución como una orgía, un gran desorden sexual, la gran fiesta de las pasiones desatadas.

Como se ve, el vocabulario de la contra-revolución es el del insulto, y su lógica la de la agresividad. No se discute la revolución, no se le razona, se le insulta, se le pisotea, se le vomita. Para la contra-revolución, la revolución es lo antihumano en estado puro, la floración de cuanto en el hombre hay de malvado.

[2] Lejos de ser el movimiento de la historia, la revolución sería el resultado de un complot urdido en las tinieblas. No es posible que la revolución se haya preparado a la luz del día. Se prepara de noche, cuando los malhechores se reúnen para tramar sus entuertos. Los contra-revolucionarios están convencidos de que existe un gran complot revolucionario que extiende su trama sobre toda la tierra (8). El siglo xx está lleno del temor de la gran conjura satánica.

(5) R. Aron, *La révolution introuvable*, p. 44.

(6) Cf. A. Decoufflé, *Sociologie des révolutions*, p. 116-118.

(7) R. Aron, *ibid.*, p. 144.

(8) Cf. Fr. Heer, *o. c.*, p. 78 ss.

El gran complot está dirigido por un partido clandestino, que se trata de descubrir, de desenmascarar y de denunciar a la luz del día. Una de las tareas principales de los teóricos contra-revolucionarios será la de denunciar el complot de sus autores, ora, por ejemplo, la francmasonería, o también el consumismo internacional. Son poderes dotados de una presencia universal. Todos los revolucionarios están «pagados» por el gran partido internacional del desorden. En esta lógica, se comprende muy bien por qué en América Latina, se obstina en publicar que los obispos como dom Helder Cámara o dom Antonio Fragoso están «pagados» por Moscú (o bien por Pekín o quizá por Cuba). Nadie es revolucionario espontáneamente, sino porque se ha hecho instrumento de las sectas internacionales que han jurado la ruina de la humanidad.

Para la contra-revolución se da una clara continuidad temporal entre los hechos de desorden de la humanidad: hay una continuidad entre las sectas medievales, la Reforma protestante, la Revolución francesa y las revoluciones sociales: es la misma hidra cuyos tentáculos se obstinan en reproducirse en la medida en que se les cercena. La contra-revolución impone, pues, un deber de vigilancia permanente. Desgraciados los que se dejen adormecer o crean haber terminado después de su última victoria.

El «partido de la revolución» tendría una cabeza intelectual: se debe buscar el «cerebro». En el caso de la Revolución francesa, el «cerebro» son los filósofos del siglo xviii. Se introduce en el mismo saco a Voltaire, Rousseau y los Enciclopedistas, considerados colectivamente como responsables de la Revolución francesa. En realidad, esta tesis de la responsabilidad de los «filósofos», tomada globalmente, es muy discutible. No resiste a un estudio histórico serio. Se trata de una posición ideológica, definida a priori, que procede de la angustia por descubrir el «cerebro» de la revolución. Sería necesario ante todo que la revolución tuviera un «cerebro». Es interesante notar cómo la contra-revolución toca aquí los voluntarismos revolucionarios radicales.

[3] En fin, la revolución es en sí misma, esencialmente, un acto de rebelión. Es la rebelión encarnada. Es rebelión contra todo y en todos los aspectos. Es rebelión contra los príncipes legítimos, rebelión contra el orden, contra la naturaleza, contra la sociedad, rebelión contra el hombre y, finalmente, rebelión contra Dios. Es

verdaderamente el acto luciferino: *non serviam*. No sólo es desobediencia; es rehusarse a obedecer al príncipe, al orden, a Dios. De aquí que Lutero, el padre de los rebeldes, sea el antepasado mayor de los revolucionarios. Rehusarse a obedecer al Papa entraña todas las desobediencias posibles. El Papa es la clave de bóveda del orden social, y la obediencia el lazo de la sociedad. Una vez suprimida la obediencia al Papa, el lazo social se desata, y el edificio social está condenado a la destrucción (9).

En la lógica contra-revolucionaria, la revolución no puede ser sino violencia pura. A la inversa, cuando encontramos una denuncia de la revolución como violencia pura, podemos sospechar la presencia de la ideología contra-revolucionaria.

4) Positivamente la contra-revolución asume la tarea de restablecer y defender el orden de las cosas. El hombre es un árbol que hunde sus raíces en el suelo y vive de su contacto con la naturaleza. No se le puede «desarraigar». La sociedad es un ser «orgánico» en que los puestos, los oficios y los comportamientos son definidos por la naturaleza. Querer reformar la sociedad es destruirla. Lo que mantiene la vida son las costumbres, los hábitos, las tradiciones, las felices sujeciones a los jefes naturales y tradicionales. Felices sujeciones, porque constituyen las barreras contra el desorden.

Contra la razón, que es factor de disolución, preciso es restablecer la fuerza de la experiencia. Contra el individuo preciso es mantener las sujeciones de la familia y de la sociedad. Contra el progreso preciso es defender el orden. Las palabras de orden, son honor, fidelidad, tierra, patria, antepasados, pasado, asociaciones naturales.

5) La concepción de la historia de la contra-revolución es providencialista. Los acontecimientos no tienen sentido en sí mismos. Son enviados por Dios, que se sirve de ellos para dar «lecciones» a los hombres. La Providencia recuerda así a los hombres su deber, les enseña que no impunemente se quebrantan las leyes del orden.

(9) Aquí es donde la contra-revolución toca la teología del pecado original que será la clave de arco de la teología contra-revolucionaria del siglo XIX.

La religión es el fundamento del orden social. La autoridad de la Iglesia es la imagen y el fundamento de la autoridad de los príncipes, necesaria para el orden del mundo. Poner en discusión la autoridad en la Iglesia es quebrantar todo el edificio social. Tal es la tesis de Joseph de Maistre, que fue también la de la *Acción Francesa*.

6) Aplicada a la situación presente, la contra-revolución denuncia la decadencia de Occidente, la desintegración del orden social, por los fermentos revolucionarios. Propone rehacer el «gran partido del Orden» para salvar a Occidente y a la «civilización cristiana» de la invasión de los bárbaros. Una revolución significaría el final de la civilización. Importa, pues, cubrir las brechas, establecer un frente de resistencia para defender la fortaleza, amenazada más que nunca.

LA REPRESION CONTRA-REVOLUCIONARIA

Cuando de ella es portadora, la contra-revolución organiza una represión implacable. El terror contra-revolucionario es un terror impuesto en frío, sistemáticamente. Más que la revolución, merecería ella ser denunciada como una violencia ciega e inhumana. Violencia ciega, que hace diezmar las milicias nacionales de la Commune en 1871. Los poderes del orden matan como se matan las bestias salvajes, para aliviarse de la angustia.

Tales fueron los Terrores blancos de 1795-1797, 1814-1815 en Francia, las semanas sangrientas de París en junio de 1848 y mayo de 1871, la represión en Berlín en 1919, en Cantón en 1927. «El orden reina en Berlín». Fue ya éste el caso de la represión del movimiento hussita en Bohemia o de la exterminación de los anabaptistas de Münster. La contra-revolución no es una explosión de violencia, sino una violencia inmisericorde a grande escala, una operación quirúrgica practicada en el cuerpo social, como si se tratara de exterminar un cáncer.

La contra-revolución, lo mismo que la revolución, puede prolongarse durante generaciones. Después de la Revolución, la gran Contra-revolución que toma el poder en 1814, llena la historia del

siglo XIX. Tiene todavía sobrevivientes, poco numerosos, pero encarnizados y ardientes, tal como el movimiento Tradición-Familia-Propiedad, que tiene su centro en el Brasil, y extiende sus ramificaciones por América del Sur: movimiento verdaderamente medieval y folklórico, pero que hace ruido, porque las clases conservadoras se sirven de él como justificación moral de sus privilegios arcaicos y de las injusticias más inveteradas.

En Europa, a partir de la Revolución francesa hasta 1940, los azules y los blancos se han hecho una guerra sin piedad. El conflicto de la derecha y de la izquierda ha sido ante todo y aún ahora conflicto entre la revolución y la contra-revolución.

LA IGLESIA Y LA CONTRA-REVOLUCION

Los teóricos de la contra-revolución atribuyen a la Iglesia un papel importante en la lucha contra la revolución. Desde antes de la Santa Alianza, la política contra-revolucionaria europea veló constantemente para que la Iglesia cumpliera el papel que se esperaba de ella: el de fomentar la animación espiritual de la contra-revolución. A todo lo largo del siglo XIX no fueron solamente los príncipes y los jefes de Estado los que contaron con el Papa para fortalecer la contra-revolución. Los burgueses y las masas angustiadas se volvieron también hacia Roma, esperando del Papa que aceptara el papel que le era atribuido por Joseph de Maistre. Esperaban del Papa que les librara de la angustia de la revolución. ¿Quién mejor que el Papa podría garantizar la permanencia de un orden político, económico, social, cultural?

Efectivamente, a todo lo largo del siglo XIX, asistimos a la alianza fiel entre la contra-revolución y la Iglesia. Hasta la muerte del emperador Francisco José, Roma permanece fiel a los ideales de la Santa Alianza. Puede decirse incluso que no se separa de ellos definitivamente sino con Juan XXIII. ¿Son los príncipes los que consiguieron poner al Papa y a la Iglesia al servicio de la contra-revolución y, después de los príncipes, las burguesías? ¿Son los Papas los que se sirvieron de los príncipes para mantener a la Iglesia? Como quiera que sea, la alianza anti-revolucionaria entre la Iglesia y la contra-revolución es indudable.

Huelga decir que para una teología de la revolución, este hecho está lleno de sentido y merece reflexión. ¿Cómo construir una teología de la revolución si la Iglesia creyó deber aliarse a la contra-revolución durante casi toda la época contemporánea? Y si nos remontamos más arriba, ¿no constataremos que ya en los tiempos de las sectas medievales tuvo esencialmente la Iglesia un comportamiento anti-revolucionario? ¿Qué valor se debe conceder a esta historia? ¿Se debe deducir que el cristianismo es fundamentalmente anti-revolucionario? Si no lo es, ¿cómo pasar de una posición histórica anti-revolucionaria a una posición revolucionaria, de otra manera que por puro oportunismo?

La Iglesia condena la revolución

Si consideramos la historia de la Iglesia católica de 1789 a 1958, encontraremos en ella por parte de los Papas, de los obispos, del clero, o de los publicistas católicos tantas condenaciones de la revolución, ante todo de la Revolución francesa y liberal, y también de la Revolución socialista, que se puede hablar de un concierto casi unánime. Las voces aisladas que se levantan para hablar en sentido contrario, las de Lamennais, de Buchez, de Ozanam, de Sillon, de Mounier, son habitualmente apagadas o condenadas.

Pero todavía se puede constatar fácilmente que los argumentos que sirven para condenar la revolución reflejan la ideología contra-revolucionaria. Sucede todo como si la teología hubiera absorbido la teoría contra-revolucionaria. Puede darnos esto la impresión de que la ortodoxia es la Contra-revolución. Pero veremos que nada hay de esto. Sin embargo, cinco o seis generaciones de católicos pudieron creer, con toda buena fe, que era efectivamente así. Nosotros mismos, que fuimos educados en un colegio católico, recordamos muy bien, y no hace de ello mucho tiempo, haber aprendido como si fuera la doctrina católica lo que no pasa de ser una simple ideología contra-revolucionaria.

A partir del 29 de marzo de 1790, el Papa condena la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (10). Ante la Cons-

(10) Cf. K. Erdmann, *Volkssouveränität und Kirche*, Colonia, 1949; H. Mator, *Revolution und Kirche*, Friburgo, 1959.

titución civil del clero, que debía consumir la pérdida de los privilegios del clero, dudan los sacerdotes. El Papa hace inclinar la balanza. Condena la constitución civil inaugurando así la actitud de oposición sistemática de los católicos respecto de la revolución. Es de notar que la Iglesia condena la Constitución civil del clero para salvar su libertad, pero sacrifica esta misma libertad a Napoleón. El Concordato concede a Napoleón lo que la revolución había pedido, comprendido el juramento (art. 6 y 7) (11). Pero entre tanto los católicos se ven embarcados de manera irreversible en el campo contra-revolucionario. El efecto de las condenaciones de la Revolución francesa será, no de salvar la libertad de la Iglesia, ya que ella se ofrecerá lo mismo a Napoleón, sino de obligar a la masa de los católicos a tomar partido por la contra-revolución y a abrir un abismo entre la revolución y la Iglesia.

Lo que sucedió de 1789 a 1793, marcará toda la marcha de la historia. Lo veremos así en todos los países europeos. Se constata esto igualmente en América Latina. Cuando estallaron los movimientos de independencia en el imperio español de América, Pío VII y León XII tomaron partido por el rey de España (12). Pío VII condena la independencia con la encíclica *Etsi longissimo* (30-I-1816). León XII renueva la condenación por la encíclica *Etsi iam diu* (24-IX-1824), cuya existencia ha sido probada (13). León XII permanece fiel a su posición hasta la muerte, y se debe esperar la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* (5-VIII-1831) de Gregorio XVI para que la Santa Sede se resigne a reconocer la independencia de las nuevas naciones (14).

Pero de ningún modo se plegó Gregorio XVI a las revoluciones. Muy al contrario, fue él quien reforzó la alianza entre los católicos y la contra-revolución. Lo hizo ante todo condenando

(11) Se encontrará una exposición de la historia de las relaciones entre la Revolución y la Revolución francesa en J. Leflon, *La crise révolutionnaire*, París, Bloud et Gay, 1949, p. 18-86.

(12) Cf. Miguel Luis Amunátegui y Diego Barros Arana, *La Iglesia frente a la emancipación americana*, Santiago de Chile, Austral, 1960; Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia latino-americana*, Barcelona, Estela, 1967, p. 104-115; P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispano-américa*, Caracas, 1959.

(13) Cf. E. Dussel, o. c., p. 120.

(14) Es verdad que León XII había nombrado obispos para la Gran Colombia en 1827, pero sin mudar sus posiciones.

la Revolución polaca y tomando partido por el Zar de Rusia, campeón de la Santa Alianza (15). Lo hizo sobre todo por la solución que impuso al affaire del *L'Avenir*.

L'Avenir, que empieza su carrera el 16 de octubre de 1830, fue, dice Fr. Heer, el más importante de todos los diarios católicos que hayan visto la luz hasta el presente (16). Aspiraba a reconciliar «Dios y libertad». Pretendía, pues, recuperar la Revolución francesa. Invocando al pueblo, despertando la cuestión de los pobres, se situaba ya en la línea de la Revolución social. Pero la jerarquía católica estaba comprometida en otra línea muy diferente. No tardó en producirse lo inevitable: fue la *Mirari vos* (15-VIII-1832) (17). Nunca antes un Papa había publicado un documento tan contra-revolucionario.

Desde entonces no sería ya *L'Avenir* el diario de los católicos franceses, sino *L'Univers* de Louis Veuillot, el periódico del que Montalembert diría un día que era el escándalo del catolicismo (18). Desde allí Louis Veuillot predicó todos los días el odio de la libertad y del pueblo. Fue el intérprete de la gran angustia de los católicos del siglo XIX. Contra la revolución amenazante, una sola solución: la llamada a los dictadores, la llamada al despotismo. Como lo dice Donoso Cortés, los dos solos defensores de la civilización son el Ejército y la Iglesia (19). Su alianza consolidará el poder de los déspotas.

Hubo todavía un momento de esperanza de reconciliación en los años 1847-1848, en que se le denunciaba al nuevo Papa Pío IX como si fuera una especie de Robespierre con tiara. Fue entonces cuando Fr. Ozanam fundó la *Ere nouvelle*. El, Maret, Bucher, Larcordaire, intentaron mantener unidas la causa de la Iglesia y la de los obreros. En vano. Montalembert capitanea el partido de los propietarios que se vuelve, angustiado, hacia la Iglesia. Montalembert declara: «Se debe emprender una guerra seria contra el socialismo» (20). Clama en plena Cámara dirigiéndose a la clase

(15) Véase la encíclica *Cum Primum* del 9 de julio de 1832 a los obispos de Polonia, en la colección *La Paix intérieure des nations*, Desclée, p. 24-26.

(16) Cf. Fr. Heer, *Europa, Mutter des Revolutionen*, p. 615.

(17) Cf. Fr. Heer, o. c., p. 617-620.

(18) Cf. Fr. Heer, o. c., p. 620.

(19) Cf. Fr. Heer, o. c., p. 628.

(20) Cf. Fr. Heer, o. c., p. 627.

obrero: «Resígnate a la pobreza y serás recompensada y resarcida eternamente» (21). Es condenada la *Ere nouvelle*. La Iglesia de Francia ha escogido a favor de los propietarios contra los obreros: ha hecho su elección por tercera vez (22). Pero es la Iglesia europea entera la que se fija en la repulsa: el *Syllabus* y *Quanta cura* no permiten más compromisos.

Hasta el fin de su pontificado, no cesó de predicar Pío IX la fidelidad a los príncipes. León XIII repite todavía el mismo mensaje en 1878, en su encíclica *Quod apostolici* (28-XII-1878). En 1884 su encíclica *Humanum genus* sobre la francmasonería expone largamente el tema del complot masón y constituye una condena de la Revolución francesa. Si predica la unión es porque la República es un hecho consumado e irreversible en Francia y negarla no puede llevar sino a verdaderas catástrofes. Pero la excepción reconocida para Francia no llegará a ser regla general sino muy recientemente.

La Iglesia se mantuvo al lado de la represión en 1848. Mantúvose también en 1871. León XIII terminó por ver el peligro de esta actitud. «Se debe llenar el abismo entre el sacerdote y el pueblo», escribía al obispo de Coutances en 1893. Pero esto no impide que prosiga el movimiento. Es condenado el *Sillon* y desaparece en 1910. En Italia Don Sturzo es sacrificado al fascismo en 1923; en Alemania el Centro es sacrificado a Hitler en 1933. Una gran parte del catolicismo francés se reconoce en Pétain y su odio contra la República.

En el siglo xx la tendencia fundamental continúa contra-revolucionaria. La Iglesia acepta gustosa la alianza de los fascismos contra la revolución. La política de los Concordatos sume a los católicos atados de pies y manos bajo los dictadores. Los católicos ponen su confianza en los déspotas fascistas: Mussolini, Hitler, Pétain. Pío XI y Pío XII tratan de reconstruir el gran partido del orden (23). Los dictadores reemplazan a los príncipes cristianos del siglo anterior.

(21) Cf. Fr. Heer, o. c., p. 623.

(22) Cf. sobre toda esta historia, en Fr. Heer, o. c., p. 568-729; H. Guillemain, *La Bataille de Dieu*, Génova, 1944, y las obras de H. Maier y de K. D. Edrmann, citadas anteriormente.

(23) Cf. Fr. Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler*, p. 487 ss.

Entiéndase bien que no se puede reducir toda la historia de la Iglesia de 1789 a 1958 a los grandes trazos que acabamos de evocar. Se dan también diversas tendencias de catolicismo liberal o socialista, formas atenuadas que pudieron abrirse camino en ciertos países. Pero las grandes tendencias son propiamente las que acabamos de indicar. Predomina la oposición a las revoluciones y a la perspectiva revolucionaria, tomada globalmente.

Es significativo que Pío XI y Pío XII hayan apoyado calurosamente la insurrección cuando era contra-revolucionaria, mientras que la condenaban, lo mismo que sus antecesores, cuando era revolucionaria. En Méjico Pío XI recuerda a los católicos el derecho a la insurrección. Pero se trata de una eventual insurrección contra la revolución. Ningún Papa ha publicado hasta el presente una encíclica semejante a la *Firmissimam* (28-III-1937) en el caso de una revolución.

Por el contrario, en su célebre discurso a los obreros italianos (13-VI-1943), Pío XII descartaba como inadmisibles toda revolución. Oponía a ella la verdadera solución cristiana que es la «evolución» (24). Sus palabras fueron entendidas tal como suenan por la encíclica *Pacem in Terris* (n.º 72). *Populorum Progressio* completa esta doctrina recordando la doctrina escolástica sobre el derecho a la insurrección en un inciso que se ha hecho famoso. Pero Pablo VI dio la impresión de querer dar marcha atrás, descartando de nuevo toda idea de revolución, en tres discursos de Bogotá (25).

Los argumentos contra la revolución

Los argumentos que sirven para justificar esta larga asociación entre la Iglesia y la contra-revolución pueden ser reducidos a tres: la ideología contra-revolucionaria, aceptada pura y simplemente o adaptada, la obediencia a los «príncipes» y la acusación de herejía dirigida contra la revolución. Veamos algunos ejemplos de esta argumentación.

(24) Véase en la colección de documentos, *La paix intérieure des nations*, p. 440 ss.

(25) Véase el discurso a los campesinos (*Documentation catholique*, 1968, c. 1.547), la homilía de la misa del 23 agosto (*ibid.*, c. 1.551) y el discurso a la Conferencia episcopal (*ibid.*, c. 1.568).

(1) Ha la aspiración a la libertad en la carta de Pío VI al cardenal de la Rochefoucauld y a los obispos de la Asamblea Nacional (10-III-1791): «derecho monstruoso... ¿qué podría haber de más insensato que establecer entre los hombres esta libertad desenfrenada y esta igualdad que parece sofocar la razón?... ¿Dónde está, pues, esa libertad de pensar y de obrar que la Asamblea Nacional concede al hombre social como un derecho imprescriptible de la naturaleza? ¿No es contrario a los derechos del creador este derecho quimérico?...» (26). Para Gregorio XVI el cristianismo condena «el orgullo desmesurado, detestable, de esos hombres desleales que, ardiendo en una pasión sin regla y sin freno por una libertad que osa todo, se ocupan enteramente en derribar y destruir todos los derechos de la autoridad soberana, aportando a los pueblos la servidumbre bajo las apariencias de la libertad» (27). Al Zar Nicolás I escribe el mismo Papa en 1839: «Pluguiera al cielo que fueran menos numerosos hoy los que están animados de un odio oculto contra los derechos de la religión y del poder. Preparan complots cubriendo de sospecha y de desprecio la autoridad de la Santa Iglesia católica y en primer lugar la sede suprema de San Pedro. Igualmente no dudan en atraer a los hombres habituados a violar las órdenes de la Iglesia, a semejantes rebeliones con relación a los príncipes» (28).

Para Gregorio XVI la libertad de conciencia es un «delirio» y la libertad de prensa es «la libertad más funesta», libertad execrable, hacia la cual jamás se sentirá bastante horror... (29). Pío IX hace suyas en *Quanta cura* estas enseñanzas de su predecesor, insistiendo en las mismas (30). Para León XIII, «nuestra época, plena de turbaciones y de destrucciones, se precipita derecha y rápidamente a su pérdida», mientras que los tiempos en que la Iglesia dominaba toda la vida «fueron tanto más florecientes en excelentes instituciones, en tranquilidad de vida, en riqueza y en prosperidad cuanto que los pueblos se mostraron más sumisos al gobierno de la Iglesia y observantes de sus leyes» (31). El mismo Papa

denuncia «la secta de esos hombres que se llaman diversamente y con nombres casi bárbaros, socialistas, comunistas y nihilistas y que, esparcidos por toda la tierra y ligados estrechamente entre sí por un pacto inicuo, no buscan ya apenas su fuerza en las tinieblas de reuniones ocultas sino que se pronuncian a la luz del día públicamente, y con toda confianza se esfuerzan por llevar a término el propósito, elaborado desde largo tiempo, de arruinar los fundamentos de la sociedad civil... No dejan entero o intacto nada de lo que sabiamente fue decretado por las leyes divinas y humanas para la seguridad y el honor de la vida... Deshonran la unión natural del hombre y de la mujer... la exponen a los caprichos de la intemperancia. En fin, seducidos por la codicia de los bienes presentes, que es la fuente de todos los males y cuyo deseo ha hecho errar a muchos en la fe, atacan el derecho de propiedad, sancionado por el derecho natural y mediante un atentado monstruoso... se esfuerzan en soñar para hacer propiedad común todo cuanto ha sido adquirido por cada uno... Ahora bien, esta audacia de hombres pérfidos, que amenaza cada día con ruinas más graves a la sociedad civil... encuentra su causa y su origen en esas doctrinas emponzoñadas que, extendidas en estos últimos tiempos entre los pueblos, como semillas de vicio, han dado en su tiempo frutos tan perniciosos... Trayendo hipócritamente su nombre de la razón este error que mueve y excita la pasión de engrandecerse, natural al corazón del hombre, y que suelta las riendas a todo género de pasiones..., etc., etc.» (32).

Inútil es multiplicar las citas. Se encontrarían innumerables en los textos de Pío X y de Pío XI (incluso *Divini Redemptoris*). Cuanto a los textos episcopales no hacen sino amplificar los mismos temas. Por doquier se creería escuchar la voz de la contra-revolución. Las revoluciones modernas son miradas a través del prisma de la contra-revolución. Los textos eclesiásticos están embebidos de esta ideología. Incluso Pío XII se hace eco del gran tema de Joseph de Maistre, que ve el origen de todos los males sociales en el abandono del papel que el Papa jugaba en la cristiandad. Todo comenzó con Lutero. De él derivan todas las revoluciones modernas: «Una vez apartados del magisterio infalible de la Iglesia, numerosos hermanos separados han llegado a

(26) Cf. *La paix intérieure des nations*, p. 3-5.

(27) Encíclica *Mirari vos*, *ibid.*, p. 30.

(28) *Ibid.*, p. 31 (carta *Litteras libentissime* del 6-4-1839).

(29) Encíclica *Mirari vos*, *ibid.*, p. 28.

(30) Encíclica *Quanta cura*, *ibid.*, p. 39-41.

(31) Encíclica *Inscrutabili*, del 21-4-1878, *ibid.*, p. 49 s.

(32) Encíclica *Quod apostolici*, del 28-12-1878, *ibid.*, p. 52 ss.

derribar el dogma central del cristianismo, la divinidad del Salvador, acelerando así el movimiento de disolución espiritual... incluso en las regiones en que brillaron durante tantos siglos los esplendores de la civilización cristiana, los signos cada vez más claros... de un paganismo corrompido y corruptor» (33).

La concepción contra-revolucionaria se transparenta claramente en la descripción que Pío XII hace de la revolución en su discurso a los obreros: «No es en la revolución, queridos hijas e hijos, donde encontraréis vuestra salvación; y es contrario a la auténtica y sincera profesión cristiana, tender, preocupado por la sola ventaja personal, exclusiva y material (por lo demás bien precaria) a una revolución que procede de la injusticia y de la insubordinación civil, cargándose la sangre de los conciudadanos y la destrucción de los bienes comunes» (34). Si la revolución es esto, se comprende que no sea «en la revolución sino en una evolución armoniosa donde residen la salvación y la justicia».

Pacem in Terris hace suyas por su cuenta las palabras que Pío XII añade a las que acabamos de citar: «No es en la revolución sino en una evolución armoniosa donde residen la salvación y la justicia. La obra de la violencia consistió siempre en abatir, jamás en construir; en exasperar las pasiones, jamás en apaciguarlas. Generadora de odios y de desastres, en vez de reunir fraternalmente, precipita a los hombres y a los partidos en la dura necesidad de reconstruir lentamente, después de dolorosas pruebas, sobre las ruinas amontonadas por la discordia» (n.º 72). Si la revolución es pura violencia es fácil condenarla. Pero haría falta explicar por qué todas estas razones invocadas aquí contra la violencia, cesan de valer cuando se trata de una insurrección contra-revolucionaria, como en Méjico.

Más recientemente todavía, la tendencia a identificar la revolución con la violencia o con el odio nace de la teoría contra-revolucionaria. El hecho de que la repulsa del odio y de la violencia sea invocada para condenar la revolución, mientras que la insurrección contra-revolucionaria es siempre aprobada por el episcopado (en América Latina, por ejemplo), es señal de la penetración de la contra-revolución.

Como los argumentos contra-revolucionarios forman un todo coherente no es necesario discutirlos uno por uno. Basta contestar la teoría entera. Inútil es discutir una por una las acusaciones de los textos que hemos evocado y los miles de páginas que podríamos añadir. Siempre se presenta el mismo argumento. Bástenos decir que la contra-revolución quiere ignorar la historia real. Representa el punto de vista particular de grupos privilegiados. Ve de manera unilateral el «Antiguo Régimen»: daba un buen vivir, sí, pero sólo para los privilegiados. El nuevo régimen es duro, sí, pero para los que fueron privilegiados. Las revoluciones son imperfectas, ciertamente. ¿Pero quién querría volver a los tiempos de la servidumbre, de las cartas de registro, de la Inquisición, del dejar hacer manchesteriano? ¿Se hubiera logrado la evolución sin la revolución? ¿Cuestión inútil cuanto al pasado? Esta evolución se logra por las revoluciones. Cuanto al porvenir, ¿cómo será? Si se hace sin revolución, tanto mejor. Pero si no, ¿no deberemos esperar nuevas revoluciones? Porque la evolución recomendada por Pío XII no se hace, concretamente hoy, es por lo que nos encontramos de hecho insertos en una perspectiva revolucionaria.

El hecho de que el argumento contra-revolucionario sea adoptado por el magisterio, no le confiere mayor autoridad. Vale lo que vale, es decir, a nuestros ojos nada, porque no hace sino expresar la reacción instintiva de los privilegiados, amenazados por la destrucción de sus privilegios.

(2) El segundo argumento, repetido a saciedad durante ciento cincuenta años, es el del deber de sumisión a los príncipes, basado sobre el texto famoso de San Pablo (Rom. 13, 1, 5). Contentémonos con citar una sola argumentación, representativa de todas las demás, la de Gregorio XVI en *Mirari vos*: «Nos hemos enterado de que en los escritos esparcidos entre el público, se enseñan doctrinas que quebrantan la fidelidad, la sumisión a los príncipes y que encienden por doquier las teas de la sedición; será menester, pues, estar en guardia, a fin de que, engañados por estas doctrinas, no se vayan a apartar los pueblos de las sendas del deber. Que todos consideren atentamente que, según la advertencia del Apóstol, "no hay autoridad que no venga de Dios; y las que existen han sido establecidas por Dios; de manera que resistir a la autoridad es resistir al mandato de Dios y los que resisten atraen sobre

(33) Enciclica *Summi Pontificatus*, *ibid.*, p. 402 (20-10-1939).

(34) *Ibid.*, p. 440 s.

ellos mismos la condenación". Los derechos divinos y humanos se elevan, pues, contra los hombres que, por las maniobras más negras de la revuelta y de la sedición, se esfuerzan por destruir la fidelidad debida a los príncipes y por derrocarlos de sus tronos» (35). En esta perspectiva, la revolución no sería sino un acto de revuelta contra la autoridad legítima. Los revolucionarios son censurados por defender la tesis 63 del *Syllabus*: «Está permitido rehusar la obediencia a los príncipes legítimos e incluso rebelarse contra ellos». Si la revolución es esto, es fácil oponerle el texto de San Pablo.

Se llega incluso a apurar hasta el extremo el precepto de San Pablo, según la fórmula dada por León XIII: «Si sucediera, sin embargo, que los príncipes se exceden temerariamente en el ejercicio de su poder, la doctrina católica no permite levantarse contra los mismos, por miedo de que la tranquilidad y el orden se vean turbados y que la sociedad reciba con ello un daño mayor. Y cuando el exceso ha llegado al punto de que no aparece ya ninguna otra esperanza de salvación, la paciencia cristiana enseña a buscar el remedio en el mérito y en las instantes plegarias ante Dios» (36).

Bástenos responder que esta última fórmula choca con la doctrina escolástica del derecho a la insurrección, tal como lo examinaremos en el párrafo siguiente. Cuanto al deber de sumisión a los príncipes, las repetidas afirmaciones hacen siempre abstracción del problema de la legitimidad. Si el poder no es legítimo, ¿no es precisamente el derrocamiento del trono lo que constituye un deber?

No es necesario refutar el argumento sacado de San Pablo. Es suficiente constatar que Juan XXIII y Pablo VI han renunciado al mismo: sus repulsas de la revolución no se fundan ya sobre el deber de obediencia a los gobernantes. Por otra parte, *Gaudium et Spes* da del mismo texto de San Pablo una exégesis que no excluye de ninguna manera los actos revolucionarios: «Es, pues, evidente que la comunidad política y la autoridad pública tienen su fundamento en la naturaleza humana y pertenecen por ello al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación de los regí-

(35) *Ibid.*, p. 28.

(36) *Ibid.*, p. 59 (encíclica *Quod apostolici*).

menes políticos y la designación de los gobernantes se dejen a la libre decisión de los ciudadanos» (37). El texto remite a Rom. 13, 1, 5, lo cual equivale a decir que pretende dar una exégesis de este texto. No se trata de una interpretación dotada de los caracteres de una definición oficial, pero el hecho de que sea dada por un Concilio basta para destruir la exégesis de la *Mirari vos* y de tantos otros documentos del pasado.

(3) Se opone a la revolución un tercer argumento, el de la herejía. Ya Pío VI situaba la Revolución francesa y su Declaración de los derechos del hombre en la línea de los grandes herejarcas: «Para hacer desvanecerse a los ojos de la sana razón este fantasma de una libertad indefinida, nos basta decir que este sistema fue el de los Valdenses y Begardos, condenados por Clemente V con la aprobación del Concilio ecuménico de Viena; que a continuación los Wiclefitas y por fin Lutero se sirvieron del mismo reclamo de una libertad desenfrenada para acreditar sus errores» (38). Es siempre la línea herética la que proclama la libertad. La libertad no sería sino un pretexto falaz para acreditar la herejía. Este tema ha venido a ser un lugar común teológico (39). La libertad de las revoluciones no es sino una falsa libertad, una corrupción del verdadero mensaje de libertad. Bajo este aspecto igualmente las revoluciones son herejías.

El siglo XIX ha puesto más bien en evidencia la relación entre la herejía y la revolución, según el primer aspecto. El siglo XX ha valorado más bien el segundo.

Que el mensaje revolucionario de la Revolución francesa o de la Revolución social sea una herejía del cristianismo, los conservadores dan a este tema mucha importancia. La herejía consistiría en esto: las revoluciones trasponen en el plano temporal los temas de la revelación cristiana, sobre los cuales se postula a priori que

(37) *Gaudium et Spes*, n.º 74, § 3. Véase también el § 4 del mismo número.

(38) Cf. *La Paix intérieure des nations*, p. 5.

(39) Véase, por ejemplo, en la misma colección, la alocución de Pío VI al Consistorio de 17-6-1793 (p. 12), *Mirari vos* (p. 30), *Quod apostolici* (p. 54), *Diuturnum* (p. 81), *Divini Redemptoris* o *Summi Pontificatus*.

no pueden referirse sino a un plano supra-temporal. Denis de Rougemont ha hecho una suerte de síntesis perfecta de esta interpretación de la revolución como herejía.

El cristianismo aporta la noción de conversión. La revolución hace pasar la noción del plano de la interioridad al plano de la sociedad. He aquí lo que se llama herejía: «Revolución y conversión tienen el mismo sentido: es volverse completamente. En los dos casos se produce una crisis brusca y rápida, un proceso de muerte y renacimiento, que reviste la violencia de una *catharsis*: "Han pasado las cosas viejas, dice San Pablo; he aquí que todas las cosas se han hecho nuevas". Y los jefes de nuestras revoluciones prometen "cosas nuevas" por un brusco acontecimiento. En los dos casos, la subversión del orden antiguo se opera por un doble movimiento: la repulsa violenta de las "cosas viejas" y la institución de un orden nuevo. El convertido rechaza la Ley, muerta para él —es el momento anarquizante—, pero inmediatamente la Fe le compromete en la obediencia de la Iglesia —y es el momento de la institución, el momento comunitario—. En la irrupción de la fe en una vida se nos ofrece, pues, el modelo espiritual de toda revolución occidental».

En segundo lugar, «el cristianismo aporta al mundo los valores que animarán más tarde el ideal revolucionario (el cual los mudará en reivindicaciones): la exigencia de una justicia universal y no ya relativa a la casta o a la clase; la exigencia de la libertad para todo hombre, cualquiera que sea su rango; el conflicto de estas dos exigencias... en fin, la idea de la misión recibida o vocación». El autor parece pensar como si cayera de su peso que la aplicación de estos valores al orden de la sociedad temporal es una herejía. Pero es justamente lo que haría falta demostrar. En fin, el cristianismo ha introducido una gran escisión en la historia entre lo de antes de Jesucristo y lo de después de Jesucristo. Ha creado así un precedente que no cesa de «forzar la historia» de Occidente.

El partido revolucionario es una «parodia» de la Iglesia cristiana, una imitación de su fraternidad y de su vida comunitaria (40). Denis de Rougemont dirá lo mismo de la nación, que es el resultado de las revoluciones modernas (41).

(40) Sobre lo que precede, cf. Denis de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme*, p. 101-107.

(41) *Ibid.*, p. 110-117.

De hecho, se dice muy bien lo que es la revolución, cuando se le aplica todos los temas cristianos. Denis de Rougemont toca así la concepción de la revolución esbozada en nuestro capítulo precedente, y es de notar que la descripción comparativa que hace de ella no es sino la visión sintetizada de una concepción común a muchos autores (42).

¿Pero por qué la aplicación de los temas cristianos a la realidad social sería una herejía? ¿Por qué no sería un procedimiento impuesto por el mismo cristianismo y por ello, en el fondo, no solamente ortodoxo sino necesario?

Puede la acusación invocar un argumento: es que los cristianos de antaño no sacaron de estos temas consecuencias revolucionarias. Conversión, misión, vocación, libertad, comunidad, etc., no proporcionaron a los primeros cristianos motivos para embarcarse en movimientos de revolución política y social. Los cristianos antiguos fueron mucho más conformistas que revolucionarios (43).

Este argumento no es concluyente. En efecto, siguiendo al Concilio, hemos de tener en cuenta los signos de los tiempos. Que la Iglesia no haya sacado de su mensaje tal o cual consecuencia durante siglos, no quiere decir que sus consecuencias no sean valederas. Esto quiere decir solamente que el cristianismo no mostraría todas sus implicaciones desde el principio. Nuevas circunstancias pueden conducir a sacar de la fe nuevas implicaciones. Es el sentido de los signos de los tiempos (44). No basta, pues, invocar el silencio del pasado para declarar herética la aplicación de ciertos temas cristianos a la realidad profana. ¿Por qué la conversión no implicaría también un cambio en la sociedad? No basta decir que durante siglos los cristianos no vieron esta implicación. La entrada del cristianismo en la historia hace posible un desarrollo semejante.

(42) En lo que concierne al comunismo, el tema de la herejía cristiana fue tratado por N. Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, escrito en 1935, publicado por Gallimard, París, 1938, y por J. Maritain en *Humanisme intégral*, Aubier, París, 1936, p. 43-79. Desde entonces el tema ha sido tratado sin cesar. Véase, por ejemplo, P. Bigo, *La doctrine sociale de l'Eglise*, París, P. U. F., 2.ª ed., 1966, p. 527-537.

(43) Cf. Denis de Rougemont, o. c., p. 104-107.

(44) Sobre los signos de los tiempos, cf. M. D. Chenu, «Les signes des temps: réflexion théologique», en *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. II, París, Cerf, 1967.

Para que la aplicación de temas cristianos a las realidades temporales fuera herética sería menester que fuera excluida explícitamente por la tradición o por la Biblia, o bien que fuera excluida explícitamente por el mensaje actual de la Iglesia. Ahora bien, no solamente no es éste el caso, sino que se constata que un documento como *Gaudium et Spes* practica esta aplicación de manera sistemática.

El texto conciliar dice por ejemplo: «El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza toda esclavitud como procedente, en última instancia, del pecado, respeta como cosa santa la dignidad de la conciencia y la libertad de sus decisiones, exhorta continuamente a revalorizar todos los talentos humanos en servicio de Dios y de los hombres...» (n.º 41, § 2). Promover la unidad está de acuerdo con la íntima misión de la Iglesia... Así ella muestra al mundo que la verdadera unión social externa fluye de la unión de mentes y corazones, es decir, de aquella fe y caridad con las que se ha forjado su unidad indisoluble en el Espíritu Santo» (n.º 42, § 3).

Los documentos de Medellín insisten más aún cuando dicen principalmente: «Creemos que el amor de Cristo y de nuestros hermanos no es solamente la gran fuerza liberadora de la injusticia y de la opresión, sino también la inspiradora de la justicia social, comprendida como concepción de vida y como impulso de desarrollo integral de nuestros pueblos» (45).

Estos textos y otros análogos no bastan ciertamente para acreditar la idea de la revolución. Pero bastan para mostrar que la Iglesia de hoy conecta perfectamente las realidades terrenas a su mensaje y que saca de las realidades reveladas aplicaciones a las cosas sociales que los cristianos de otros tiempos no sacaban. No es, pues, una operación semejante necesariamente herética. Es todo lo que nosotros quisiéramos demostrar por el momento. Por consiguiente, la aspiración a la libertad en el plano temporal no es necesariamente una herejía.

El hecho de que los jefes de las herejías medievales, Lutero mismo, los calvinistas y otros heresiarcas hubieran invocado la libertad no basta de ningún modo para hacer a ésta sospechosa de herejía. Lo mismo que un movimiento social no es necesaria-

mente herético porque aplique un lenguaje cristiano a realidades cristianas, ni lo es tampoco porque reivindique la libertad. Esta reivindicación de la libertad puede ser justamente uno de esos bienes que el Concilio reconoce entre los cristianos separados (46). Lo que la gracia del Espíritu produce entre ellos puede contribuir a nuestra edificación, dice el Concilio (47). Ni siquiera está excluido que la búsqueda de la libertad pueda proceder de esta categoría.

Lo que puede hacer de una doctrina revolucionaria una herejía no es el hecho de aplicar conceptos cristianos a los movimientos sociales (cosas nuevas, conversión, comunidad, etc.) sino más bien el hecho de excluir otras aplicaciones igualmente requeridas por el cristianismo. No se podría clasificar entre las herejías sino las revoluciones que se oponen a la libre predicación o que niegan ciertos aspectos del cristianismo, al propio tiempo que retienen otros aspectos igualmente válidos.

De este estudio de los argumentos, concluiremos que no existen razones válidas para probar la concepción contra-revolucionaria de la revolución. ¿Por qué entonces fue acogida e incluso enseñada con tanta convicción, al menos aparente, y con tanto celo perseverante?

Apreciación

¿Cómo explicar los documentos eclesiásticos que defienden la Contra-revolución? ¿Qué valor se les debe conceder? Hemos dicho ya algo sobre el particular en la refutación de los argumentos. Queda, sin embargo, por explicar positivamente el hecho histórico.

Creemos que, pese a su abundancia y a su insistencia, los documentos contra-revolucionarios no deben ser interpretados como si contuvieran una verdad estable y permanente, una verdad revelada. Representan una posición transitoria, tomada en un contexto histórico determinado, por razones históricas determinadas. Actualmente estas razones no existen ya y este contexto ha sido superado. Por consiguiente, de la fase contra-revolucionaria de la historia de

(45) Véase el documento *Justice*.

(46) *Unitatis redintegratio*, n.º 3.

(47) *Ibid.*, n.º 4.

la Iglesia no debe quedar más que el recuerdo de un episodio. Sus fundamentos propiamente doctrinales eran particularmente débiles.

¿Cuáles son los factores que explican históricamente la fase contra-revolucionaria de la historia de la Iglesia? Veamos los siguientes:

1) Hicieron falta casi dos milenios para que la Iglesia cortara verdaderamente las amarras que la ligaban todavía al particularismo del Antiguo Testamento y para que concibiera verdaderamente que su misión se extiende a la totalidad y a la universalidad del hombre. Sólo ahora toma la Iglesia verdaderamente conciencia de este aspecto universal de su misión: «Se trata de salvar al hombre, es menester renovar la sociedad humana. Es el hombre, por tanto, el hombre considerado en su unidad y su totalidad, el hombre, cuerpo y alma... el que se convierte en objeto de la preocupación cristiana (48). Es un signo de los tiempos que esto no hubiera sido visto ni expresado antes de nuestra época.

Hasta este momento la Iglesia piensa en función de sí misma. Sus preocupaciones tienen su propio desarrollo por objeto, como era normal para el Israel del Antiguo Testamento. Las aplicaciones literales y concordistas del Antiguo Testamento a todos los aspectos de la vida social han ayudado mucho a ello. En este momento, la mayor transformación de la Iglesia concierne precisamente a este aspecto de las cosas. La mentalidad del Antiguo Testamento limitó los horizontes por espacio de siglos. ¿Cómo explicar que hubiera sido menester tan largo tiempo para tomar conciencia del aspecto de humanidad total y universal del cristianismo? Han podido intervenir muchas razones al mismo tiempo. La necesidad de establecer firmemente la institución cristiana en el mundo pagano. El hecho de que el cristianismo ha conocido la experiencia de la cristiandad medieval, que tenía la apariencia de universalidad, pese a ser particular, que permitió a los cristianos prever que el mantenimiento o la defensa de la cristiandad serían suficientes para obedecer al sentido universal del cristianismo. Se ha precisado tiempo para darse cuenta de que fijarse en la cristiandad, era en cierto modo fijar el cristianismo en un nuevo Antiguo Testamento,

en un Israel carnal y particular. Está la larga vinculación entre la Iglesia y la civilización rural, civilización estática, en que los valores humanos no toman conciencia de sí mismos, falta de transformaciones y de movimiento. Tenemos quizá también el hecho de que una cierta evolución material y social era necesaria para que aparecieran ciertos problemas.

Por otra parte, el cristianismo no vive tan sólo en los cuerpos institucionalizados de la Iglesia. Esto es sobre todo verdadero para los dos últimos siglos, en que muchos cristianos, la gran mayoría numéricamente hablando, adoptaron una actitud muy despegada con relación a las instituciones eclesiásticas. Ahora bien, estos cristianos despegados pudieron ser sensibles a ciertos aspectos nuevos del cristianismo, mucho antes que las mismas Iglesias establecidas. Lo que liberales y socialistas defendieron e hicieron prevalecer pudo venir a ser un dato cristiano que las Iglesias percibieron después de ellos y adoptan como suyo propio hoy.

No se trataría entonces de un retraso tan largo de todo el cristianismo. En algún terreno particular puede admitirse que los hermanos separados, liberales y socialistas, hubieran podido descubrir ciertas aplicaciones del cristianismo en la vida social, antes que los católicos fieles y practicantes.

2) Basta releer los documentos del período que evocamos para ver que el trasfondo siempre presente y frecuentemente expresado de la adhesión de la Iglesia a la contra-revolución, es el ansia de la libertad y de los derechos de la Iglesia.

Pío VI lo decía desde 1771: «No buscamos, vosotros y nosotros, sino preservar de todo atentado los derechos de la Iglesia y de la sede apostólica» (49). Cada documento, cada encíclica repite la misma afirmación. Al fin de cuentas, la Iglesia rechaza las revoluciones, porque cree que atentarán contra sus derechos y sus libertades. La adhesión a la Contra-revolución no puede explicarse sino por esto. Es evidente que todos, desde el Papa hasta el más humilde entre los católicos, desempeñan el papel de defensores de la Iglesia, de su libertad y de su honor. Tienen conciencia de perseguidos. Lo que les justifica a sus propios ojos es la fidelidad

(48) *Gaudium et Spes*, n.º 3.

(49) En la carta de los obispos de la Asamblea Nacional, cf. *La Paix intérieure des nations*, p. 5.

a este papel. El mensaje permanente que nos queda de esta época es el de la fidelidad en la persecución. Creyeron que el fondo y la esencia misma de las revoluciones modernas era la persecución de la Iglesia y la voluntad de aniquilar al cristianismo. Las teorías contra-revolucionarias vinieron a reforzar esta posición.

Está fuera de duda que hubo y que sigue habiendo aún persecuciones por parte de los revolucionarios. Pero es preciso demandarse si se toca el fondo de la cuestión cuando se denuncia la persecución revolucionaria. Es aquí donde nos parece hoy que en líneas generales se equivocaron nuestros antepasados sobre la interpretación de los acontecimientos. ¿Cómo pudo suceder esto?

Se produjo ante todo un hecho muy común: los revolucionarios se convierten en conservadores de su propia revolución. Eternizan las actitudes revolucionarias vividas en el pasado. La revolución pasada impide ver la revolución presente. Pero sirve de coartada para oponerse a ella. De 1789 a 1958 los católicos desempeñan el papel de Reforma gregoriana. Se creen actuando como los primeros cristianos martirizados por los emperadores, metidos ahora en la lucha de Gregorio VII y de sus sucesores contra los emperadores germánicos. Se ven desempeñando el papel de los Thomas Beckett, de los Alberto de Lovaina, de los Cruzados, de los promotores de la Paz de Dios. En este papel se mostraron heroicos. Pero se engañaban sobre los datos. Es interesante ver a Gregorio XVI evocar los mártires de la Iglesia antigua cuando él mismo es soberano de un reino y que el clero constituye por doquier todavía un cuerpo privilegiado, mientras que los obreros conocen la miseria más espantosa de la primera industrialización. ¡Error cuanto a los datos! Se conocía ya el papel. Cuando se conoce bien un papel se está tentado de desempeñarlo; es difícil darse cuenta de que ha sonado la hora de aprenderse otro.

¿Qué es lo que nos permite creer que los católicos en líneas generales equivocaron su papel? El que la Iglesia terminó por aceptar la nueva situación que se le ofrecía. Terminó por encontrar normal una situación en que se ve privada de aquellos bienes que consideraba indispensables para su libertad y para sus derechos. Renunció ante todo a ellos por medio de los Concordatos: dio finalmente a Napoleón lo que la revolución le había pedido. Impuesto el despojo por la fuerza, se vio frecuentemente que lejos de perder sus derechos y su libertad, alcanzó la Iglesia, por el

contrario, una libertad mayor. Lo que se había mirado como una persecución se reveló muchas veces verdaderamente útil a la Iglesia y en ningún sentido incompatible con su constitución. ¿Quién desearía hoy volver a los Estados Pontificios? Y sin embargo, su confiscación fue interpretada como un acto de persecución y un atentado a la libertad de la Iglesia. ¿Quién, en Francia, quisiera volver al Concordato? Y sin embargo, la supresión del Concordato fue interpretada como un acto de persecución, y en las categorías de la Reforma gregoriana.

En realidad, dentro del conjunto, el gran problema del cristianismo en la época contemporánea, no debía ser ya el de la libertad de la Iglesia. Sería un anacronismo interpretar así la situación. El gran problema sería y sigue siendo todavía encarnar el cristianismo en lo concreto de la vida temporal y material. En nuestra época es aquí donde se sitúa el problema de la libertad cristiana. El hecho de que los católicos hayan desempeñado otro papel, les ha obligado a descubrir los signos de los tiempos.

Hubo, sin embargo, quienes fueron clarividentes y pronto se dieron cuenta de lo que pasaba. Debieron soportar la prueba de constatar la ceguera de la inmensa mayoría de sus hermanos y de la misma jerarquía. Lamennais, Buchez, Lacordaire, Ozanam y otros. Su voz fue apagada, pero se elevó como un testigo de la verdad en el momento en que las mayorías no podían verla. Y también aquí, puede que los cristianos separados, pero cristianos al fin, hayan podido percibir los signos de los tiempos y la verdadera aplicación del mensaje cristiano en estos tiempos, más que los católicos conformistas. También ellos son testigos de la Iglesia.

Entró en juego también otro factor de ceguera: El hecho de que el clero fuera la primera clase privilegiada en el Antiguo Régimen, y que todavía continuara como clase privilegiada en el régimen burgués. En estas condiciones era de prever que toda revolución exigiría sacrificios por parte del clero. Para éste, ¿cómo se hubiera podido no interpretar como un atentado a sus derechos cualquier reducción de sus privilegios? No hay ejemplo de clase social que renuncie espontáneamente a sus privilegios. Si el Papa hubiera renunciado espontáneamente a los Estados Pontificios ¿cuál no hubiera sido la ventaja moral? No hubiera sido necesario desempeñar el papel de perseguido. Hubiera sido posible darse cuenta de lo que pasaba realmente en el mundo en los

siglos XIX y XX: la escalada de la libertad al plano político y social. Por no haber sufrido ya una o incluso más revoluciones, el clero no vio sino sus problemas. No vio sino muy tarde las nuevas formas de dominación de la nueva sociedad, urbana o industrial. No comprendió en las revoluciones que se trataba de un nuevo acontecimiento necesario y legítimo de la libertad. Sintió intensamente los aspectos reales pero secundarios de la historia. No experimentó lo esencial. Fue por esto necesario esperar al Vaticano II para entender el verdadero mensaje del cristianismo en nuestro tiempo.

3) Una tercera razón que explica por qué los católicos pudieron ceder tan fácilmente a la teoría contra-revolucionaria es la alianza tradicional entre el clero y las clases dirigentes en una Iglesia en que todo está decidido sólo por el clero. El hecho de esta alianza es un hecho masivo indiscutible. El clero cuenta con el apoyo de las clases dirigentes para dominar y dirigir las masas. La llamada al pueblo y a los pobres es un hecho minoritario, léase excepcional, en la Iglesia de los siglos XIX y XX.

En estas condiciones se comprende que el clero haya participado también en el pánico de las clases dirigentes en presencia de las revoluciones. Compartía el sentimiento de las clases dirigentes, de una amenaza inminente, la impresión de un posible fin del mundo. Por el contrario, conoció muy poco la esperanza de las clases pobres y sus aspiraciones a la libertad, a la existencia de ciudadanos en plenitud.

¿Quién fue testigo en estos momentos del mensaje cristiano para nuestro tiempo? Solamente pequeñas minorías, voces dolientes y con frecuencia apagadas, voces de laicos y frecuentemente de laicos apartados de la Iglesia oficial, arrojados por ella (50).

De aquí que no podamos nosotros acoger como documentos auténticos y definitivos del cristianismo en lo referente a las revoluciones, las declaraciones hechas en tales condiciones. Ellas no cuentan ya después del Vaticano II y en la Iglesia renovada de hoy.

(50) Se trata evidentemente del testimonio sobre el punto preciso que estudiamos, sin perjuicio de los demás aspectos del mensaje cristiano. Una persona puede acertar con exactitud en un punto y engañarse en todos los demás. Otra puede engañarse sobre un punto y acertar en todos los demás.

La Iglesia ha pagado cara la falta de discernimiento de los signos de los tiempos. El precio que hemos pagado fue, por una parte, la descristianización y, por otra, el integrismo.

Que la descristianización, o mejor, el desafecto de las nuevas clases sociales hacia la Iglesia se deba en gran parte a la incompreensión del espíritu de las grandes revoluciones contemporáneas, lo habían percibido ya los espíritus más clarividentes en el pasado siglo (51).

Pero no tuvo menos repercusiones el otro precio. Fr. Heer evoca el modelo del católico del siglo XIX: encerrado en su fortaleza, ignorante de su siglo. Las verdaderas élites se alejan de la Iglesia. El clero encuadra las masas católicas tradicionales. Les inculca el miedo y el resentimiento hacia sus contemporáneos. Les mantiene en una estricta obediencia, trasmitiéndoles una religión primitiva. Los católicos se convierten en masas fanatizadas y clericalizadas que se dan cita en los actos de reparación solemnes de todo lo que su siglo hizo de realmente válido (52). El retrato es ciertamente forzado. Hay excepciones. Pero debemos reconocer que el integrismo de hoy no es sino la continuación, en forma de minoría, de lo que fue la religión de la mayoría en el último siglo. Ahora bien, el mal del integrismo es su esterilidad. Consume sumas enormes de energía, de recursos e incluso de santidad y de heroísmo, por causas anacrónicas, sin contenido. Y pasa caminando al lado de la realidad de su tiempo (53).

Las consecuencias concretas de la actitud contra-revolucionaria, el hecho de que los hombres que cuentan por su generosidad y abnegación se hayan alejado en tan gran número de la Iglesia

(51) Sobre los hechos de descristianización y su interpretación, disponemos ahora de una buena literatura (la cual nos ha obligado a corregir el sentido etimológico de la palabra descristianización). Ofrecíamos un estado de la cuestión en un opúsculo publicado en portugués, *Mitos e realidades da secularização*, São Paulo, Herder, 1970.

(52) Cf. Fr. Heer, *Europa, Mutter der Revolutionen*: sobre el aislamiento de los católicos (p. 657-670), la Iglesia masificada (p. 568-571), la ignorancia de la realidad social (p. 649-653). Es justo decir que las Iglesias protestantes establecidas adoptaron una actitud exactamente parecida.

(53) El integrismo logró su forma más perfecta en el famoso *Sodalitium Pianum* de Mons. Berigni bajo Pío X. Pero, en un sentido amplio, es un movimiento que envuelve todo el siglo XIX y un largo plazo del XX. Sobre el integrismo, véase Ch. Ledré, art. «Integrisme», en *Catholicisme*, t. V.

(pero no necesariamente del cristianismo) y el hecho de que la Iglesia se haya encerrado tan largo tiempo en un integrismo estéril, confirman lo que pensamos: La contra-revolución se debe a circunstancias particulares, pero no expresa la verdad del cristianismo.

★ ★ ★

2. LA DOCTRINA DEL DERECHO NATURAL

Existe una segunda manera de reducir la revolución y es ver en ella una aplicación de lo que los sociólogos llamaban la insurrección o la sedición, resolviéndola según los principios del derecho de insurrección. Evocaremos rápidamente la doctrina escolástica del derecho natural en materia de insurrección. A continuación discutiremos el uso que de ella se hace a veces en el día de hoy.

LA TEORIA ESCOLASTICA DE LA INSURRECCION

El tema del tiranicidio fue transmitido por la Antigüedad a los escolásticos (54). Cicerón, Quintiliano, Suetonio, hacen el elogio de Bruto y defienden el tiranicidio (55). San Agustín se inspira en esta doctrina romana (56). En la Edad Media, Juan de Salisbury, precursor en tantos puntos doctrinales, parece haber sido el primero en reivindicar el derecho que tiene el pueblo de destituir

c. 1.822-1.824; A. de Soras, *Documents d'Eglise et options politiques*, 1962 (sobre el integrismo contemporáneo); en *Parole et Mission*, n.º 17, abril 1962, los artículos de P. A. Liégé, J. Lestavel, J. Natanson, M. Garrigou-Lagrange, L. Guinchart. El integrismo se ha convertido ahora en un fenómeno marginal. Para mantenerse se ve él mismo condenado a exagerar sus procedimientos de fanatización, masificación y retorno a la religión primitiva.

(54) Cf. A. Bride, art. «Tyrannicide», en *D. T. C.*, t. 15, c. 1.988-2.016; A. de Soras, «Insurrection», en *Catholicisme*, t. 5, c. 1.815-1.822; R. Heckel, *Le chrétien et le pouvoir*, París, Centurion, 1962, p. 117-154; R. Coste, *Les Communautés politiques*, Tournai, Desclée, 1967, p. 270 ss.

(55) Cf. A. Bride, *o. c.*, c. 1.988 s.

(56) *De Civ. Dei*, IV, 3; XIX, 31; *De lib. arb.*, I, II y XV.

a un príncipe injusto (57). Cuando Santo Tomás enuncia la doctrina que será clásica no da la impresión de innovar sino de continuar una línea ya firme (58).

Es verdad que Santo Tomás habla explícitamente del derecho de destronar a un príncipe injusto. No habla explícitamente del derecho de condenarlo a muerte, lo que es el tiranicidio. Pero, si nos atenemos a la doctrina sobre la pena de muerte, aparece claro que Santo Tomás llegaría hasta el tiranicidio, si el bien común lo exigiera (59). Por lo demás, lo que nos interesa es más el derecho de insurrección que el tiranicidio.

Es célebre la doctrina de Santo Tomás. He aquí el texto que se cita siempre: «El gobierno tiránico no es justo, no estando ordenado al bien común, sino al bien particular del gobernante, como lo muestra Aristóteles (*Poll.*, III, 5; *Etica*, VIII, 10). Igualmente el derrocamiento de este régimen no tiene el carácter de una sedición, fuera del caso en que el derrocamiento se hiciera con tanto desorden que entrañara para el pueblo más daños que la tiranía misma. En efecto, es más bien cierto que el tirano es sedicioso, fomentando discordias y turbaciones en el pueblo que le está sometido, a fin de poderlo dominar con mayor seguridad» (*S. Theol.*, IIª, IIª, q. 42, a. 2, ad 3).

No se añadirá ya nada de fundamental a este texto. Constituye la base de la doctrina de los grandes escolásticos ulteriores, Cayetano, Suárez, Lessio, Belarmino, Balmes, etc.

Sin embargo, los Papas del siglo XIX se oponen a la doctrina escolástica tradicional, como lo hemos visto en el párrafo anterior (60). ¿Invalida este cambio de actitud la doctrina escolástica? ¿O no es más bien la doctrina de estos Papas la que se aparta de la Tradición? Optan los autores contemporáneos por esta última posición y tratan de justificar por las circunstancias la actitud pontificia (61).

(57) Cf. G. de Lagarde, *Le secteur social de la Scolastique*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 2.ª ed., 1958, p. 82, 115, 195, 299.

(58) *De reg. princ.*, I, 6; *Summa Theol.*, IIª, IIª, q. 42, a. 2 ad 3.

(59) *Summa Theol.*, IIª, IIª, q. 64, a. 2. Véase A. Bride, art. «Tyrannicide», en *D. T. C.*, c. 1.992.

(60) Por ejemplo, *Mirari vos*, la alocución del 9-11-46 de Pío IX, el *Syllabus*, n.º 63, *Quod apostolici*.

(61) Cf. J. Villain, *L'Enseignement social de l'Eglise*, París, Spes, t. I, p. 52-56; R. Heckel, *Les chrétiens et le pouvoir*, p. 118-120; A. de Soras, art. «Insurrection», c. 1.817 s.

En todo caso, la doctrina escolástica tradicional desvelada y propuesta con gran claridad por Pío XI en su encíclica *Firmissimam constantiam* (28-III-1937) a los obispos de Méjico (62). Citaremos el texto central de esta corta encíclica ya que dice todo lo que se puede decir acerca de esta cuestión y nos dispensa de todo comentario (63).

«Si se produce el caso en que los poderes constituidos combaten abiertamente la justicia y la verdad al extremo de destruir hasta los fundamentos mismos de la autoridad, no se ve cómo se podría condenar entonces el hecho de que los ciudadanos se uniesen para defender la nación y defenderse a sí mismos, por medios lícitos y apropiados, contra aquellos que se prevalen del poder público para arrastrar el país a la ruina.

Si es verdad que la solución práctica depende de las circunstancias concretas, Nos tenemos, sin embargo, el deber de recordaros algunos principios generales que es menester tener siempre presentes en la memoria; helos aquí:

1.—Que estas reivindicaciones tienen carácter de medio, de fin relativo, no de fin último y absoluto.

2.—Que su carácter de medio no justifica sino las acciones lícitas y no las acciones intrínsecamente malas.

3.—Que si los medios deben ser aptos y proporcionados al fin, será menester usar de ellos solamente en la medida en que sirven para obtenerlo o hacerlo posible en todo o en parte y de tal manera que no causen a la comunidad daños superiores a los que se quiere reparar.

4.—Que el uso de estos medios y el ejercicio de los derechos civiles y políticos en toda su extensión, englobando también los problemas de orden puramente material y técnico o de defensa violenta, no se cuentan de ninguna manera entre las tareas de la Acción católica como tal...»

El célebre inciso de *Populorum Progressio* recuerda esta misma doctrina, pero de una manera mucho menos explícita, como si el caso fuera simplemente citado para tenerlo en la memoria sin aspirar a su aplicación concreta.

(62) Cf. AAS, t. XXIX, 1937, p. 189 s.

(63) Véase el comentario de A. de Soras, en art. «Insurrection», c. 1.819-1822.

La doctrina es, sin embargo, bien clara. Afirma un derecho natural que el cristianismo no pretende suprimir. Los límites de este derecho nacen de la razón y no de la fe.

APLICACION DE LA TEORIA ESCOLASTICA

Haremos una distinción entre los problemas de aplicación en la práctica y los problemas de aplicación que resulten de la teoría misma.

En la práctica se constata que la Iglesia mantiene la doctrina escolástica sobre el derecho de insurrección cuando se trata de defender sus propios intereses, como en el caso de Méjico. De hecho, en el curso de estos últimos siglos, sus intereses —al menos aparentes— han coincidido muchas veces con los de la Contrarrevolución, de tal manera que la doctrina escolástica ha servido de hecho para justificar las acciones violentas contrarrevolucionarias. En esta materia hay una línea continua entre el apoyo concedido a los Chuanes y a los Blancos del Oeste en los tiempos de la Revolución francesa, y el apoyo prestado a los contrarrevolucionarios del Brasil en 1964, en Argentina en 1966, etc.

Por el contrario, la doctrina ha pasado en silencio cuando se habla de una insurrección revolucionaria. El silencio de los Papas y de los teólogos del siglo XIX es elocuente. Muchos se inquietan cuando se establece la comparación del silencio de Pablo VI en Bogotá, al plantearse el problema de la insurrección revolucionaria, y la palabra explícita de Pío XI a los obispos de Méjico, al tratarse de una insurrección contrarrevolucionaria.

Si nos limitamos a observar los hechos brutos, podríamos demandarnos si no habrá que dar razón a Merleau-Ponty cuando escribe: «Claudel y Jacques Rivière decían precisamente que el cristiano molesta a los poderes establecidos porque siempre está en otra parte y ellos no están seguros de él. Pero por la misma razón inquieta a los revolucionarios: no lo sienten jamás del todo con ellos. En un solo caso la Iglesia prescribe la insurrección; es el caso de un poder legal que viola la ley divina. Pero de hecho nunca se ha visto que la Iglesia misma tomara parte contra un gobierno legal, por la sola razón de que fuera injusto o tomara

posición en favor de una revolución por la sola razón de que fuera justa. Por el contrario, se le ha visto favorecer a los rebeldes, porque protegían sus tabernáculos, sus ministros y sus bienes. Dios no habrá venido del todo a la tierra sino cuando la Iglesia no se sienta con mayores deberes para con sus ministros que para con los demás hombres, para con sus templos que para con las casas de Guernica. Existe una revuelta cristiana, pero está localizada y no aparece sino cuando la Iglesia está amenazada. En la medida en que reclama para ella misma la audacia y el heroísmo de sus fieles o en que les hace vivir sobre dos planos, la Iglesia es conservadora. Es, en suma, lo que decía la teoría hegeliana y marxista acerca de la alienación» (64).

Hemos dicho anteriormente por qué creemos que esta situación está ya superada por la Iglesia posconciliar. Las actitudes que pudieron caracterizar a los cristianos durante siglos como si estas actitudes derivaran de la esencia del cristianismo —según lo constatamos en el caso de Merleau-Ponty—, pueden explicarse por la insuficiente toma de conciencia de lo que es propio del cristianismo y de lo que permanece todavía como adhesión a un judaísmo superado.

Pero debemos notar todavía que la misma doctrina escolástica ofrece dificultades que parecen insuperables.

Permanece en lo abstracto y en lo universal. Enuncia las condiciones de licitud de la insurrección en términos universales, de tal manera que no se sabe jamás en lo concreto cuándo se realizan.

Nos percatamos de esto a propósito de la encíclica *Populorum Progressio*. Confirmando la doctrina escolástica recuerda el Papa que la insurrección es legítima en caso de tiranía evidente y prolongada, que ofende gravemente los derechos fundamentales de la persona humana o atenta al bien común del país. ¿Pero cuándo se cumplen estas condiciones? ¿Y quién dirá cuándo se han cumplido?

En la práctica se llega a aplicaciones paradójicas: los obispos reconocieron la legitimidad de la insurrección en la Francia de

1958, pero no la reconocen en los países de América Latina. La situación de Francia en 1958 ¿era peor que la situación actual de las naciones de América Latina?

Lo que pasa es que la teoría sirve para justificar las insurrecciones triunfantes después del golpe, pero no parece jamás suficiente para justificar una iniciativa. La impresión que resulta de ello es que la teología consagra el oportunismo.

¿De dónde viene finalmente el malestar? Se debe atribuir al hecho de que la noción de insurrección no corresponde a la de revolución. No es de admirar que la doctrina sobre la insurrección no pueda responder a problemas de revolución.

Los conceptos de sedición como de tiranía convienen al contexto de la política griega. En la antigüedad clásica la estructura política y social está concebida como definitiva. Los cambios políticos no afectan sino a las personas que gobiernan o a la forma jurídica del gobierno (monarquía, aristocracia, democracia, etc.). Sólo cambian los elementos superficiales. El fondo permanece siempre el mismo. El problema de la sedición o del tiranicidio no concierne sino a las personas que ocupan el poder o a su manera de gobernar. Un cambio de personas o un cambio en la forma de gobierno basta para resolver todos los problemas.

Ahora bien, el problema de la revolución es totalmente diferente. Lo que aquí está en cuestión, no es ni la persona de los gobernantes ni la forma de gobierno, sino la estructura de la sociedad entera. Denis de Rougemont dice que «las grandes revoluciones europeas jamás derribaron a ningún tirano» (65), y tiene perfectamente razón. Y dice también que las revoluciones no triunfaron sino de «régimenes seniles», y también es exacto. Lo podemos constatar hoy: la mayor parte de los gobernantes de América Latina son personas estimables y frecuentemente de gran valor personal. Lo que se les reprocha no es que sean de mala voluntad, ni que ejerzan el poder de manera tiránica. Es, por el contrario, que no tengan suficiente poder para osar atentar contra las estructuras de la sociedad. El mal no procede del exceso sino de la ausencia de poder. Por debilidad, gobiernos de buena voluntad se hacen los servidores de los privilegiados y de una dominación no solamente inhumana, sino anacrónica.

(64) M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Ginebra-París, Nagel, 5.ª ed., 1965, p. 315 s.

(65) Denis de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme*, p. 108.

La doctrina escolástica es excelente en sí misma, pero ni siquiera aborda el problema de la revolución. Hacerle intervenir en este contexto es hacer desviar el debate, es reducir la revolución a lo que no es, es impedir la toma de conciencia de una verdadera teología de la revolución. De aquí que la hayamos situado nosotros entre las reducciones de la revolución.

★ ★ ★

3. LA REDUCCION SOCIOLOGICA

La sociología aborda la revolución de diversas maneras. Hemos hablado ya de ella. Lo que queremos hacer notar aquí es que la marcha sociológica misma tiende a reducir la revolución a lo que no es, a fenómenos más simples por ella superados.

La sociología puede tomar las revoluciones como objeto para examinar sus mecanismos. Aísla un cierto número de fenómenos que llevan el nombre de revoluciones, destaca los caracteres comunes para hacer de ellos leyes del fenómeno revolucionario (66). En particular busca las causas, es decir, los antecedentes inmediatos y las fases de sucesión de la revolución. El defecto de este método consiste en que no aparece lo esencial. Sin embargo, una sociología semejante puede explicar las circunstancias históricas concretas de las revoluciones concretas.

En segundo lugar, la sociología trata de clasificar las revoluciones en el conjunto de los hechos sociales. Se considera entonces la revolución como una de las formas de los cambios sociales (67). Se la comparará con otras formas de cambios para notar los parecidos y las diferencias: se mostrará la diferencia entre reforma y revolución.

Es así como, según Herbert Blumer, la revolución es un cambio social que se caracteriza por las notas siguientes: 1) voluntad de

(66) Es lo que hacen las obras de Crane Brinton, C. Leiden y K. M. Schmitt, J. C. Davies y otros.

(67) Véase los trabajos de la colección de Barry McLaughlin, *Studies in Social Movements*, New York, 1969.

rehacer el conjunto de la sociedad; 2) ataque descubierto contra los valores recibidos; 3) falta de respetabilidad; 4) modo de proceder original. Todo esto es muy exacto, pero no nos lleva muy lejos (68).

Por su parte, la sociología política clasifica las revoluciones entre los «conflictos políticos» (69) e incluso entre las «formas de combate político» (70). Se puede escribir así una sociología política sin hacer intervenir el hecho de la revolución. En cierta manera, la sociología política tiende a suprimir este hecho: no forma parte de los factores normales de una sociología en estado de normalidad. La sociología define de antemano una cierta normalidad, y no se interesa sino en los hechos que se desarrollan en el interior de esta normalidad.

La sociología social trata también de explicar la revolución. Cree poder reducirla a ciertos mecanismos psicológicos. No citaremos más que un ejemplo, la teoría de R. Vekemans, particularmente importante en América Latina, en razón de la personalidad y de la influencia de su autor en el seno de la Iglesia latino-americana (71).

El análisis sico-funcional pretende poner en evidencia el proceso de formación de la revolución en la conciencia popular. Porque se supone que la revolución es simplemente el efecto de una «conciencia» revolucionaria, y que puede explicarse por hechos psicológicos.

Habría en la formación de una conciencia revolucionaria cuatro elementos o cuatro etapas:

— Habría una primera toma de conciencia, que sería la toma de conciencia de la miseria. Esta es no sólo conciencia de la necesidad sino también conciencia de la no-satisfacción de la necesidad, como estado característico de la situación social. No hay sólo pre-

(68) Cf. H. Blumer, *Social Movements*, en la colección citada, n.º 67, p. 8-29.

(69) Cf. M. Duverger, *La sociologie politique*, París, P. U. F., 1967, p. 202-207.

(70) *Ibid.*, p. 249 s.

(71) Cf. R. Vekemans, «Análisis sico-social de la situación pre-revolucionaria de América Latina», en *Mensaje*, n.º 115 («Revolución en América Latina»), dic. 1962, p. 647-655.

cepción de un estado objetivo de pobreza sino un estado de pobreza hecho consciente: grandes grupos se dan cuenta de su pobreza.

— La segunda toma de conciencia tiene por objeto la rareza de los recursos disponibles para dar satisfacción a las necesidades. No hay con qué satisfacer las necesidades. No hay con qué dar satisfacción: es lo que engendra un sentimiento de frustración.

— La tercera toma de conciencia es la de la inaccesibilidad de los objetos necesarios a las necesidades. Estos objetos existen, pero están reservados a algunos, porque son raros. Es lo que sucede cuando la publicidad presenta aquellos objetos que están fuera del alcance: crea un sentimiento de fracaso.

— El cuarto fenómeno de conciencia es un hecho de irritación. Hay ante todo una reacción de irritación contra el otro, que es la envidia. Es la irritación provocada por la satisfacción de los unos, entre aquellos cuyas necesidades continúan sin posibilidad de satisfacción. Cuando la conciencia llega a concebir que podría apropiarse del objeto que satisface al otro, para satisfacerse a sí mismo, se entra en una tensión y una situación de conflicto que engendra la revolución. Según el autor, está aquí el fondo de la tensión que existe actualmente entre los países desarrollados y los subdesarrollados.

De esta manera se ha pretendido describir la psicología de toda revolución. Ignoramos si estos mecanismos de conciencia existen en realidad según los valora el autor. Pero todo lo que sabemos y hemos visto hasta el presente es que nada tiene que ver con la revolución. Todos los autores, comprendidos los marxistas, están de acuerdo en decir que no es la pobreza ni la miseria la que hace las revoluciones, sino más bien la opresión. No es la envidia sino la libertad la que fue el alma de todas las revoluciones. La envidia puede provocar robos, revueltas, pero no una revolución. Por otra parte, no se puede reducir la revolución a la «voluntad de hacer la revolución». Las revoluciones están inscritas en la historia. No son simples hechos subjetivos.

Si pasamos a la situación de América Latina, Veckemans cree poder mostrar de la manera siguiente por qué la situación revolucionaria es allí particularmente grave.

En Europa la tensión entre las necesidades y la rareza de los bienes disponibles habría podido ser superada más fácilmente

gracias a dos factores. En primer lugar, la emigración hacia las colonias habría proporcionado una salida. En segundo lugar, tenemos el avance del progreso técnico que permite aumentar los recursos. En América Latina estas dos salidas son irrealizables, porque no existe ya América para los americanos, y el progreso tecnológico actual no está todavía al alcance de los pobres, ya que supone capitales enormes.

Por otra parte, el herodianismo de las clases dirigentes de América Latina exaspera la tensión por su exhibición. Las clases dirigentes importan el estilo de vida de los países más desarrollados y hacen exhibición de estos bienes cuya multiplicación es totalmente imposible. Se demuestra así un estilo de vida que en ninguna manera sería posible generalizar. Esto aumenta la impresión de pobreza. No teniendo a su alcance la emigración y el progreso artesanal y técnico, las masas latino-americanas carecen de otro recurso fuera de la solución política, la revolución.

Esta demostración haría suponer la existencia de una formidable toma de conciencia revolucionaria por parte de las masas latino-americanas. Pero nada hay de esto. La conciencia revolucionaria es privativa de una pequeña minoría de intelectuales y de estudiantes de la clase superior o de la clase media. Los efectos psicológicos descritos no parecen realizarse. Sabemos, por otra parte, que las revoluciones no proceden de las masas, sino de las élites, y no es indicado buscar la explicación de esto en los hechos de psicología de las masas.

Para concluir, constatamos que las ciencias sociológicas han servido sobre todo para tratar de hacer desaparecer el hecho de la revolución, reemplazándolo por los datos de la vida normal que de ninguna manera lo explican. De aquí que el recurso a las ciencias humanas aparezca más frecuentemente como el signo de una tendencia inspirada consciente o inconscientemente por la contra-revolución.

4. LA REDUCCION POSITIVISTA

LOS EQUIVOCOS DEL POSITIVISMO

Nos quejamos mucho hoy día de la ambigüedad de la palabra revolución. En realidad, este tema de la ambigüedad ha sido puesto al día sobre todo por los que tratan de sembrar ambigüedad; indica generalmente la intención de reducir la revolución en sentido positivista.

Se habla hoy, en efecto, de revolución industrial, de revolución urbana, de revolución tecnológica, léase revolución de la moda, de los transportes o de los detergentes. ¿Resulta esto necesariamente una ambigüedad? Absolutamente no. Basta notar que cuando se trata de la revolución, se dice la revolución sin más, sin adjetivo, y lo que se designa así de ninguna forma es ambiguo. Por el contrario, cuando se le añade a la revolución un adjetivo, todo el mundo puede comprender que no se trata ya del sentido propio, sino de un sentido derivado o de un sentido lato; se trata no ya de una verdadera revolución sino de un cambio profundo y rápido, siendo entonces la palabra cambio demasiado débil.

Hay equívoco para los que quisieran demostrar que la revolución está desprovista de sentido y que sólo tienen sentido las revoluciones en sentido amplio. En estas condiciones, en efecto, conviene reconocer que es singular se dé a los fenómenos sociales fundamentales un nombre atribuido en primer lugar a un fenómeno irracional, incomprensible y que sería mejor si no existiera.

Tocamos así la posición positivista. El positivismo afirma que las revoluciones son hechos epidérmicos y sin importancia fundamental. No son sino hechos de desorden. Los verdaderos cambios que cuentan son los cambios en la organización del trabajo y los cambios sociales que de él resultan. Son éstos pues, los que merecen verdaderamente el nombre de revolución. Hablar de revolución industrial, es frecuentemente insinuar que la importancia que se atribuye en historia a las revoluciones reierte en realidad al desarrollo industrial. Y está fuera de duda que el desarrollo

industrial es un hecho de importancia considerable para la humanidad. Pero no se debe por ello despreciar la revolución, ni pensar que la revolución industrial reemplaza en todo a la revolución.

Debemos remontarnos a Saint-Simon para comprender el positivismo (72). Saint-Simon hace profesión de despreciar los hechos políticos. No cree en las reformas políticas, ni en la democracia. Para él, el problema de la humanidad es el de la pobreza o de la producción de bienes materiales. Importa por esto no ya proclamar las reformas políticas que permanecen formales, puesto que no cambian la producción, sino por el contrario, realizar el cambio fundamental de la sociedad que constituye el acontecimiento de la sociedad industrial. La organización racional de la sociedad reemplazará lo político por lo industrial.

Por consiguiente, los verdaderos reformadores de la sociedad son los industriales. Porque la sociedad se compone de desocupados y de productores. Es menester confiar la sociedad a los productores. Estos establecerán una organización racional de la sociedad, gracias a la ciencia social.

En la línea de Saint-Simon se intentará promover la primacía de las ciencias sociales sobre la filosofía, la tecnocracia, el desarrollo industrial, la integración de las masas en la sociedad industrial.

Sabido es el papel que jugó el positivismo en Occidente como ideología de sociedad capitalista. Fue él quien animó el Segundo Imperio en Francia. El inspiró el programa oficial de la clase industrial en Inglaterra. El se transformó en ideología nacional en los Estados Unidos. El reemplaza la dialéctica marxista en la Unión Soviética.

En estos momentos, en los países en vías de desarrollo, puede decirse que el positivismo es la filosofía dominante entre los grupos dirigentes de los jóvenes burgueses no conservadores. La misma palabra desarrollo es un estandarte positivista. La ideología del desarrollo hunde sus raíces en los grandes maestros del positivismo, Saint-Simon, Auguste Comte. Estos son, se dirá, tanto más eficaces cuanto que su nombre apenas es pronunciado.

(72) Sobre Saint-Simon, cf. J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, p. 558-562, 595 s. Sobre Comte, *ibid.*, p. 666-669 y 707 s. El positivismo ha sido brillantemente defendido hoy por R. Aron.

En el sistema positivista la revolución aparece simplemente desprovista de sentido. No puede sino turbar e incluso impedir los procesos de desarrollo. Es menester confiar en los técnicos, entregarles plenos poderes y esperar pacientemente el fruto de su trabajo técnico, económico ante todo: la política es un lujo de países ricos que los pobres no pueden permitirse.

Las objeciones que provoca el positivismo son radicales.

En primer lugar el positivismo es totalmente optimista cuanto a la técnica y a los técnicos. Cree que la técnica y los técnicos podrán instalar el mejor mundo posible. Esto supone que el desarrollo de la técnica será necesariamente una ventaja para todo el mundo. Se trata de un postulado. Podemos constatar en este momento que la era industrial ha servido ante todo para acentuar las desigualdades. Donde pudieron restringirse no fue por el solo dinamismo de la sociedad industrial, sino por la acción de los hombres contra el movimiento espontáneo de esta sociedad.

Por lo demás, se supone que la tecnocracia sirve necesariamente al bien común, lo cual es otro postulado. Puede haber tecnocracias y las hay —principalmente en los países subdesarrollados— que están al servicio de las clases privilegiadas. No se puede, pues, creer que el desarrollo por sí solo podrá resolver todos los problemas, mucho menos reemplazar la revolución.

Los técnicos tienden a negar todo valor a lo político, porque no consideran los hechos de dominación. Pertenecen a una clase dirigente. Creen que podrán promover el bien de las clases inferiores. Pero olvidan los obstáculos sociales y políticos. Olvidan que la dominación y los privilegios de las clases dominantes impiden la promoción de las clases pobres, incluso en los países más desarrollados industrialmente. No basta contar con técnicos. Es menester que los técnicos sean empleados para el bien de todos. No basta producir. Es menester producir objetos útiles también para las grandes masas. De lo contrario, la técnica refuerza los privilegios. Por lo demás, los mismos técnicos llegan a formar una nueva clase dominante, que pretende acaparar todo el poder. No sólo no resuelve la técnica por sí misma todos los problemas del bien común, sino que deja en suspenso el principal, el problema de la libertad. En el positivismo las masas son pasivas y reciben todo de los tecnócratas. Deben creer que se trabaja por su bien.

Finalmente, la sociedad basada en el positivismo no sólo no suprime la revolución: aumenta la necesidad y las fuerzas de la revolución. La sociedad industrial no suprime las revoluciones: por el contrario, la revolución contemporánea está producida por ella, la revolución en curso está ligada al desarrollo. Lejos de reemplazar la revolución, el desarrollo la provoca. La fuerza del positivismo estriba en haber obrado de suerte que la mayoría de los países en vías de desarrollo no se han apercebido todavía de ello.

LA IGLESIA Y EL POSITIVISMO

Se puede decir que la Iglesia, tanto como las nuevas élites intelectuales, ha conectado en América Latina con los problemas del desarrollo bajo el ángulo del positivismo. Hasta el presente, sólo pequeñas minorías católicas abordan el problema en una perspectiva revolucionaria. La mayoría mira al desarrollo en forma de evolución, realizada por los técnicos dentro del marco de las instituciones políticas tradicionales. En esta perspectiva reunió el CELAM en 1966 una conferencia consagrada especialmente al desarrollo en Mar del Plata. Se habla mucho de revolución, pero es porque se la considera como una amenaza y un peligro. Se agita el espectro de la revolución para estimular la búsqueda de una solución de reemplazamiento. Es natural, en estas condiciones, que las fórmulas positivistas sean recibidas con agrado. ¿No dice el positivismo que la verdadera revolución debe hacerse sin revolución, bajo la égida de una clase de tecnócratas?

La teoría de R. Vekemans se inscribe en esta línea. Distingue la revolución propiamente dicha de la revolución metafórica, correspondiente ésta a la revolución industrial, es decir, a la transformación de la sociedad en el sentido positivista.

Para Vekemans y para muchos otros en América Latina la revolución propiamente dicha es distribucionalista, es decir, que aspira solamente a repartir entre los pobres los bienes concentrados en las manos de los ricos. Ella efectúa una simple trans-

ferencia de riqueza, no añade nada. No resuelve nada. Esta revolución no sería más que una ilusión (73).

La verdadera revolución que sería menester promover en América Latina, sería la revolución metafórica, es decir, la industrialización de la sociedad. Esta revolución debería ser esencialmente el hecho de las élites dirigentes. Estas tienen la iniciativa. Deben pasar por una transformación de mentalidad, es decir, por una transformación cultural. Deben reemplazar su mentalidad herodiana de pura imitación de estilos importados por una mentalidad científica, racional, técnica, funcional. Podrán a continuación realizar en las clases populares marginadas la promoción popular, que es integración en la sociedad técnica (74). La transformación económica conduce a un cambio político, y no lo contrario. La fuerte politización latino-americana es un fenómeno patológico que hace imposible las transformaciones culturales y otras que convertirían al hombre latino-americano en un ser integrado de manera activa en la sociedad (75).

Esta concepción encontró viva resistencia en los medios cristianos «revolucionarios», como se podía esperar (76). Según lo hemos visto, fue igualmente muy bien contestada en Medellín.

En el protestantismo se tropieza con discusiones semejantes. En Ginebra, en 1966 principalmente, se habló mucho de los «equivocos» de la palabra revolución, lo cual es un tema positivista.

En una conferencia muy notable y considerada como bastante audaz, H. D. Wendland enunciaba, sin embargo, una serie de definiciones de los diversos sentidos de revolución en que aparecía clara la inspiración positivista. Distinguía: 1) la revolución política, que es simplemente un cambio del poder; 2) la revolución social, que es el advenimiento de una nueva clase social; 3) la revolución total, que es el cambio de la sociedad total por la

(73) Cf. R. Vekemans, *a. c.*, p. 649 s.

(74) Cf. R. Vekemans, *Tendencias ideológicas y desarrollo latinoamericano*, Desal, Santiago de Chile, 1967; *La marginalidad en América Latina*, Desal, 1969.

(75) Cf. R. Vekemans, *a. c.*, p. 654 s.

(76) Cf. Hector Borrat, «A Revolução de Mensaje», en *Paz e Terra*, n.º 4, agosto 1967, p. 133-151. Alberto Methol Ferré, en *Víspera*, n.º 6, p. 81 s.

sociedad industrial (77), es decir, la revolución positivista o la revolución metafórica de Vekemans. En el pensamiento de Wendland el problema del momento es esta tercera revolución, la de los tecnócratas. Y la mayoría de los participantes de la conferencia de Ginebra, por lo menos entre los representantes de los países desarrollados, compartían esta convicción (78).

En Uppsala las tendencias se vuelven a encontrar. Se observa allí que la tendencia revolucionaria aparece más borrosa, y que la tendencia positivista domina ampliamente. Se pone la confianza en las técnicas y en los técnicos, huella inconfundible de la conciencia burguesa. ¿Pero no son hoy las Iglesias testigos de la conciencia burguesa? Los participantes en la conferencia de Uppsala, ¿no eran en su inmensa mayoría miembros de la burguesía, como lo hacía notar H. Gollwitzer? (79).

El positivismo se ha convertido en ideología de la burguesía mundial. Nadie niega el valor de los técnicos y del progreso material cuantitativo, valores de los que la burguesía es depositaria. Pero como dice *Populorum Progressio*, estos valores tienen sus límites: existe también la justicia, la aspiración a la igualdad, a la comunidad, a la libertad. El positivismo y la burguesía ignoran todo esto. De aquí que la dominación de la burguesía, lejos de reemplazar la revolución, la llame en realidad. No sabemos cuánto tiempo durará la era de la revolución social. No sabemos por dónde pasará. Pero sí sabemos que es demasiado pronto para declarar la caducada.

(77) Cf. H. D. Wendland, «Kirche und Revolution», en *Die Kirche in der Revolutionären Gesellschaft*, Gerd Mohr, Gütersloh, 1968, p. 78-80. Véase también Martin Lotz, «Der Begriff der Revolution in der ökumenischen Diskussion», en *Diskussion*, p. 17-28.

(78) Charles C. West, «Technologues et révolutionnaires», en *Une théologie de la révolution?*, p. 76-118.

(79) H. Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, München, 1969, p. 14 s.

4

REVOLUCION
Y CRISTIANISMO

Hemos ya en el corazón de nuestro tema. Hemos definido la perspectiva revolucionaria de nuestra época. Réstanos ponerla en relación con el cristianismo.

En la Conferencia de Ginebra de 1966, el arcipreste Borojov del patriarcado de Moscú, agregado al Consejo ecuménico de las Iglesias en calidad de director del departamento *Fe y Constitución*, declara: «El cristianismo es revolucionario por naturaleza...» (1). No habla un lenguaje metafórico. Sabe muy bien de qué habla. Y no se le acusará de haber llegado a ser pura y simplemente comunista.

Pero si el cristianismo es revolucionario por naturaleza, ¿cómo comprender estas declaraciones tantas veces repetidas en estos últimos tiempos: la Iglesia no hace política, la Iglesia defiende la libre opción política, la Iglesia está por encima de los partidos, etc.? (2). ¿Cómo comprender la asociación cuasi tradicional entre las Iglesias y la contra-revolución? Borojov se daba muy buena cuenta de la paradoja de su afirmación, porque añadía: «La teología sistemática y las Iglesias históricas jamás han estado del lado de la revolución» (3).

¿Cómo conciliar estas afirmaciones: «El cristianismo es revolucionario» y «las Iglesias históricas jamás han estado del lado de la revolución»? No son conciliables de no ser que el autor pretenda afirmar que para ser fieles a su vocación, las Iglesias

(1) «Christianisme et révolution», en *Irénikon*, 1966, p. 403-407. Es lo que dicen también los teólogos de la revolución, Moltmann, Shaull, Hromadka, Gollwitzer, etc.

(2) Véase la exposición de esta postura, que es la de las Iglesias de los países desarrollados en general, en B. J. de Clercq, *Réligion, Idéologie et Politique*.

(3) Cf. *Irénikon*, 1. c., p. 406.

históricas deben cambiar de actitud hacia la revolución, es decir, que deben ellas mismas hacer su revolución. Porque sería menester una revolución en la Iglesia. No hay manera de sostener una teología de la revolución, sin querer una revolución en la Iglesia, una transformación radical de las estructuras económicas, sociales y políticas en la Iglesia.

¿Alcanzará hasta aquí el programa de *Ecclesia semper reformanda*? En un libro famoso que nada ha perdido de su actualidad, el P. Congar respondía afirmativamente (4). Pero en aquel tiempo el problema de la transformación de las ideas sobre la Iglesia parecía más actual que el problema de las transformaciones de las infraestructuras materiales. Creemos que las nuevas generaciones consideran el problema de las infraestructuras como más actual. Nos vemos, pues, arrastrados a poner en primer plano lo que Congar relegaba todavía al segundo.

¿Tendremos que desear una revolución en la Iglesia para que sea posible una teología de la revolución? Todos estos temas están en el aire. Vamos a ponerlos en orden y a presentar los argumentos. En definitiva el lector será quien juzgue.

★ ★ ★

I. LOS TEMAS REVOLUCIONARIOS DEL CRISTIANISMO

Seguramente nuestro segundo capítulo nos habrá dado la impresión de que todos los conceptos fundamentales de la revolución son conceptos bíblicos. Si la revolución es *constitutio libertatis* en el sentido más completo de esta expresión, notaremos de inmediato que esto no es otra cosa sino el corazón del mensaje cristiano. ¿Cómo es posible una coincidencia semejante? ¿Qué significa ello?

Reagruparemos los temas revolucionarios bajo dos títulos que abarcan los dos aspectos de la *constitutio libertatis*: lo que está

(4) Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, París, 1950, p. 186-195.

constituido, es decir, el mundo nuevo previsto al término de la revolución, y el acto de constituir, la transformación, la conversión.

EL MUNDO NUEVO

La novedad

«He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Apoc. 21, 5). Bajo el signo de esta palabra bíblica, situada en algún sentido en el vértice del Nuevo Testamento, se reunió en Uppsala la 4.^a Asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias. Sin ninguna duda, la Asamblea quiso expresar así lo que creía ser el mensaje cristiano más significativo sobre nuestro tiempo. Lo cual no quiere decir que las deliberaciones de la Asamblea agotaran necesariamente el sentido de esta palabra, ni siquiera realizaran completamente la intención de responder a la esperanza de las naciones de hoy.

Uppsala entiende bien que la novedad de Dios tiene y debe tener repercusiones sobre la situación presente de la humanidad. Es el contenido explícito del *Mensaje de la Asamblea. Gaudium et Spes* consagró ya este tema sin desarrollarlo tan ampliamente. El n.º 22 sobre *Cristo, el Hombre nuevo*, que aparece como una respuesta a la humanidad atea de nuestro tiempo, y también el n.º 39, *Tierra nueva y cielos nuevos*, en la conclusión del capítulo sobre la actividad humana en el universo (5). Enseña el Vaticano II que se construye sobre esta tierra «un esbozo del siglo futuro» (*Gaudium et Spes*, n.º 39, § 3). El mundo nuevo afecta, pues, en algún sentido a nuestra historia.

La teología reciente, estimulada por la filosofía de E. Bloch principalmente, pone de relieve el concepto bíblico de novedad y destaca su importancia (6).

(5) Véase el comentario de *Lex. f. Th. u. K.*, supl., t. III, p. 350-354, 392-397.

(6) Cf. J. Moltmann, «Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie», en *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt, Suhrkamp, 1965, p. 243-263; Helmut Gollwitzer «Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft», en *Diskussion*, p. 50-52; R. Shaull, «Der christliche Glaube als Skandal», en *Diskussion*, p. 37 s.

Ya en el Antiguo Testamento, el anuncio de la «novedad» es uno de los trazos dominantes del mesianismo. Los profetas anunciaban una nueva alianza, una nueva creación, un nuevo Exodo, un pueblo nuevo, un nuevo profeta, un nuevo rey, nuevo David. El Nuevo Testamento responde a este anuncio: proclama el advenimiento del hombre nuevo, del pueblo nuevo, de la alianza nueva, del nuevo nacimiento, de la nueva Jerusalén (7).

¿Qué significa la novedad en el lenguaje bíblico? No se trata de la supresión de una realidad antigua y de su reemplazamiento por una realidad totalmente otra. Por el contrario, debemos comprender la novedad en la línea de la enseñanza de Jesús a Nicodemo: nacer de nuevo no quiere decir morir para que otro pueda nacer, sino más bien recomenzar todo por la base. La novedad bíblica es una nueva partida: renovar es borrar todo lo que se ha hecho viejo, esclerótico, caduco, muerto, para recomenzar con la vida. Es entonces una reconversión total con vistas a recomenzar.

Al borrar lo viejo, lo nuevo no lo suprime, sino que lo vuelve a tomar, lo recomienza, pero eliminando lo envejecido. Se trata de rehacer la misma cosa recomenzando desde el principio, pero sin los vicios que hacen viejo lo que se vivió. Recomenzar de manera integral lo que se vio afectado por la degeneración. La renovación es una *restitutio in integrum* (8).

He aquí por qué lo nuevo de la Biblia no envejece ya: es nuevo para siempre. No es un nuevo ciclo que recomienza. Lo antiguo era viejo desde el principio, comprometido en un proceso de envejecimiento. Pero lo nuevo es nuevo para siempre, comprometido en una juventud eterna.

El cristianismo no está simplemente en medio de la historia, entre una era «antes de Jesucristo» y una era «después de Jesucristo». Termina una historia antigua, que sólo era una preparación, una prehistoria. Inaugura la verdadera historia, que tampoco es propiamente hablando una historia porque es una novedad siempre igual.

(7) Véase los textos reunidos por J. Behm en art. «kainos» del *Th. Wört. z. N. T.*, t. III, p. 450-453. El escaso desarrollo de este artículo muestra por contraste cómo la teología ha evolucionado desde entonces (1938).

(8) Cf. J. Moltmann, *Die Kategorie Novum*, p. 251-255.

Esta concepción de la novedad no corresponde exactamente a la de Bloch, en cuanto proclama el advenimiento de lo nuevo definitivo, que no tiene mañana, y no puede ser superado. Pero, en la medida en que la novedad cristiana entra en la historia de este mundo y la afecta, toca la de la filosofía de Bloch (la cual, por lo demás, deriva de ella). En este plano, la novedad de Cristo es una continua superación, un movimiento incesante de «trascendencia» hacia adelante, una re-creación jamás acabada, ya que es siempre transitoria, y permanente como recomienzo. En un mundo siempre evanescente y siempre renaciente, es un incesante volver a iniciar esta renovación, este retorno a la primitiva verdad, que nunca existió todavía, pero que es como una llamada, presente en el mundo desde los orígenes.

Comparemos este concepto de lo nuevo con el de revolución: el intento es exactamente el mismo. Si no se tocan los dos, es porque la aplicación es quizá diferente. Pero puede ser diferente y permitir al mismo tiempo una coincidencia parcial (9).

La promesa

El tema de la promesa es correlativo al de la novedad. Por la promesa, el mundo antiguo vio la novedad con anticipación. Así lo antiguo está embebido de novedad.

La promesa no fue explotada por la teología hasta estos últimos tiempos, salvo por la apologética en el argumento de la profecía. En todos los tiempos se reconoció, sin embargo, la importancia de la promesa divina en el Antiguo Testamento. En cierto modo el Antiguo Testamento es todo él una gran promesa (10).

La promesa es apertura hacia un porvenir. Muestra un mundo posible ante el mundo real. Por tanto, tiende a relegar lo real al trasfondo del plano para concentrar la atención sobre lo posible.

(9) Es significativo que el tema haya sido tan rápidamente adoptado por las Iglesias, desde que fue planteada la cuestión, cuando el tema del hombre nuevo parecía hace pocos años todavía acaparado por el marxismo o por el humanismo ateo. Sea lo que fuere de la querrela del humanismo marxista, del que Althusser y Garaudy representaron como los dos polos antagonicos, está fuera de duda que el marxismo contemporáneo ha hecho gran uso del tema del hombre nuevo.

(10) Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, c. 2, todo entero.

El mundo cesa de ser una totalidad cerrada sobre ella misma para convertirse en el campo de los posibles. La promesa obra de suerte que «lo real puede no ser verdadero», según la expresión de Bloch. Por la promesa, lo posible cesa de ser puro objeto de imaginación. Es lo que pudiera existir un día. La revelación bíblica es promesa ante todo, es decir, apertura hacia una historia posible, apertura hacia el futuro (11).

Ahora bien, el Nuevo Testamento no termina la era de la promesa. Por un lado, cumple las profecías. Pero por otro lado, las vuelve a tomar y las precisa. La existencia cristiana vive las promesas de Cristo (12). Se vuelve hacia las posibilidades que el futuro le reserva.

La promesa se sirve necesariamente del lenguaje de la utopía. Es utopía que se hace posible (13). En efecto, si se sirviera simplemente del lenguaje de la experiencia, no diría nada de más que lo que la experiencia permite ya prever. No sería ya promesa, sino previsión o perspectiva o futurología. Pero la promesa crea una apertura hacia lo que no existe todavía, y que no puede ser representado por conceptos claros, fundado sobre realidades bien delimitadas.

El lenguaje de la utopía es necesariamente impreciso, fantástico. En el porvenir, la experiencia permitirá dar contornos a lo que aparecía de manera engañosa. Pero esto no quiere decir que la promesa fuera pura ilusión, ni su lenguaje pura mentira. Hemos de aceptar que la promesa no puede enunciarse como realidad ya existente y virtualmente acabada.

Ahora bien, también la revolución habla el lenguaje de la utopía. Fue vivida como promesa antes de resolverse finalmente

(11) El tema de la promesa en contexto revolucionario en H. Gollwitzer, en *Diskussion*, p. 45-53.

(12) Cf. la obra clásica de W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, 2.^a ed., Zurich, 1953. La promesa y su realización en los tiempos como objeto de la revelación, es uno de los temas más discutidos de la teología contemporánea. Además de la obra de J. Moltmann, es necesario citar W. Panzenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Goettingue, Vandenhoeck, 2.^a ed., 1965; entre los católicos, H. R. Schlette, *Epiphanie als Geschichte*, Munich, Kösel V., 1966. Una buena exposición de conjunto en Hans Waldenfels, *Offenbarung*, M. Hueber, Munich, 1969, p. 178-229.

(13) Cf. las misceláneas Ernst Forsthoff, *Säkularisation und Utopie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967.

en un cierto número de hechos históricos. Se le ha reprochado de esto continuamente. ¿Pero cómo pudiera ser de otra manera? La perspectiva revolucionaria no acepta que la sociedad y la acción social deban contenerse en los marcos y relaciones de fuerza que existen actualmente. Calculado según las fuerzas presentes, deberíamos concluir que toda revolución es imposible, y que es imposible también la sociedad nueva que quiere fundar. Querer una revolución es siempre querer lo que se puede demostrar imposible. Pero es también creer en las posibilidades latentes no experimentadas todavía. Todo esfuerzo revolucionario supone que se crea en fuerzas virtuales que todavía no han hecho su aparición pero aparecerán en el curso de los hechos.

Téngase en cuenta que cabe el engaño creyendo en fuerzas que no existen. Pero la historia enseña que hay movimiento y que lo que pasó por utopía durante siglos puede realizarse hoy. Hay una promesa en el mundo temporal. Se trata de descubrir su alcance. Nada nos prohíbe usar de la utopía para vivirla. Es la única manera de ponerla a nuestro alcance.

Surge la cuestión: ¿existe relación entre las promesas de Cristo, los procesos apocalípticos y las promesas en las que creen los revolucionarios? Muchas herejías medievales intentaron este acercamiento. El mismo Hegel veía en el apocaliptismo una afinidad con la revolución social. ¿Se engañaban sólo en ciertas aplicaciones rápidas? ¿Se engañaban o no sobre el fondo de la cuestión?

Para responder a esta pregunta, no basta con apelar a la experiencia del pasado. Porque pertenece a la esencia de la promesa que el objeto prometido no aparezca sino más allá de la experiencia de lo ya conocido. No porque las promesas de Cristo no hubieran producido hasta el presente efectos revolucionarios que no deberían producir. No es posible delimitar de antemano los contornos de la promesa. Por el contrario, se debe esperar efectos imprevistos. No se excluye absolutamente que el cristianismo deba producir en el porvenir resultados que no ha producido en el pasado. Lo admisible sería que la acción de Dios se limitara al pasado. Puede entonces perfectamente haber coincidencia parcial entre la promesa evangélica y la utopía revolucionaria, incluso si esta coincidencia no se hubiera dado jamás en el pasado, lo cual, por lo demás, no hace al caso.

La esperanza

La esperanza se ha convertido en uno de los grandes temas de la teología (14). Se sitúa en el contexto de la novedad y de la promesa. En primer lugar, rechaza el presente como definitivo, como también rehúsa el regreso al pasado. En consecuencia, es también ella apertura hacia el porvenir. Esperar, en el sentido cristiano, es siempre creer en lo imposible (15). Todos los grandes personajes de los dos Testamentos son ejemplo de esta actitud. Para esperar, es preciso abrirse a un porvenir imprevisible, a nuevas configuraciones de la vida, a nuevos modos de ser y de obrar, estar presto a entrar en el porvenir que se nos ofrezca.

Pero la esperanza es también permanecer vigilante y escrutar los signos del porvenir para saber aprovechar las entradas hacia el porvenir, las ocasiones que se ofrecen. Porque el porvenir no llega totalmente hecho. Es menester saber beneficiarse de las circunstancias favorables, aprovechar los vientos según soplan. El porvenir se nos brinda ya presente en cierto modo en el presente. Pero no se ha manifestado todavía. Existe en estado latente. Se manifestará si se le abre la puerta en el momento oportuno.

La esperanza no consiste en esperar pasivamente, sino en esperar en medio de la actividad. Sin duda, toda acción está sometida a un marco. No se hace lo que se quiere. Es menester someterse a las instituciones y a las estructuras. Sin esto, es imposible nada consistente. Pero toda acción realizada en estas condiciones tiende a reforzar las estructuras. Obrar es adaptarse y aceptar las reglas del juego, aceptar que las cosas no cambien. Todo esto es verdad. Pero, sin embargo, es posible organizar la acción de tal manera que deje la puerta abierta a los cambios. Nos es permitido así dejar su coyuntura a las fuerzas latentes, habitualmente inertes, que podrán en su día producir o permitir un cambio. Obrar dejando la puerta abierta al porvenir, como si la acción presente debiera insertarse un día en una nueva configuración de fuerzas, es esperar.

(14) Sobre todo la influencia de la *Theologie der Hoffnung*, de J. Moltmann, bestseller de la teología contemporánea.

(15) Véase el capítulo 11 de Heb., en que el autor llama fe a lo que contiene la esperanza y cita los grandes modelos de la esperanza.

El Vaticano II parecía imposible. En efecto, partiendo de los factores presentes y activos bajo Pío XII, nada parecía anunciar un cambio. Sin embargo, las fuerzas del cambio estaban latentes. Se precisaba una puerta de entrada. Pero era menester también vigilar para aprovechar la ocasión, a fin de que se perfilara la nueva figura de la Iglesia. El Concilio se vivió en forma de esperanza durante casi un siglo, al menos entre algunas personas que creían en lo imposible.

Y es significativo que Ernst Bloch situara bajo la misma categoría de esperanza, la esperanza cristiana y las aspiraciones revolucionarias (16). También la revolución se prepara bajo forma de esperanza. Si se consideran las situaciones y los factores existentes, todas las revoluciones serían imposibles. Las fuerzas que crearon nuevas formas sociales estaban latentes, pero no hubieran podido manifestarse sino en ciertas circunstancias, suponiendo siempre que pudieran ser manipuladas por minorías que vivían de la esperanza. ¿Sería una herejía establecer esta comparación?

¿Podemos creer que el cristianismo sea compatible con cualquier tipo de sociedad? La Biblia y la historia nos enseñan claramente que el cristianismo es incompatible con las estructuras ontocráticas, es decir, las estructuras estables y consagradas como inmutables, en virtud de una sacralización (17). Aunque las Iglesias se hayan acomodado frecuentemente a situaciones ambiguas y hayan aceptado las sociedades semi-ontocráticas, como la cristiandad bizantina (comprometida entre la idolatría del imperio y el cristianismo), esta situación jamás fue aceptada por los santos. El cristianismo reaccionó siempre: originó principalmente la revolución que fue la Reforma gregoriana.

El cristianismo es indiferente a las personas que ocupan el poder, o a la forma de gobierno, pero no a la estructura de la sociedad. Hace estallar los fundamentos de las sociedades cerradas,

(16) Véase la obra maestra de E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1967.

(17) Sería menester partir desde P. Tillich y hacer la bibliografía de todo lo que se deriva de Tillich. Una buena introducción en H. Zahrt, *Die Sache mit Gott*, Munich, Piper, 1967, p. 382-438. Entre los discípulos se destaca A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*; véase sobre todo los capítulos 2 y 4.

y no acepta sino las sociedades abiertas hacia el porvenir, viviendo según la esperanza. De este modo se sitúa en el mismo plano que la revolución.

La libertad

Un mundo lleno de promesa, de esperanza y de novedad desemboca en la libertad. De hecho, el mensaje bíblico es un mensaje de libertad. El relato de la creación, del Exodo, la historia de Israel, la afirmación de los profetas de cara a los poderes y a la dominación de su tiempo son una afirmación de la libertad, como atributo fundamental del hombre según la antropología bíblica. El Nuevo Testamento es más claro todavía: la lucha de Jesús contra los fariseos es una reivindicación de libertad. Jesús fue condenado a muerte por haber querido reemplazar una religión de servidumbre y de observancia por una religión de amor. El sermón de la montaña es la carta de libertad de los cristianos. La antropología de San Pablo explicita lo que fue la libertad en la vida de Jesús y plantea el concepto de libertad en el centro de la novedad cristiana. Por fin en el evangelio de San Juan proclama Jesús: «La Verdad os hará libres» (18).

Esta libertad cristiana no es esencialmente la libertad de elección de la filosofía griega, la libertad de escoger entre diversos bienes presentes. Es, por el contrario, libertad de rehusar lo presente para escoger lo que no existe todavía, lo que es simple posibilidad. Es poder de hacer lo nuevo, de no dejarse encerrar en un universo ya acabado, sino de cambiar el universo para hacerlo más humano.

No es solamente posibilidad de reservarse un acto interior, de negar interiormente la dominación exterior, de crearse un mundo interior inatacable, como en el estoicismo. Si el estoicismo ejerció, de hecho, una influencia considerable en la espiritualidad cristiana,

(18) Sobre la concepción bíblica de la libertad, cf. H. Schlier, art. «Eleutherios», en *Th. W. z. N. T.*, t. II, p. 484-500; S. Lyonnet, «Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul», en I, de la Potterie - S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit*, Paris, Cerf, 1965, p. 169-195; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, Cerf, 1962, p. 406-426; L. Cambier, «La liberté du chrétien selon saint Paul», en *Lumière et Vie*, n.º 61, p. 5-40.

jamás logró agotar todas las fuerzas cristianas de libertad y el mensaje bíblico lo desborda. La libertad es poder de cambiar la realidad, poder de hacer al hombre, incluso si este poder es constantemente limitado y atacado en la brecha por la dominación del poder de los hombres o de las cosas.

La libertad cristiana no es un régimen político de participación en el poder y de autonomía de la comunidad política, poder de no obedecer sino a las leyes, como en la ciudad griega. Es fuerza para luchar contra las dominaciones y abrir las puertas a una sociedad nueva. La libertad es poder de hacer lo nuevo, «la novedad cristiana», es la apertura de una era de libertad (19).

Es verdad que las Iglesias no siempre pusieron de relieve el mensaje de libertad de la Biblia. La teología medieval y moderna presentan al cristianismo bajo la categoría general de Lex (Ley): es la Ley de Cristo. Los campesinos brasileños hablan todavía así de su religión: nuestra ley nos manda esto o aquello. Es interesante notar que hablan como los judíos hablaban a Jesús, y no como Jesús hablaba a los judíos. Por otra parte es común basar la vida cristiana sobre estos dos ejes: los mandamientos de Dios y los mandamientos de la Iglesia; o bien acaso dividir el catecismo en tres partes: lo que se debe creer (los dogmas), lo que se debe hacer (la moral) y lo que se debe recibir (los sacramentos) para salvarse. Todo esto apenas si resalta la novedad de la libertad. ¿No será una adaptación a la cultura antigua y una integración demasiado completa de la Iglesia en una sociedad determinada? ¿No desbordará esta adaptación las necesidades de la pedagogía haciendo concesiones exageradas al paganismo del medio ambiente?

Si observamos el conjunto de la historia de la sociedad cristiana, constataremos, de hecho, el drama de la libertad. Las instituciones eclesásticas no siempre están del lado de los que conquistaron la libertad, sino a veces del lado de los que la impidieron. No importa: el cristianismo no es monopolio de las instituciones eclesásticas. Actúa en el pueblo cristiano. No debe admirarnos tampoco que los «heréticos» hubieran reivindicado muchas veces el mensaje de libertad con más fervor que los ortodoxos. Esto no destruye de ninguna manera el mensaje de la Biblia.

(19) Sobre la libertad cristiana en la teología católica contemporánea, cf. J. B. Metz, art. «Liberté», en *Encyclopédie de la foi*, t. II, p. 468-479 (con bibliografía).

Este concepto de libertad se parece al de las revoluciones. En el pasado hubo con frecuencia una cierta preocupación por mostrar ante todo que la libertad cristiana nada tenía que ver con las libertades revolucionarias. Pero si releemos hoy la literatura del último siglo que trata de esta materia, quedaremos impresionados por dos cosas: ante todo, por la desestima sistemática de las mismas formas de libertad proclamadas hoy solemnemente por el magisterio de la Iglesia (por ejemplo la libertad de conciencia) y también por la limitación de la libertad cristiana a la noción de pura filosofía griega, presente en la teología moral tradicional, en el capítulo de las condiciones del acto humano. Se olvida lo específicamente cristiano.

Reconoceremos sin esfuerzo que la libertad revolucionaria no expresa todos los componentes de la libertad cristiana. ¿Pero no se dará al menos una coincidencia parcial?

La libertad cristiana no afecta solamente a los «actos» humanos. Es una condición nueva del hombre, una era nueva. Se reconoce la pretensión de las revoluciones. Si esta pretensión está limitada por los hechos, ¿no se deberá decir lo mismo de las generaciones cristianas sucesivas? La libertad es un signo que marca la historia cristiana. Pero no se da sin esfuerzo. No existe si no es conquistada mediante un trabajo constantemente renovado. Tampoco aquí sería justo despreciar unilateralmente las tentativas para fundar la libertad en la sociedad temporal, como si las realizaciones cristianas estuvieran fuera de concurso (20).

La alianza

Se ha dicho que la eclesiología conciliar está dominada por el concepto de pueblo de Dios. De hecho, nada hay que sea más fundamental para definir el objeto del plan de salvación de Dios (21). Ahora bien, lo que hace al pueblo de Dios, es la alianza. En efecto, el vivir-en-común del pueblo de Dios, una vez supe-

(20) J. Moltmann se funda sobre este concepto de libertad para establecer una teología de la revolución. Cf. «Die Revolution der Freiheit», en *Perspektiven der Theologie*, p. 189-211.

(21) Cf. O. Semmelroth, «L'Eglise, nouveau peuple de Dieu», en *L'Eglise du Vatican II*, t. II, Cerf, 1966, p. 395-409.

rados los límites carnales del Israel del Antiguo Testamento, no se funda ya en la necesidad, sino en la libertad. El pueblo de la alianza es el reino de la necesidad suplantada por el reino de la libertad, para hablar el lenguaje de Marx, que es, por otra parte, el lenguaje de la Biblia. No es la sangre, ni la tierra, ni la historia, ni la geografía: es una vocación común. Los cristianos están reunidos en un solo pueblo, porque han recibido las mismas promesas y, por consiguiente, están comprometidos por una misma esperanza en un mismo destino. Lo que les asocia es su búsqueda en común del porvenir que Dios les reserva, es decir, su libertad.

Las libertades no aparecen unidas por un lazo de elección arbitraria. Por su misma naturaleza la libertad está llamada a asociarse a otras libertades. No es libertad sino en el pueblo de la alianza. Los cristianos se escogen para obrar en común, en virtud del lazo intrínseco de sus libertades, lazo que deriva de la común vocación del único Dios de la alianza. No es una elección arbitraria la que funda el pueblo de Dios, sino la naturaleza de la libertad misma. Es Dios quien hace se unan las libertades.

El pueblo de la alianza es el reino de la justicia y de la paz, de la verdad y del amor, de que hablaba Juan XXIII en *Pacem in Terris*. Es el lugar de las promesas mesiánicas. El Apocalipsis nos brinda un resumen de toda la concepción bíblica sobre el tema.

Ahora bien, esta idea de la alianza la encontramos exactamente en el proyecto del Común medieval, que forma el vértice de la primera gran revolución europea (22). Corresponde al «convenio» de los puritanos, fundamento de la nación en el sentido americano (23). Es en el fondo lo que quiere decir el *Contrato social* de J. J. Rousseau (24). Y si es verdad que todos estos proyectos aparecen como sospechosos a los ojos de los ortodoxos, si es verdad que fueron sustentados por los heréticos o los candidatos de la herejía, esto no representa motivo suficiente para negarle sus raíces cristianas.

(22) Cf. J. Ellul, *Histoire des Institutions*, Paris, P. U. F., t. 2, 1956. p. 83-113, y bibliografía, p. 115-117.

(23) Cf. H. Kohn, *The Idea of nationalism*, p. 166-183.

(24) Cf. B. J. de Clercq, *Religion, Idéologie et Politique*, p. 13-29.

El problema es saber si el pueblo de la alianza conoce otra realidad presente fuera del lazo invisible que une a todos los cristianos en la fe o fuera de las instituciones visibles que les mantienen en el seno de la Iglesia. La alianza, la justicia, la paz, cuyo fruto y signo son, ¿no podrán tener una realización temporal? Tal es el problema del mesianismo bíblico (25). La mayor parte de los teólogos afirman con demasiada rapidez que el mesianismo sólo aporta realizaciones espirituales y que no afecta en nada a la historia terrestre. Los bienes mesiánicos serían bienes puramente espirituales y el pueblo mesiánico sería un pueblo puramente espiritual o eclesiástico (26).

Se nos presenta aquí un problema de exégesis y de interpretación de la vida de Jesús ante todo. ¿Cómo entender el alcance de los milagros y de los signos visibles que Jesús multiplica a su paso? ¿Cómo entender el uso que hace de las profecías mesiánicas? (27). Surge a continuación un problema teológico. Los teólogos se dejan impresionar generalmente por un cierto horror a las sectas mesiánicas, tan numerosas en el curso de la historia y todavía hoy, que anuncian el advenimiento de un reino de Dios situado en la tierra. Pero el abuso no debe conducirnos al otro extremo.

Cuando Juan XXIII se refiere a la justicia y a la paz, al amor y a la verdad, en el contexto de los problemas sociales de nuestro tiempo, hace mesianismo, anuncia una realización temporal de las profecías mesiánicas. Hace mesianismo auténtico y se sitúa en la línea de los proyectos revolucionarios de toda la historia cristiana (28). También aquí puede darse una coincidencia parcial entre el concepto de alianza y el proyecto revolucionario, la comunidad humana que pretende establecer.

(25) Cf. M. D. Chenu, «Un peuple messianique», en *Nouvelle Revue Theologique*, t. 89, 1967, p. 164-182.

(26) Tal es, por ejemplo, la interpretación de R. Schnackenburg, «Der Christ und die Zukunft der Welt», en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, t. II, Munich, Kösel, 1968, p. 149-185.

(27) Véase la utilización correcta de la perspectiva mesiánica en A. Trocmé, *Jésus-Christ et la révolution non-violente*, Ginebra, Labor et Fides, 1961.

(28) Véase Has Barion, «Das konziliare Utopia», en *Säkularisation und Utopia*, p. 187-234.

El Espíritu

El advenimiento del Espíritu es la gran novedad del Nuevo Testamento. Lo que pasma es el papel borroso que desempeña en la conciencia cristiana, sobre todo en Occidente, y el lugar insignificante que le reserva la teología moderna. Todo sucede como si el papel del Espíritu estuviera contenido en los límites de la administración de los sacramentos y de la organización eclesiástica, por una parte, y por otra, en las experiencias severamente controladas de la vía mística. La esfera de la acción del Espíritu es la institución eclesiástica y la vida interior.

Nada más significativo que el destino de Joaquín de Fiore. Acogido al principio con fervor por sus contemporáneos, fue rechazado con escándalo cuando los franciscanos trataron de aplicar sus ideas. Se presta a profundas reflexiones cuánto fuera vilipendiado Joaquín de Fiore por la historia de la Iglesia y maltratado por los teólogos. Santo Tomás es implacable contra él.

No se le evoca aún hoy sino para aplastarlo. K. Löwith defiende el punto de vista oficial, diciendo que el reino de Dios no se interfiere con la historia y que el sacerdote Joaquín habló mal del Espíritu cuando le atribuyó el papel de cambiar la Iglesia y espiritualizarla. Querer encarnar la acción del Espíritu en la sociedad temporal, sería un mal (29).

Los teólogos oficiales le reprochan haber enseñado que no existe la Iglesia espiritual. Pero no ven que el sistema constantiniano, el sistema clerical, eran en realidad adaptaciones a las instituciones paganas, y que sería perfectamente concebible otra edad en la Iglesia. A. Dempf le reprocha haber acariciado la ilusión de cambiar la Iglesia cuando lo que cambia son las minorías (30). Pero es Dempf el que se engaña y no ve los cambios de estructura que han afectado a la Iglesia después de la Edad Media. En cierta manera el programa del Vaticano II es el de Joaquín de Fiore. Es verdad que el sacerdote de Fiore no distinguía claramente entre las estructuras de institución divina y las estructuras puramente sociológicas. Pero sus contradictores tampoco hacían esta distin-

(29) K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, 1949, p. 145-159.

(30) A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Darmstadt, 1954, p. 269-284.

ción mejor que él. Nos admira, por el contrario, fuera posible en el siglo XII concebir otra edad de la Iglesia y se tuviera una idea de la misma abierta hacia un porvenir renovado.

La aplicación del reino del Espíritu a la Orden de San Francisco fue ridiculizada. Pero se haría mejor si se observara que el franciscanismo creó, de hecho, otro rostro de la Iglesia, otro rostro de su libertad. Fue un primer ejemplo de la aplicación de la acción del Espíritu a lo concreto de la historia. ¿No será el joaquinismo el descubrimiento de la ley fundamental de la historia después de Jesucristo: el reino del Espíritu como sucesión de aquellas etapas por las cuales la sociedad cristiana, en la búsqueda de sí misma, trata de adoptar un modo de ser que corresponda a la intención de su fundador? Nada nos prohíbe pensar que después de haber prodigado las concesiones al paganismo para poder encarnarse en la historia, el pueblo cristiano tratara ahora de liberarse de éste pero para conformarse más a su esencia. No se ve por qué debería limitarse este esfuerzo a lo puramente eclesiástico y no tendría que afectar también a las estructuras económicas, sociales y políticas en las que viven los cristianos.

Sin duda, el Espíritu está presente desde el principio. Pero está atado por la necesidad de encarnarse en el Imperio romano. En pasos sucesivos tratará de liberarse y de liberar a la Iglesia y a la cristiandad. Quizá se equivocara Joaquín al creer que no habría más que un solo momento semejante en la historia del cristianismo. Pero nada prueba que hubiera pensado así.

El Espíritu es la fuerza de lo imposible, de lo imprevisto, de lo no hecho todavía. Es el motor de esta vida que hemos descrito en los párrafos anteriores. Hasta el siglo XIX las revoluciones invocan el Espíritu. Desde entonces la mayoría de los revolucionarios se afirma materialista. ¿Pero significará este materialismo la negación absoluta del Espíritu? La materia del materialismo histórico, ¿no se parece mucho al Espíritu, considerado en su aspecto de fuerza presente en la historia temporal? ¿El abandono del Espíritu por los revolucionarios no habrá motivado el abandono del Espíritu por la teología misma?

EL CAMBIO

El juicio de Dios

El mensaje cristiano enuncia lo nuevo y condena lo viejo. La visión que el cristianismo nos ofrece del mundo nuevo no es la de un crecimiento orgánico, ni de un desarrollo cuantitativo. Es la visión de un drama y de una lucha. Es menester una destrucción del hombre viejo para que nazca el hombre nuevo. Vamos a ver ahora los aspectos de este movimiento negativo, requerido por el movimiento positivo.

Los medievales evocaban fácilmente el juicio de Dios sobre el pecado de los hombres y de las sociedades. La predicación gregoriana contra la «simonía» invoca el juicio de Dios. Como la predicación de los misioneros, la de J. Huss, como la del movimiento que lleva su nombre, la de Th. Münzer y de los revolucionarios de este tiempo apelan al juicio de Dios. Esta manera de obrar supone que el juicio de Dios no es sólo el último juicio. No se invoca solamente el juicio de Dios para anunciar el castigo reservado a los últimos tiempos. ¿Cuál es su alcance en el presente?

En primer lugar el juicio de Dios es una exhortación a la conversión. Se anuncia anticipadamente el juicio que Dios dicta sobre las cosas de este mundo para que los hombres se conviertan y no tengan que sufrirlo. Tal es el sentido del profetismo. La Iglesia reivindica para sí misma un papel profético (31) y nunca jamás se ha hablado tanto del papel del profetismo en la Iglesia (32). Ahora bien, el profetismo no denuncia solamente los pecados internos o puramente personales. Conciérne también a los pecados públicos. Cuando la Iglesia publica documentos sobre la cuestión social, cuando los Papas publican las encíclicas sociales, desempeñan un papel profético.

En efecto, las encíclicas sociales no son obras de ciencia social. No ofrecen un programa de acción. Se sitúan en la línea profética en cuanto que denuncian la situación social existente. ¿En virtud

(31) Cf. B. van Leeuwen, «La participation universelle à la fonction prophétique du Christ», en *L'Eglise de Vatican II*, t. II, p. 425-455.

(32) Véase la eclesiología de K. Rahner, H. Küng, principalmente.

de qué autoridad crítica la Iglesia esta situación? No en virtud de una competencia técnica sino en virtud del juicio de Dios. Consiguientemente, la Iglesia demanda un castigo, siempre como los profetas. Queda entonces fuera de duda que el profetismo está llamado a ejercitarse en el plano temporal. Es verdad que este profetismo no aparece como revolucionario. Por el contrario, sus intérpretes se espantan cuando aparecen las implicaciones revolucionarias de sus oráculos. Sin embargo, cuando los Papas publican las encíclicas como *Pacem in Terris* o *Populorum Progressio*, ¿quién no ve que las exigencias así planteadas no podrían empezar a ser aplicadas sino por medio de una revolución? Lo que pide la *Populorum Progressio* en el orden nacional como en el internacional es una subversión total del orden establecido, un cambio radical de los principios más fundamentales de la sociedad actual. Si este profetismo es perseverante y llega hasta el fin no puede no suscitar una revolución.

En estas condiciones, no es salirse de los límites de una sana teología el ver en la ruina del mundo viejo el prelude de los acontecimientos apocalípticos anunciados por los profetas. El juicio de Dios es destrucción del mundo viejo y este juicio será ejecutado. A su nivel, las revoluciones son un prelude y un esbozo. Los revolucionarios medievales no se habían equivocado enteramente. Tenían más razón que los teólogos contemporáneos que reducen los discursos apocalípticos a puras figuras de estilo sin contenido.

El reino de Dios

No es este el lugar para hacer un estudio profundo del concepto bíblico de reino de Dios (33). Existen sobre este particular trabajos voluminosos pero que no siempre logran satisfacer. Se ha discutido mucho, por ejemplo, sobre la cuestión de saber si se trataba del reino de Dios o del reinado de Dios (en el sentido de *Reich* o de *Herrschaft*). Pero propiamente hablando no se trata ni de lo uno ni de lo otro, al menos como sentido fundamental.

(33) Véase bibliografía abundante en la *Encyclopédie de la foi*, t. IV, p. 110 s. Los exégetas se dejaron acaparar por el problema de la escatología consecuente o realizada (Schweitzer o Dodd), problema hoy resuelto y superado.

Estos dos sentidos nacen de un contexto «ontocrático». Se refieren a una forma de dominación en una sociedad estable en que el poder no puede justificarse sino por sí mismo. En este contexto, afirmar el reino de Dios es afirmar que domina y manda porque es el más fuerte. ¿Es éste el mensaje de la Biblia? No lo parece.

Reinar, en el sentido bíblico, indica un movimiento, una realidad dinámica. Reinar es vencer. Dios reina, quiere decir que Dios vence a sus adversarios, libera y salva a su pueblo. Dios no reina para dominar. Sería mejor traducir reino de Dios por victoria de Dios, si la palabra victoria pudiera designar una realidad durable y permanente. El reino de Dios está asociado al Exodo en el Antiguo Testamento, a la Pascua, a la Resurrección en el Nuevo Testamento. El mensaje evangélico es que Dios actúa para vencer, para salvar a su pueblo. Reina = consigue la victoria.

¿No tendrá el reino de Dios repercusiones en el mundo temporal? Lo niega una larga tradición teológica. ¿Pero no será porque se sujeta al sentido estático? Si se quiere que el reino de Dios sea una realidad estable se le situará en el más allá en cuanto a su realización perfecta y se dirá que tiene en la Iglesia una especie de esbozo. ¿Pero cómo situarlo en el mundo temporal sin caer en las ilusiones del mesianismo?

Llegamos así fatalmente a un equivalente de la famosa doctrina luterana de los dos reinos. El reino de Cristo es espiritual y no tiene relación con lo que pasa en este mundo. Cada reino evoluciona de manera autónoma en su esfera propia. Podemos preguntarnos si la doctrina católica de Cristo Rey no cambia radicalmente esta concepción ya que Cristo Rey reina sobre el mundo en el plano de la naturaleza por derecho natural. No aparece la relación entre los dos reinos de Cristo, el espiritual y el temporal.

Hoy la doctrina luterana de los reinos es atacada por todas partes (34), como también la doctrina católica de la separación de las dos esferas. Se redescubre el sentido dinámico del «reinar» de Dios. Dios no establece un reinado en este mundo. Pero obra en él, hace que en él nazca su pueblo, se afirma en él, hace prevalecer su intención mediante actos que cambian el curso de las

(34) Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, p. 218-259. Las obras de P. Lehmann, R. Shaull, H. Golwitzer refutan explícitamente esta tesis. Véase H. E. Tödt, «Revolution als Neue sozialetische Konzeption», en *Theologie der Revolutionen*, p. 19-29.

cosas humanas. En la vida concreta de los hombres es donde él hace lo nuevo. Su reino es la cara positiva del acto cuyo juicio es la cara negativa.

En estas condiciones, no se excluye reconocer en el acontecimiento de lo «nuevo» revolucionario el efecto del «reinar» de Dios. No se trata de un acto acabado, completo, sino de una etapa por la que camina la fuerza divina entre los hombres (35).

No diremos que una revolución pueda instalar nunca un «reino de Dios» entre los hombres, pero podemos reconocer en la marcha de la libertad el efecto del obrar de Dios que vence al mal, a la servidumbre, a la idolatría.

La conversión

Dios es quien reina, quien consigue la victoria; no son los hombres los que construyen el reino de Dios. Sería esto absurdo. Pero los hombres no pueden permanecer pasivos. Su participación se llama la conversión. Los evangelios unen íntimamente reino y conversión. Jesús decía: «Convertíos, porque el reino de Dios está cerca» (Mat. 4, 17).

¿En qué consiste la conversión? No puede limitarse a las intenciones. Lo que la Biblia entiende por esto es un cambio de conducta, una vida nueva. Se trata de actos y no solamente de pensamientos (36).

Cuando los profetas predicaban la conversión a la justicia, piden que se practique la justicia en lo concreto de las relaciones sociales. Es así como debemos entender nosotros la conversión todavía hoy: la conversión es un cambio en las actitudes sociales. Ahora bien, si las actitudes sociales están determinadas por los marcos sociales, por las estructuras de la sociedad, ¿cómo sería real la conversión

(25) H. E. Tödt reprocha a esta concepción, que es la de Shaull y de otros, volver a una teología parecida a la que en otro tiempo atribuía a la guerra el privilegio de ser una acción divina por excelencia. Este sería el caso si se le asociaba el reino de Dios a una revolución histórica determinada (o. c., p. 27). No es lo mismo si se le concede este carácter a toda la perspectiva revolucionaria, en la medida en que explicita el fermento que el cristianismo aporta a la historia.

(36) Cf. J. Behm, E. Würthwein, art. «Metanoia», en *Th. W. z. N. T.*, t. IV, p. 972-1.004.

si no cambiaran las mismas estructuras? Así es como los teólogos actuales sitúan la acción revolucionaria en la línea de la conversión (37).

Sin duda los documentos oficiales se reducen a predicar la lucha por la justicia. ¿Pero podremos limitarnos a las intenciones? Si los actos requieren cambios estructurales, ¿no será la acción necesaria para estos cambios una extensión del acto de luchar por la justicia como conversión de los pecados?

La caridad

Ya Thomas Münzer en su célebre polémica contra Lutero denunciaba la mistificación de una fe pura que no se interesa en las obras concretas. Relacionaba la actitud contra-revolucionaria de Lutero en la revolución que la historia llamó guerra de los campesinos con la doctrina de la fe sin las obras (38). Parece, en efecto, que no sólo en el caso de Lutero sino en todo el curso de la «era protestante» —y también el catolicismo tuvo su era protestante— la insistencia sobre la pura interioridad de la fe favorecía la indiferencia de los cristianos frente a las situaciones sociales y políticas que iban a provocar las grandes revoluciones modernas.

Lo que está en juego, es la concepción del amor. La burguesía le da un sentido puramente sentimental. Cultiva el amor en la esfera de la vida privada, pero lo excluye en la vida social. No admite sino la filantropía de la limosna. Sabemos cuántas protestas provocó la limosna en el siglo pasado, cuando se quería resolver por su medio los problemas sociales. Actualmente los mismos problemas son aliviados por la «Ayuda a los países subdesarrollados». La palabra limosna ha sido reemplazada por otras menos desvalorizadas, pero la realidad es siempre la misma.

En este momento, en el mundo, los cristianos son los ricos, y Lázaro, las masas subdesarrolladas, frecuentemente no cristianas.

(37) Cf. Rudolf Weth, «Theologie der Revolution» im Horizont von Rechtfertigung und Reich, en *Diskussion*, p. 82-109; V. Borjov, en *Irénikon*, 1967, p. 403-407.

(38) Cf. H. Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, p. 14-17.

¿En qué consiste la caridad? (39). Contra el sentimentalismo burgués se invocan las parábolas del samaritano, del último juicio (Mt. 25), la epístola de Santiago. ¿Pero en qué consistirá el carácter eficaz de las obras de la caridad?

La limosna consagra una actitud de desigualdad fundamental entre el que da y el que recibe. El que recibe es pasivo. El que da es activo y domina la situación. La limosna tiende a agravar la separación entre los hombres haciendo consciente una situación latente.

Se dirá entonces que la caridad no es amor del prójimo sino en cuanto tiende a superar esta situación, a restituir al pobre su dignidad, su independencia, y a ponerle en situación de no tener necesidad de limosna. Más brevemente, la caridad, para ser verdaderamente reconocimiento del prójimo, debe tender a suprimir la situación que hace necesaria la limosna (40). Deja la iniciativa en las manos de los pobres y de los oprimidos. Lo que equivale a decir que se pone al servicio de la revolución. Tal es la conclusión a la que hemos llegado hoy.

Es verdad que esta conclusión escandaliza a los burgueses, precisamente a causa de su concepción sentimental del amor. ¿Pero no será ella el primer medio para virilizar la caridad y rehabilitarla inmediatamente a los ojos de los pobres? (41).

El partido de los pobres

El manifiesto de los 15 obispos del Tercer Mundo decía principalmente: «Los cristianos y sus pastores deben saber reconocer la mano del Todopoderoso en los acontecimientos que periódicamente deponen a los poderosos de sus tronos y elevan a los humildes, despiden a los ricos con las manos vacías y alimentan a los pobres» (42).

(39) Cf. E. Bloch, *Thomas Münzer*, p. 159-188.

(40) Cf. H. Gollwitzer, *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, p. 25-32.

(41) Es uno de los grandes temas de Mounier después que lo fuera de Péguy.

(42) Citado según *Paz e Terra*, n.º 6, p. 209.

En este texto las palabras del Magnificat son aplicadas a la revolución. Hace tiempo, por lo demás, se había notado que el Magnificat era el texto más revolucionario de los Evangelios, lo que no dejó de parecer paradójico, ya que las palabras se atribuyen a una mujer, la madre de Jesús.

Una Iglesia conservadora insiste sobre el hecho de que está al servicio de todos y que no tiene acepción de personas. En efecto, si es la Iglesia de todos y se dirige igualmente a todos, tiende a mantener el *statu quo*. Nada hay tan injusto como una cierta igualdad. Distribuir los mismos servicios a todos —suponiendo incluso que los ricos no reciben un trato de favor— es perpetuar una situación injusta. De hecho, si el Evangelio se dirige a todos, ricos y pobres, no contiene el mismo mensaje para todos: a los pobres les anuncia la liberación y a los ricos el despojo de sus riquezas. Estos dos mensajes son complementarios.

La Iglesia del Vaticano II restablece la desigualdad, que es signo de la justicia, cuando declara principalmente que comparte las angustias, etc., «sobre todo de los pobres» (43).

Es verdad que el Evangelio es una palabra que pide a los ricos una renuncia voluntaria y anuncia a los pobres una liberación que no parece exigir de ellos una acción concertada. ¿Será menester aplazar la ejecución de estas palabras al más allá? ¿Qué hacer de las mismas acá abajo? En un cierto modo, el Evangelio parece anunciar una especie de «revolución voluntaria». ¿Qué relación existe entre esta revolución voluntaria y lo que se llama la revolución? No se puede ni identificarlas ni distinguirlas totalmente. La contra-revolución se ve constreñida a aplazar el Magnificat al fin del mundo... ¿Pero cómo hacerlo sin desprender al Evangelio de todo su sentido de urgencia y realismo?

Muerte y resurrección

E. Rosenstock-Huessy demuestra cómo la historia de Occidente está marcada por el esquema pascual, muerte y resurrección. Se vive la historia como un drama y una discontinuidad: se debe

(43) *Gaudium et Spes*, n.º 1. Es preciso añadirle el documento de Medellín sobre la pobreza.

morir para revivir, es menester que un mundo muera para que otro pueda vivir.

El misterio de la cruz está evidentemente en el centro del cristianismo. El problema es saber si se le debe sólo vivir en la interioridad de la vida personal o si no deberá caracterizar también la vida social e histórica (44). Este último punto de vista es nuevo para los cristianos, herederos de siglos de pietismo. Pero es considerado cada vez más seriamente en la perspectiva de la nueva «teología política».

Muerte y resurrección: la muerte es el juicio de Dios, la conversión, la caída de los ricos, el fin del mundo viejo; la resurrección es la victoria de Dios, el triunfo de los pobres, la realización de las promesas, la esperanza, la caridad en acción, la libertad de los hijos de Dios, el nuevo pueblo de la alianza, en la paz y la justicia.

Figura de la Iglesia

El Concilio se asignó como tarea definir la Iglesia en lo que ella es por sí misma *ad intra* y para los demás *ad extra*. Tuvo éxito en su primera tarea. Pero fracasó en la segunda. No consiguió situar a la Iglesia de cara al mundo y no podía ser de otra manera porque se comienza apenas a tener conciencia del problema. La Iglesia actual anda a la búsqueda de su papel en medio del mundo.

La teología de la revolución presenta una figura concreta, y es lo que hace su fortuna. La fisonomía de la Iglesia que resulta de los diversos ensayos de teología de la revolución fue condensada por T. Rendtorff en tres puntos (45). Como el autor lo nota muy bien, la crisis del papel de la Iglesia crea una especie de desafecto por parte de los jóvenes. Una nueva figura de la Iglesia tiene por finalidad hacer posible una nueva adhesión.

(44) Cf. R. Shaull, «Glaube als Skandal», en *Diskussion*, p. 37.

(45) Cf. T. Rendtorff, «Der Aufbau einer revolutionären Theologie», en *Theologie der Revolution*, p. 51-67.

— En posesión de una tarea que realizar y de un mensaje que dirigir al mundo, la Iglesia posee un potencial misionero parecido al de las primeras generaciones. No basta insistir sobre el papel misionero de la Iglesia. Es menester dar contenido al mensaje, un contenido en el cual los misioneros puedan creer. Sábese que aquí estriba el problema de la crisis de las vocaciones misioneras.

— La teología de la revolución sitúa a la Iglesia más allá de sus estructuras actuales. Por tanto, la hace de nuevo aceptable. La Iglesia no debe ser ya identificada con lo que es actualmente, sino con lo que será. También aquí «lo real puede no ser verdadero».

— La situación minoritaria fluye de la vocación misionera. La Iglesia tradicional tiene una sicología habituada a una situación mayoritaria. Los cristianos tradicionales no soportan la condición minoritaria. El clero lo resiste todavía menos. Para hacerla comprensible y aceptable, la teología de la revolución le ofrece el papel de fermento activo y revolucionario.

Concederle un papel a la Iglesia es concederle credibilidad. Esto es lo que hoy inconscientemente esperan muchos de la teología. Podemos creer que el prestigio de una teología de la revolución dependerá, más aún que de su valor intelectual, de su capacidad de dar una respuesta a la espera de un papel.

Conclusión

Si reuniéramos todos los temas que acabamos de examinar, es indudable que obtendríamos una figura coherente. Se trata de una síntesis del cristianismo, a la que los catecismos tradicionales y los manuales de teología no nos han acostumbrado. Pero podemos dudar de que la síntesis corresponda a las estructuras del mensaje cristiano. Bajo el signo del misterio pascual descubrimos los temas bíblicos más fundamentales: novedad, promesa, esperanza, libertad, alianza, justicia y paz, Espíritu, juicio de Dios, victoria y reino de Dios, conversión, caridad, *Magnificat*. Muchos de estos temas quedaron anteriormente relegados a la sombra, lo que en parte puede explicar la sorpresa.

Esta figura global forma un concepto coherente. ¿Qué nombre le daremos? Si buscamos en el vocabulario de la cultura contemporánea no encontramos otro que el de revolución. Sin duda

no se incluyen en el concepto de revolución todos los elementos de nuestro mensaje. Pero en el pensamiento contemporáneo no existe concepto que sea más parecido. ¿Y no está condenada la teología a trabajar valiéndose de conceptos analógicos? Creemos, pues, que hay en el cristianismo una realidad que no puede describirse sino por medio de una analogía con el concepto de revolución. Si quiere hablar el lenguaje de nuestro tiempo, la Iglesia deberá servirse de las analogías que hoy son comprensibles. Creemos que la teología no puede rechazar con indiferencia una analogía particularmente evocadora. El mensaje cristiano presenta una revolución en el sentido analógico de la palabra. No nos lo podremos representar mejor que hablando de la revolución querida por el cristianismo. Después de lo cual, nos habremos de preguntar en qué consiste la analogía y qué relación hay entre esta revolución y las demás revoluciones de la historia. Problema que en el fondo resulta semejante al que, bajo otras formas, conoció la teología de todas las épocas (46).

★ ★ ★

2. DEL MENSAJE A LA ACCION

Acabamos de ver que el mensaje bíblico puede ser presentado legítimamente bajo una forma que le hace análogo a un mensaje revolucionario. Sin forzar los textos, sin forzar las líneas maestras de la síntesis bíblica, constatamos que se impone el concepto de revolución, por lo menos el concepto al cual hemos dado el nombre de perspectiva o de movimiento (corriente) revolucionario. Hemos dejado en suspenso la cuestión de saber si la revolución bíblica y las revoluciones históricas evolucionan en dos planos separados, rigurosamente paralelos, es decir, que no se juntan jamás, o bien

(46) Se sintetizó en otro tiempo al cristianismo bajo la categoría *Lex* que procede del derecho romano, o bajo la categoría *Salvación* que procede de la gnosis. Los esquemas son analogías usadas y vacías de su relación con la experiencia. Porque está fuera de duda que el concepto de Ley o de Salvación han perdido su densidad humana en la vida contemporánea.

si llegan a juntarse. ¿Se trata simplemente de dos figuras semejantes, de una simple analogía sin consecuencias prácticas, o bien implica la analogía una relación histórica concreta entre el mensaje bíblico y el obrar revolucionario?

Antes de concluir sobre el fondo de la cuestión, citaremos y examinaremos los argumentos por los cuales se prueba o se desaprueba la interferencia del cristianismo con las revoluciones concretas o con el actuar revolucionario. ¿Implica sí o no consecuencias prácticas el mensaje cristiano que acabamos de reconstituir?

LA VIDA DE JESUS Y LA REVOLUCION

El ejemplo de Jesús es generalmente invocado como el argumento definitivo por aquellos que declaran inconcebible una teología de la revolución, o una participación cristiana en la revolución. Como se escribe en una obra reciente: «Si se piensa en la actitud de Jesús hacia los *guerrilleros* y los «colaboradores» de su época —llamamiento soberano de los hombres, donde quiera que estén, y superación no menos soberana de sus pasiones—, los «teólogos de la violencia» carecen de raíces evangélicas y de sobriedad espiritual» (47).

Este argumento es repetido sin cesar: Jesús no hizo política, Jesús no hizo revolución, Jesús no aceptó la función de Mesías temporal que las masas querían imponerle, Jesús se mantuvo indiferente al movimiento de resistencia violenta de los «zelotes», etc.

En líneas generales, esto es incuestionable. Por lo menos, si nos limitamos a constatar esto: que Jesús no quiso servirse él mismo de la violencia ni quiso que sus discípulos recurrieran a la misma. Más allá de esta afirmación todo se hace menos claro.

Los partidarios de la revolución no-violenta se fundan en la conducta de Jesús: «El cristiano está llamado a luchar a ejemplo de Cristo con las armas del amor y de la justicia, para que sea vencida toda injusticia en él y en torno de él, es decir, en la sociedad y para que pueda nacer un orden social plenamente res-

(47) M. J. Le Guillou, O. Clément, J. Bosc, *Evangelie et révolution*, p. 34

petuoso de lo humano... Jamás se calló Cristo delante de la injusticia triunfante, jamás el cristiano se podrá callar delante de ella. La deberá combatir con las armas nuevas, revolucionarias, que Cristo le pone entre las manos... Y los pobres sabrán desde ahora que Alguien les tiende las armas del poder, porque son pobres en cultura, en influencia, en plata, en dinero y en armas; el Evangelio, mensaje de esperanza, les ofrece la infinita potencia de la justicia y del amor de Dios y las fuerzas latentes ya en lo más secreto de ellos mismos que no esperan sino emerger al nivel de la conciencia y ser orientadas hacia su utilización» (48).

Cuanto a los revolucionarios que no excluyen la violencia no pueden invocar la imitación de Jesús, pero invocan el dinamismo de su mensaje y el contexto en que está inscrito el Antiguo Testamento.

Desgraciadamente, ni la exégesis ni la teología se interesan mucho en la vida y en el ejemplo de Jesús. Dejan el tema a las personas comprometidas en la acción. Esta situación es incluso signo del desplazamiento de la teología actual —llamada renovada o conciliar— y las inquietudes de la vida cristiana.

Las cuestiones de cristología

La teología bíblica católica se ha consagrado casi exclusivamente, en el curso de estos cuarenta últimos años, a analizar y a exponer el mensaje del Nuevo Testamento: se ha hecho cada vez más temática. Esto ha constituido, sin ninguna duda, un gran progreso sobre los métodos tradicionales, que concebían el estudio de la Biblia como una tarea apologética, destinada a probar que los textos inspirados enseñan todas las proposiciones enunciadas por el magisterio o por la teología escolástica. Pero hoy son otras las necesidades.

Cada vez nos parece más evidente que el gran problema de las nuevas generaciones es el de la acción. El mundo de hoy está fatigado de teorías y no soporta las ideas. No cree ya en un cris-

(48) H. Goss-Mayr, «La paix par la Révolution», en *Conciltium*, n.º 35, p. 159; sobre Jesús y la política se encontrarán reunidas todas las consideraciones en sentido positivo en A. Trocmé, *Jésus-Christ et la révolution non-violente*, p. 56-71.

tianismo simplemente hablado: le hace falta saber lo que es menester hacer. Más que preguntarse lo que Jesús enseñó, le conviene saber lo que esto quiere decir en la práctica: ¿qué quieren decir todos estos temas, todos estos signos, en lo concreto? ¿Qué forma de acción se sigue de ellos?

De lo que podemos concluir que el problema de Jesús es, para nuestros contemporáneos, el siguiente: en definitiva, ¿qué hizo Jesús? ¿Qué significa lo que hizo?

Esto quiere decir que debemos pasar del mensaje de Jesús a la vida de Jesús. No ya a esas vidas de Jesús de antaño que no eran apenas sino trozos de los Evangelios, sino a una vida de Jesús estudiada en su significado profundo.

Sin duda, la teología bíblica católica siempre defendió la historicidad de la vida de Jesús. Pero se trataba de una historicidad casi formal. Se trataba de defender sobre todo la inerrancia de los evangelistas. Cuanto a la significación de los acontecimientos relatados por ellos, no había problemas. No se encuentran apenas estudios hechos por personas especializadas sobre el sentido humano, social o histórico de los actos de Jesús.

Porque, en el fondo, la vida de Jesús está tratada como un icono: se trata de un Jesús de gestos fijos, estereotipados, todos representativos de temas teológicos. Explicar un gesto de Jesús, es enlazarle un cierto número de temas teológicos. De esta manera la vida de Jesús no es ya una vida humana, inmersa en la historia, es una vida teológica: un icono. Como en los iconos, los gestos se sustraen a su contexto humano y se estilizan para transformarse en signos del mundo transcendental e invisible. Una tal vida de Jesús es más un objeto de veneración —por lo demás el gran tema litúrgico— que un objeto de reflexión. Sin contestar el valor icónico de la vida de Jesús, debemos reconocer que no podemos contentarnos con ello.

La iconización de Jesús corresponde a una tendencia espontánea del sentimiento religioso, en la medida en que éste reemplaza la imitación de Jesucristo por el culto de Jesucristo. La renovación en la Iglesia ha correspondido siempre a un retorno a la humanidad de Jesús y a la imitación de sus acciones humanas.

No es menester, pues, desconocer la vida de Jesús. Para esto tendríamos que hacer una biografía completa, imposible de escribir. Nos bastará poseer los puntos clave, históricamente seguros, y tratar de comprenderlos.

Para apreciar los actos de Jesús, es preciso tener en cuenta la conciencia que el Salvador tenía de su papel. Ahora bien, sin entrar en el dedalo de las cuestiones clásicas sobre la «ciencia» de Jesús, podemos pensar que Jesús tenía conciencia del alcance inmenso de sus actos. Debía saberse situado en el centro del plan de Dios sobre la historia y debía pensar en realizar aquellos actos que tuviesen una repercusión universal —en el sentido en que le era posible concebir lo universal en aquella época—. En estas condiciones se comprende muy bien por qué habría sido impensable que Jesús se hubiera hecho miembro de una asociación particular, que se hubiera hecho monje en Qumran, o entrado en la profesión de los escribas, sujetándose a los reglamentos de la profesión, etc. Todo esto podía ser estimable, pero era, por su naturaleza, muy limitado. ¿Habría podido un monje de Qumran realizar actos de valor universal, capaces de desencadenar acciones de efecto universal, decisivas para el curso de la historia?

Hay entonces en los actos de Jesús un carácter excepcional. Ningún hombre puede introducirse en el sentido de la historia como Jesús. Los demás se ven forzados a adoptar una situación más particular. Por ejemplo, Jesús nunca fue recaudador de impuestos. No enseñó por ello cómo era menester comportarse en esta situación. Y así en lo demás. Igualmente los actos de Jesús son inimitables en cuanto son realizados desde un punto de vista universal, con miras a una eficacia universal. Lo que es imitable, es un cierto estilo, un cierto espíritu. Además, más aún que imitar los actos de Jesús, de lo que se trata es de integrarse en su obra, aceptando éste o aquél entre los papeles que forman parte de la misma.

Por consiguiente del hecho de que Jesús no hubiera querido ser zelote, no se puede concluir inmediatamente que no hubiera permitido jamás a un cristiano formar parte de un movimiento revolucionario. En efecto, Jesús ha podido no querer este papel para sí mismo, porque lo encontraba demasiado particular, sin relación con su misión principal, y porque debía reservarse para los actos que, situados a un nivel más amplio y más universal,

tendrían una repercusión infinitamente más importante y más decisiva para el porvenir de la humanidad que los vanos esfuerzos de algunos bandos judíos para librarse de la dominación romana. Pero no todo el mundo está capacitado para realizar actos que serán decisivos para la historia entera. Para un pobre diablo judío, víctima sin duda de las exacciones de algún destacamento militar romano, podía no existir otro proyecto posible que el de ser zelote.

No podemos nosotros, pues, aislar la materialidad de ciertas actitudes de Jesús y hacer una comparación entre esta materialidad y la materialidad de una acción situada en no importa qué contexto histórico. Esto no equivale a partir de la significación de los actos de Jesús.

Otra consideración nos invita todavía a la prudencia. Jesús no podía —en su ciencia plena— no prever, al menos confusamente, los efectos de sus gestos y de sus actitudes. Realizándolos, aceptaba de una cierta forma indirecta, los efectos previsibles de su acción.

Por ejemplo, es cierto que Jesús previó las persecuciones de sus discípulos. Lo declara explícitamente en muchas ocasiones. ¿Pero no podía prever igualmente, de manera confusa, que su mensaje de libertad crearía tensiones y oposiciones, suscitaría reacciones en cadena en que la violencia sería incontrolable? La historia del cristianismo está llena de guerras y de revoluciones, hechas en nombre del cristianismo. Ahora bien, ¿no es tal el Evangelio que esto debería ser inevitable?? ¿No forman parte todas estas consecuencias inevitables del mensaje de libertad de la historia del cristianismo? Hablando como hablé, ¿no aceptaría Jesús el riesgo de las violencias que podrían derivarse de sus palabras?

Esto no carece de importancia, porque en todas las revoluciones sucede algo semejante. Contrariamente a lo que piensan los contra-revolucionarios, las revoluciones no nacen de los instintos salvajes o sanguinarios de bestias humanas. Nadie quiere la violencia por la violencia. Hemos dicho ya que el fascismo es el que practica el culto de la violencia, y la represión contra-revolucionaria es frecuentemente mucho más violenta de hecho que la revolución misma.

Los revolucionarios prevén, ciertamente, momentos de violencia. Pero esta violencia es previsible en razón de la resistencia del sistema establecido. No es querida directamente. Lo que es querido directamente es la *constitutio libertatis*. El problema es saber si

también en realidad esta frase de /m

podemos comprometernos en una acción de la que se prevé que podrán resultar violencias. Se responderá siempre y necesariamente en forma negativa a esta cuestión. Pero sería menester demostrar por lo menos que la no-violencia de Jesús excluye toda acción de este tipo.

Es claro que la previsión de Jesús y la previsión de los revolucionarios no son exactamente iguales. Jesús prevé las violencias por parte de los *otros*, pero está decidido de antemano a no recurrir él a las mismas, mientras que los revolucionarios prevén el caso en que ellos se servirán de la violencia cuando esto fuera menester para rechazar al «injusto tirano».

Pero esto nos ayuda a situar la diferencia que existe entre la acción de Jesús y la acción revolucionaria. Se sitúa a nivel del Estado. La revolución pasa por medio de la conquista del poder y se sirve del Estado. Jesús rechaza la conquista del poder. Aquí es donde los dos caminos se separan. Y es menester notar todavía que Jesús no exige de sus discípulos el anarquismo absoluto. No entiende rechazar el Estado como absolutamente malo. ¿Cuáles son exactamente las relaciones entre el cristianismo y el Estado? En este punto se sitúa la cuestión de la relación entre cristianismo y revolución. Volveremos sobre este tema en otra ocasión.

La acción pública de Jesús

Destacaremos solamente cuatro datos biográficos que nos parecen incontestables (49). En efecto, son admitidos por los críticos más exigentes de la actualidad, E. Käsemann, H. Braun y los demás discípulos de Bultmann (50). Si Bultmann podía permanecer indiferente a la biografía de Jesús, sus herederos renunciaron a su posición negativa. Es que el existencialismo teológico no satisface ya a las nuevas generaciones. La teología de Bultmann exaspera la «privatización» del cristianismo y de esto tratan los cristianos de librarse (51).

(49) Cf. el documento de *Concilium*, n.º 47, «Révolution et désacralisation».

(50) Cf. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, p. 326-381.

(51) Tomamos la palabra en el sentido de J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, p. 101.

Los cuatro datos son los siguientes: Jesús no evitó sino que buscó el conflicto con los fariseos; se puso libremente del lado de los pobres; fue condenado a muerte en razón de su conflicto con los grandes partidos dominantes del pueblo judío, después de un proceso público ante las autoridades romanas. Casi todos los cristianos, e incluso casi todos los historiadores, cualquiera que fuere su fe, estarían dispuestos a aceptar la historicidad de estos datos. No nos detendremos a demostrarlos. Nos consagramos a la tarea de comprender su significación.

1) Jesús se levantó contra la ley de Moisés, interpretada por los fariseos, contra el literalismo de la ley, contra una religión hecha de preceptos y observancias, contra la hipocresía de la respetabilidad exterior, contra el sistema de separación estricta entre judíos y paganos, contra la concepción que rechaza todo contacto con los no-judíos como impuros, etc. (52). Quiso liberar a sus discípulos del yugo de este sistema religioso. ¿Qué es lo que es o quiere decir?

Para comprender esta actitud, es menester situarla en su contexto. Ahora bien, el contexto es la historia de Israel. Es imposible comprender las actitudes de Jesús, si recordamos que es judío y que todos sus actos tienen necesariamente como fondo la historia de Israel. Como punto de partida tiene Jesús la conciencia de un israelita.

Como todo hijo de Israel, Jesús es pues en primer lugar un rebelde contra el universo pagano entero. Es el hijo de aquellos israelitas librados —gracias al poder de Dios— de la servidumbre, de la corrupción y de la idolatría de Egipto, lo que vale como decir del mundo entero. Todo Israel es un pueblo rebelde. La historia entera del pueblo judío no es sino una orquestación del tema del Exodo.

Históricamente el sistema religioso de los fariseos procede del sistema judío global. En el fondo hay una actitud de revuelta contra el mundo pagano. Pero es una revuelta que no mira a la transformación de la sociedad (en este caso del Imperio romano). Los rebeldes muestran su no-conformismo viviendo separados. Su

(52) Cf. L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la Tradition*, Brujas, Desclée, 1968.

actitud es típicamente la de una secta (en el sentido de E. Troeltsch) y el fariseísmo es el sistema de barreras que garantiza la fidelidad de la secta a su proyecto de revuelta.

Debilitando el sistema religioso, ¿qué es lo que pretende hacer Jesús? A los ojos de los mismos fariseos es un inconsciente. Pone en peligro las defensas psicológicas y sociológicas de Israel. Va a romper los diques que mantienen a Israel al abrigo del paganismo. ¿Es Jesús inconsciente de los peligros del paganismo? No podemos suponerle traidor a Israel y que vaya a entregar a su pueblo a los asaltos del paganismo, quebrando sus órganos de resistencia ¿Qué entonces?

En realidad, sabe Jesús qué es el mundo ambiental pagano. No renuncia a la rebeldía de Israel. Pero tiene el proyecto de orientarla de otra forma. En lugar de mantener a Israel detrás de las barreras defensivas, lo lanzará en medio de los paganos. No naturalmente para paganizar a sus discípulos sino con miras a convertir al mismo mundo pagano: locura a los ojos de los judíos naturalmente.

Jesús no puede engañarse sobre las resistencias que el mensaje bíblico encontrará en el mundo pagano. No puede creer que los viajes de sus discípulos entre la corrupción del mundo romano, serán viajes de placer, y que su doctrina será recibida con entusiasmo por los cuadros dirigentes de la sociedad. Su proyecto consiste en liberar la fuerza explosiva del profetismo judaico, las fuerzas de revuelta que laten en el Antiguo Testamento, del aislamiento en que se encuentran relegadas, para lanzarlas al mundo. Naturalmente debía prever muy bien que el contacto de la revuelta hebrea con las estructuras del mundo romano provocaría choques. El primer resultado de los primeros contactos será la visión angustiada y exaltada del Apocalipsis: el fermento reacciona ante el crimen, que es el mundo romano. Comienza a trabajar.

Los fariseos juzgaban al paganismo más fuerte que ellos. Buscaban protegerse de él. Jesús hace un acto de confianza en los israelitas. Les cree capaces de afrontar al mundo sin disolverse ni corromperse. Su táctica, que consiste en emancipar a sus discípulos de las barreras que les defienden contra la contaminación, supone un acto de confianza extraordinaria en los recursos de que sus hombres habrán de disponer frente al mundo pagano. Jesús debía estar seguro de sí, seguro también de poder dar a sus discípulos una armadura interior personal, capaz de mantenerse en medio

de la seducción de la sociedad corrompida. Cree que no sólo sabrán sus discípulos mantener la herencia de revuelta de sus antecesores, sino que sabrán lanzarla con éxito contra la fuerza del Imperio.

La conducta de Jesús hacia el fariseísmo —imprudente y audaz desde todos los puntos de vista, si no es un dulce soñador— no se explica sino preparando hombres para afrontar al paganismo romano, para afrontar al mundo. Entonces, sí, es menester liberar a sus discípulos de la necesidad de buscar apoyos en el aislamiento, en la conciencia de sí, en las observancias que permiten a los «justos» identificarse y defenderse entre ellos. Jesús cree que los suyos podrán prescindir de todo esto, que no se perderán y que cambiarán el mundo.

Si la política judía es fundamentalmente sectaria y no-revolucionaria —como la de las sectas pentecostales de hoy— hemos de reconocer que la actitud de Jesús es radicalmente revolucionaria: lanzar hombres formados según el Antiguo Testamento en medio de la sociedad pagana, es preparar una fermentación, persecuciones, choques y revoluciones. Es por lo menos instalar en el corazón del mundo romano un principio de contestación permanente.

Al lado de este proyecto, es claro que el de los zelotes es radicalmente conservador. ¿Qué querían los zelotes? Asegurar a Israel la independencia política completa, aislar más completamente a los judíos de los demás, realizar un judaísmo extremo, un aislacionismo extremo. Jesús quería exactamente lo contrario: no dejar al mundo en reposo, elevando un muro perfectamente infranqueable, sino lanzar a los judíos en medio del mundo pagano. Los zelotes no son más revolucionarios que los pentecostistas de hoy. El que quiere la revolución en el Imperio Romano es Jesús. Seguir a los zelotes hubiera sido adoptar un retorno al pasado. Los zelotes no tenían la menor intención de cambiar el Imperio romano.

[2] Jesús frecuenta a los pobres, y busca entre ellos a sus adeptos. Si acepta a los ricos será sacándoles de su medio. ¿Qué significa esto? Huelga decir que debemos dejar de lado todo sentimentalismo respecto de la «pobreza». Ni por sentimentalismo ni por «populismo» es Jesús un simple artesano y forma a su Iglesia con gentes sencillas. Es por realismo político. Es claro que si tenía el designio de lanzar a sus discípulos al asalto del mundo

romano, el universo de aquel tiempo, hubiera sido irrisorio contar con los grandes de Israel. Toda la fuerza reunida de todos los grandes de Israel no hubiera podido causar el menor daño a las fuerzas del Imperio. Lo vemos muy bien en el curso de los años 67-70. Por su lado, la cultura de los fariseos y de los escribas era justamente lo que podría crear el mayor obstáculo. Para penetrar en la cultura romana, hacía falta partir de hombres que no estuvieran marcados por su cultura, despojados de signos demasiado claros y muy determinados. Un judío formado en la escuela de los escribas no podría jamás hacer olvidar sus orígenes. Sólo los pobres podrían mezclarse con los pobres del Imperio. No nos imaginamos una Iglesia unida formada de rabinos judíos y de filósofos atenienses. Pero imaginamos muy bien una Iglesia formada en un barrio de Roma por inmigrantes judíos, simples artesanos, al lado de inmigrantes de todos los rincones del mundo.

Pero era menester poder contar con una extraordinaria identidad espiritual por parte de estos pobres, para que pudieran vivir en su nueva patria. Jesús da a estos pobres sin ningún recurso cultural una identidad interior, una fuerza de convicción, una fuerza de revuelta y de transformación tal que subsistirá por sí misma.

Ahora bien, los pobres de Jesús no son los esclavos. Son los hijos de aquellos hebreos que formaron en el Sinaí una alianza, que tienen leyes de justicia (53), que se sienten iguales y libres. La ley no permite que un hebreo sea esclavo de otro hebreo. Los esclavos no hacen jamás revolución. Pueden matar a sus amos o huir, pero no van más allá. Los que hacen las revoluciones, son los pobres dotados de espíritu de libertad. Lanzar pobres israelitas al mundo pagano, asegurando su identidad espiritual y su continuidad, impidiéndoles aislarse y vivir entre ellos, era lanzar al mundo un fermento de revoluciones. ¿Cómo no habría sabido y querido Jesús esto, al menos confusamente? Es preciso reconocerlo a no ser que iconicemos un Jesús consagrado únicamente a la vida interior y a la conversión de actitudes interiores.

3) Jesús despertó las esperanzas mesiánicas. E inmediatamente rehusó asumir un papel mesiánico que en ocasiones quisieron imponerle las muchedumbres. Tampoco esto será apenas contestado

(53) Véase los textos reunidos por A. Trocmé, o. c., p. 13-55.

por los especialistas del Nuevo Testamento. ¿Pero cómo interpretarlo? Sería difícil creer que Jesús se hubiera servido de textos del Antiguo Testamento o hubiera hecho gestos mesiánicos sin prever el efecto que esto habría de producir en las turbas. Es difícil creer que la reacción de las turbas fuera para él una sorpresa, y que habría terminado por reconocer que había cometido imprudencias de las que inmediatamente se debería corregir.

Creemos que Jesús sabía muy bien el género de reacciones que su modo de hablar y de obrar habría de provocar. Si despertó esperanzas mesiánicas de justicia y de paz sobre esta tierra, es que esto tenía un sentido en su plan. Si no, hubiera podido muy bien dejarlo de lado y evitar confusiones. Si hubiera querido solamente despertar el deseo del cielo hubiera podido atenerse a la tradición sapiencial y no citar sino a los autores que se reservan este tema.

Hay, pues, en las esperanzas mesiánicas un elemento de valor permanente. Era de prever que este elemento habría de poner constantemente en cuestión a las sociedades establecidas, una vez introducido en el contexto social. De hecho, los textos del Nuevo Testamento han conservado el ambiente mesiánico de la predicación de Jesús, y estos textos continúan siendo enigmáticos. El enigma es lo significativo. ¡Hubiera sido tan fácil eliminarlo!

Por el contrario, Jesús rehúsa el recurso al poder para conseguir e implantar los bienes mesiánicos. ¿No equivale esto a mantener la esperanza, invitando a buscar por otros caminos diferentes del poder político para derrocarlo? Los cristianos, una vez en el Imperio, no olvidarían sus esperanzas de un mundo más justo, pero no lo creerían mediante la conquista del poder.

4) La muerte de Jesús.

Lo que constituye problema en la muerte de Jesús es que hubiera sido muy fácil evitarla. ¿Por qué ir a Jerusalén a desafiar a todas las autoridades de Israel y confirmar las sospechas de los romanos? ¿Por qué no quedarse más escondido, formar a sus discípulos en un lugar más discreto, esperar días mejores para reaparecer en público? Para la iconización de Jesús nada de esto es problema: Jesús ha ido a Jerusalén porque debía morir, y debía morir para expiar los pecados de los hombres. Las circunstancias humanas nada tienen que ver con esto. Todo ha sido conducido por la divina mano: Pilato, los fariseos, Jesús, no son sino marionetas que ejecutan lo que estaba escrito en los profetas. Todo esto

se sitúa totalmente fuera de la historia humana, y carece de todo lazo con los acontecimientos o las fuerzas de este mundo. Este es el problema que deseamos plantear a los exégetas. Explicar las cosas así, ¿no es reducir la humanidad de Jesús, hacer de ella una humanidad icónica, parecida a la humanidad simbólica, supracarnal de los iconos?

Por el contrario, si queremos descubrir el aspecto humano de la muerte de Jesús, podemos representárnoslo así, a partir de sus efectos históricos observables.

La muerte de Jesús ha abierto un abismo entre el judaísmo oficial y los discípulos de Jesús. Ante este acontecimiento comprenderán los discípulos que no deberán contar con el sistema judío, se sentirán desligados de toda alianza. Se sentirán definitivamente separados, liberados del yugo de la Ley, liberados de los lazos estrechos de la tierra y de la tradición de los judíos. Esta muerte los hace excomulgados, rechazados del Israel antiguo. Ante esta situación, deberán esforzarse animosamente, aceptar prescindir de todo apoyo y vivir su vida, aislados y solitarios, libres del pasado y de toda vinculación o ligadura.

Después de la muerte de Jesús, se ven los discípulos arrojados hacia los paganos. Han aprendido a no ver ya en ello una caída, una pérdida, sino la puerta abierta hacia el porvenir de un nuevo Israel. Podemos decir que es igualmente en este sentido histórico y político como San Pablo describe la situación cuando dice: «Anulando en su carne la Ley de los preceptos, para crear en sí mismo de los dos un solo Hombre Nuevo haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo por medio de la cruz» (Eph. 2, 15 s.).

Si Jesús hubiera muerto de muerte natural, en paz con todo el mundo, sus discípulos se hubieran quedado en Palestina gozando de la estima y de la consideración de todos, como una secta tolerada por las autoridades, o como los monjes de Qumran. Fue menester un hecho definitivo e insuperable capaz de ser el hecho cumplido que crea las situaciones irreversibles.

Una muerte semejante se explica humanamente hablando en función del designio de crear una ruptura irreparable en Israel, a fin de obligar a los cristianos a lanzarse al Imperio romano, fuera de los muros estrechos de esa fortaleza que es el Israel del Antiguo Testamento.

Por lo demás, el testimonio de Jesús ante las autoridades romanas muestra un camino nuevo: el del afrontamiento del Imperio. No se trata ya de vivir escondido, al margen de los grandes acontecimientos. Jesús ha afrontado al representante del emperador. Sus discípulos se sentirán invitados a hacer otro tanto.

Esto no suprime los sentidos tradicionales de la muerte de Jesús, que se inspiran en razones invisibles. Por el contrario, esto puede completarlas añadiéndoles otras razones humanas.

El efecto de la muerte de Jesús es visible en el mensaje del Apocalipsis de Juan. Se ve en él a los cristianos conscientes de formar un Israel nuevo, totalmente separado del antiguo, y tomando posición de cara al conjunto de la sociedad romana, es decir, de cara al universo. Lo que no está claro todavía son los acontecimientos que resultarán de esto. Pero la significación política de la muerte y del mensaje de Jesús está clara. Los cristianos no están de ninguna forma decididos a resignarse al pecado del mundo, o a cultivar sus virtudes al abrigo de un retiro discreto (54). Se debe tener en cuenta esto para apreciar en qué consiste el comportamiento de Cristo y su imitación.

SIGNIFICACION DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Si es verdad que la historia de Europa es la historia de sus revoluciones, podemos decir también que la historia de la Iglesia está determinada por su participación en las revoluciones europeas. ¿Pero cómo comprender el sentido de esta participación?

No podemos juzgar la historia de la Iglesia sino partiendo de la acción del mismo Jesús. Juzgaremos positiva o negativamente los actos de los cristianos, según que se sitúen o no en el sentido de los actos de Jesús. Cuando los cristianos retroceden inspirándose en el fariseísmo, lo cual es una tentación permanente, merecen ser juzgados negativamente (55).

(54) Cf. L. Cerfaux, «Le conflit entre Dieu et le souverain divinisé dans l'Apocalypse de Jean», en *Recueil L. Cerfaux*, t III, Gembloux, 1962, p. 225-236; H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1968, p. 343-360.

(55) Cf. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme de l'Eglise*, p. 155-185.

Podemos, por otra parte, atenernos a lo que la historia de la Iglesia enseña sobre las virtualidades contenidas en los actos de Jesús. Estas son forzosamente enigmáticas en parte, hasta que aparecen sus implicaciones.

Desde los orígenes hasta la Reforma gregoriana

Hasta el siglo XIII la historia de Occidente se realiza sobre el tema del Imperio, heredero auténtico del Imperio de Augusto, el mismo que Jesús había afrontado. Un movimiento muy potente empujó hacia la integración del cristianismo con el Imperio. Es cierto que millones de cristianos creyeron que el papel del cristianismo consistía en servir de cimiento o de muralla al Imperio. Se forjaron ideologías para justificar este papel. De esto hablamos ya antes. Desde Eusebio de Cesarea hasta Othon de Freising no faltaron defensores de esta forma de cristianismo.

Estas ideologías se basan en el texto de San Pablo a los romanos (Rom. 13, 1-6). Pero debemos reponer a San Pablo en su contexto inmediato. Para él el problema más urgente es la implantación de comunidades cristianas en tierra pagana. El enfrentarse con el Imperio sería un mal en este momento. Se examinará más tarde el valor del Imperio. La tesis de San Pablo constituye una adaptación provisoria. No es una consagración del Imperio y de sus estructuras.

En realidad, la integración completa en el Imperio fue el resultado de una entrada demasiado rápida y superficial de los oficiales y funcionarios del Imperio en la Iglesia cristiana. Se trata más de una paganización del cristianismo que de una conversión del Imperio al cristianismo.

La Iglesia de Oriente cedió a este fenómeno casi sin resistencia. He aquí lo que escribe un obispo ruso, heredero del Imperio bizantino: «De todas las civilizaciones cristianas, el bizantinismo es lo que contribuyó más a canonizar simplemente el mal social. Adoptó sin objeción toda la herencia social del mundo pagano y le confirió la unción sacral. El derecho civil del Imperio romano pagano se conservó bajo la vestidura de la tradición eclesiástica durante más de mil años en Bizancio y en la Europa medieval, y durante siglos en Rusia, a partir de la época (siglo XVI) en que nuestro país comenzó a considerarse como el heredero de Bizancio.

Pero es radicalmente opuesto a la tradición social del cristianismo primitivo y de los Padres griegos, a la predicación misionera de nuestro Salvador y a todo el contenido de la enseñanza de los profetas del Antiguo Testamento, que no envejecen jamás. No, la religión revelada en Israel y la Iglesia de los primeros tiempos eran ante todo revolucionarias; sólo después se hicieron individualistas y estáticas» (56).

Por consiguiente, los verdaderos testigos del cristianismo fueron los que en Occidente sobre todo lucharon contra los emperadores y las estructuras sacrales del Imperio. Fueron finalmente los Papas y los monjes los que encabezaron el combate final desde la Reforma gregoriana hasta la ruina del Imperio mismo.

La Reforma gregoriana, según lo hemos dicho ya, fue mucho más que una reforma interna de la Iglesia. Fue una revisión de la sociedad entera. Ella ilustra perfectamente la tesis de que no se da revolución en la sociedad occidental sin revolución en la Iglesia, ni reforma en la Iglesia sin revolución en la sociedad. La una y la otra se presentan demasiado compenetradas para que su evolución pueda ser estudiada por separado.

El alcance de la Reforma gregoriana aparece en un texto famoso de Manegold de Latenbach (hacia 1085): «Igualmente, puesto que quien fue elegido para reprimir a los malhechores y defender a las gentes honestas, favorece la maldad y atemoriza a las gentes de bien, ¿no será normal que pierda la dignidad que le fue concedida, que sea liberado el pueblo de su mandato y de su dominación, ya que evidentemente rompió él mismo el pacto por el cual había sido establecido?» (57).

Está claro que el Imperio no acepta de ninguna forma esta idea de pacto que desacraliza su poder. Pero la acción de mil años de cristianismo hace aceptar como normal y madura esta idea de pacto entre el Estado y los ciudadanos. Es una idea bíblica que los cristianos del siglo XI consideran como válida para la sociedad humana. En nombre de esta idea, el poder del Imperio se declara nulo y los cristianos son libres de toda obediencia. La Iglesia misma constató que el poder había llegado a no tener fundamento y que los ciudadanos estaban desligados de su deber de sumisión.

(56) V. Borojov, en *Irénikon*, 1966, p. 405.

(57) Citado en M. Pacaut, *La Théocratie*, Paris, Aubier, 1957, p. 246

Ahora bien, vemos aquí el hecho central de la revolución: la ruptura del juramento de fidelidad, el final de la lealtad a un régimen. El resto es una consecuencia.

Es de notar que la Iglesia no reivindica para ella misma el poder sino que lo declara vacante. Esto nos lleva a una distinción fundamental en la revolución. El cristianismo constata la ilegitimidad de un régimen (después de mil años de usura y de tensión) pero no asume por sí misma el nuevo régimen. El cristianismo desarraiga los regímenes pecadores. No crea un régimen nuevo. De esta manera entra en la historia y no se liga a él.

La objeción, válida, que la historia ulterior ha lanzado contra la Reforma gregoriana consiste en que el Papa y el clero asumieron directamente funciones de gobierno en la cristiandad. Esto transformó a la cristiandad en una especie de sociedad semiclerical, quedando sometida a la crítica que ella misma había hecho de los emperadores. El clero se vio tentado de transformar la cristiandad en una nueva sinagoga, o un nuevo Israel, sociedad cerrada y controlada por los sacerdotes cuanto a la cultura, la economía y la vida pública.

A fin de cuentas, lo que se debe retener de este período es la lucha para destruir un mundo sacral y hacer surgir una sociedad fundada en la idea de pacto. Mil años de historia condujeron a la convicción de que así lo requería la conversión cristiana. La idea de alianza encuentra su aplicación simultáneamente en la Iglesia y en la sociedad, si bien bajo dos modos diferentes, ya que en la sociedad no se pasa de un Estado que la Iglesia no debería asumir.

La revolución de los laicos, de la Edad Media al siglo XVIII

El segundo movimiento de la historia de Occidente es también al mismo tiempo una reforma de la Iglesia y una revolución de la sociedad civil. Reivindica los derechos del pueblo cristiano en ambos campos. Está basado en la fraternidad, y destaca esta nueva nota contenida, en el fondo, en la idea de pacto social.

Este movimiento está ligado a todas las herejías populares que estallaron en Occidente por espacio de siete siglos (casi sin excepción). Se impuso al clero, que finalmente lo aceptó. Para juzgarlo es preciso tener en cuenta el Vaticano II. Porque el Vaticano II

dio finalmente razón en sus dos vertientes a las aspiraciones de la gran revolución laica: respecto a la libertad política y los derechos de la conciencia religiosa, y respecto de los derechos de participación de los laicos en la comunidad eclesiástica. Las reivindicaciones que sirvieron de base a tantos movimientos heréticos fueron reconocidas finalmente como válidas. Es decir, que en este plano, los testigos del cristianismo fueron los laicos que lucharon para hacer prevalecer las aspiraciones evangélicas, más que el clero que les oponía objeciones basadas en la prudencia humana, incluso si en ciertos casos se juzga que la culpa se encuentra del lado de quienes arriesgan la división de la Iglesia.

Sin embargo, el Vaticano II no ofrece un modelo perfecto para la comunidad eclesial o para la comunidad civil. No compromete a la Iglesia en un modelo concreto. Deja las puertas abiertas, pero toca a las personas de hoy tomar sus responsabilidades y hacer una sociedad nueva.

La revolución liberal

Podemos decir de la Revolución francesa lo que acabamos de decir de la revolución de los laicos: el Vaticano II consagró lo esencial de la misma. Lo esencial de la Revolución francesa es la separación de la Iglesia y del Estado, los Derechos del Hombre, el sufragio universal, la supresión de los privilegios de clase.

Puede decirse que actualmente la mayoría de los cristianos suscribiría lo que escribía Maritain sobre la Revolución francesa: «Tomemos, por ejemplo, la Revolución francesa. Si consideramos los siglos precedentes —principalmente el curso de las cosas en tiempos de la edad barroca, de la monarquía absoluta y del orden social fundado sobre la desigualdad, que era propio del Antiguo Régimen—, vemos que se imponía un cambio creador, un cambio de alcance histórico (*history-making*). Se produce en Francia con todas las esperanzas humanas de que era portador y también con todas las manchas que lo mancillaban. Pero sucedió no sólo para Francia sino también para el mundo. Las regiones de Europa que no encajaron estas formas revolucionarias nativa y típicamente francesas y las combatieron con la mayor energía, se acomodaron, sin

embargo, a su manera a las mismas para dirigir su propio contenido histórico adaptando bien que mal sus estructuras propias y sus propias tradiciones a la nueva fase de la historia» (58).

También aquí debemos distinguir, por una parte, entre el fin de un régimen y el advenimiento de valores nuevos y, por otra, entre el nuevo sistema político que resulta de la revolución. Reconocemos hoy que el Antiguo Régimen había perdido su legitimidad y que se imponían nuevos valores. Pero el nuevo sistema político chocó con la Iglesia. Hubo persecuciones, campañas anticlericales o anticristianas. Nada de esto hace desmerecer el valor de la Revolución.

Se dirá que la Revolución francesa nada tiene de cristiana, porque se mueve en un terreno puramente natural. Pero esto es justamente lo cristiano. La Revolución francesa fue una transformación que tendía a hacer prevalecer los derechos del hombre —lo que en ética cristiana se llama derecho natural— sobre todos los derechos de la costumbre, de la tradición, del prejuicio. Fue un esfuerzo para emancipar del clero a la sociedad civil. Pero todo esto es lo propio del mundo cristiano.

Es exacto que los conceptos de la Revolución francesa, Libertad, Igualdad, Fraternidad, son conceptos bíblicos. Pero no se ve por qué la transferencia de los conceptos bíblicos a las realidades de la vida civil sería una herejía o un sacrilegio. Si la emancipación de la sociedad temporal es reconocida como legítima e incluso como una conquista propia del Occidente cristiano, no se ve por qué sería sacrilegio descubrir aquí una realización imperfecta y provisoria, pero real y válida, de los conceptos bíblicos.

La imitación no sería sacrilega sino a causa de las personas que la hicieron. Porque quienes elaboraron los valores y el lenguaje de la Revolución francesa fueron anticlericales y perseguidores, su obra sería sacrilega: no les estaría permitido invocar conceptos cristianos. Es aquí donde interviene la distinción. Porque de la Revolución liberal hubieran nacido regímenes perseguidores no se sigue que la misma Revolución sea herética. Los perseguidores pudieron ser más portadores de valores y de proyectos cristianos que el mismo clero que perseguían.

(58) Cf. J. Maritain, *Pour une Philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1960, p. 77.

En la medida en que el clero defendía un sistema judaico de comunidad controlada estrechamente por él mismo y sin posibilidad de desarrollo autónomo, se oponía al avance del Evangelio con todas sus consecuencias. Defendiendo privilegios «confesionales», el clero impedía el acceso del Evangelio a todos los hombres. Hoy la Iglesia reconoce que la ausencia de privilegios es una condición necesaria para su misión. Pero luchó durante ciento cincuenta años para defender tales privilegios.

La Revolución francesa imponía una revolución en la Iglesia: la separación de la Iglesia y del Estado, debía comportar a la larga una revisión del apostolado, reemplazando la presión social y política por la evangelización mediante la palabra y una revisión de las estructuras del clero, poniendo fin a sus caracteres de casta privilegiada. Hoy la Iglesia reconoce que esta transformación es beneficiosa, haciéndola a ella —a la Iglesia— más conforme con su esencia. Todas estas transformaciones fueron vistas al principio como atentados contra la Iglesia y contra Dios, pero a continuación fueron reconocidas como providenciales. ¿Qué quiere esto decir? Simplemente, que el valor de un régimen pos-revolucionario no debilita, ni tampoco confirma, los valores de una revolución.

Debemos distinguir en una revolución la corriente de las transformaciones y de los valores que resultan de ella, por una parte, y por otra, el nuevo sistema que se instala al cesar el poder. En el siglo XI serán el Papa y el clero quienes tomarán el poder que se les ofrece. En el siglo XVIII será una clase anticlerical, una burguesía emancipada de la Iglesia. Esto quiere decir simplemente que nadie en la Iglesia había previsto la revolución y no se había preparado para recoger sus frutos. Ni el clero en su conjunto ni tampoco los laicos católicos. Pero se trata de fenómenos puramente accidentales, ya que la Iglesia no tiene por vocación recoger el poder que se ofrece al día siguiente de las revoluciones. Le basta cultivar los fermentos que incuban las mismas revoluciones.

La Revolución social

Como la Revolución francesa, la Revolución social invoca temas cristianos: comunidad fundada en la alianza de todos, justicia, paz, libertad efectiva de todos, salvación de los pobres, etc. Al igual que la Revolución francesa, aplica a la sociedad temporal estos

temas cristianos. Más que respecto de la Revolución francesa, se denuncia aquí la herejía y el sacrilegio. Es porque, en efecto, más todavía que en el caso de la Revolución francesa hasta aquí —ya que sólo nos encontramos en el principio—, los sistemas políticos que se instalan al cesar el poder constituido, son anticlericales, anticristianos e incluso activamente ateos.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta los elementos siguientes: las críticas hechas por las Iglesias, particularmente por la Iglesia católica en las encíclicas pontificias, suenan cada vez más lo mismo que las críticas de la sociedad dominante hechas por los movimientos socialistas. Este es principalmente el caso de *Populorum Progressio*. Crece más y más la conciencia de los lazos que actualmente existen entre las estructuras concretas de las instituciones eclesiásticas y el sistema social establecido. Se agranda más y más el deseo de emanciparse de esta solidaridad comprometedora, que es un obstáculo real para realizar una misión auténtica en medio de los proletariados del mundo contemporáneo. Progresivamente la Iglesia se da cuenta de que desde el momento en que se le conceda libertad de palabra y de reunión, los ensayos de sociedad socialista le serán más favorables que desfavorables. Es el caso de Yugoslavia. La Iglesia se percibe de que puede prescindir del apoyo de las burguesías privilegiadas.

En este caso, ¿por qué habrían de ser los temas socialistas una parodia blasfematoria del cristianismo y por qué no más bien una prolongación auténtica del mensaje bíblico? Las objeciones principales provienen de los sistemas políticos persecutorios. Pero podemos mantener la distinción entre una revolución y el régimen que se apodera del poder subsiguiente.

Si dirigimos una mirada sobre los dos mil años de la historia del mundo, penetrado por el cristianismo, constatamos lo que sigue:

— Todas las revoluciones se hicieron contra la resistencia del clero establecido y de las instituciones eclesiásticas establecidas. Debemos notar que este es el caso de la Revolución de los Papas igualmente, porque, en aquel momento, los Papas no eran un poder establecido, e hicieron la Reforma contra los obispos del Imperio y el clero establecido, considerado como el principal obstáculo para la libertad de la Iglesia, a causa de la «simonía».

— Todas las revoluciones fueron reconocidas como de valor positivo. Se les reconoció haber promovido los valores humanos

auténticamente cristianos e igualmente el mérito de haber librado a la Iglesia de las servidumbres que había creído necesarias, pero de las que perfectamente se podía prescindir. A fin de cuentas, se reconoció lo bien fundado de la aplicación de temas bíblicos a las realidades terrestres. Se reconoció que la libertad conducía a aceptar la libertad en el plano político. Se reconoció que la liberación de los pobres no debía reservarse al más allá, sino a realidades actuales, etc.

— Todos los gobiernos nacidos de las revoluciones fueron ambiguos, imperfectos y prepararon las revoluciones ulteriores a causa de sus insuficiencias, fueran clericales o anticlericales, persiguieran a las instituciones eclesiásticas o las privilegiaran.

— Todas las revoluciones pretendieron realizar en la sociedad temporal una imagen de la figura que hemos descrito como síntesis de la temática de la revolución cristiana: un hombre nuevo, libre, viviendo en una comunidad voluntaria, en la justicia y la paz, por el advenimiento de la caridad después de una conversión radical bajo el juicio de Dios. El nombre de Dios es nombrado pero al margen de la Iglesia en la Revolución liberal, y se niega en la mayor parte de las revoluciones socialistas. Pero esta afirmación y negación nos previene respecto de los gobiernos nacidos de las revoluciones. Pero no podemos juzgar por esto sobre lo que realmente se vivió en el corazón de los hombres que realizan dichas revoluciones.

— ¿Cómo no ver, por consiguiente, en esta secuencia histórica, las etapas, los signos o los esbozos de los bienes mesiánicos cuya esperanza despertó o confirmó Jesús? Ningún sistema social o político nacido de las revoluciones puede invocar a su favor el patronato de Jesús: El mismo se alejó ante el ofrecimiento de asumir un nuevo gobierno. No nos brinda ningún modelo de gobierno. Pero procede de Jesús el movimiento que poco a poco vacía de legitimidad a sucesivos sistemas, el movimiento que libera a los hombres de su sumisión a los Estados y a las estructuras sociales que no responden al modelo mesiánico. ¿Cómo no ver una continuidad entre lo dicho aquí y la doctrina del párrafo anterior a propósito de la acción pública de Jesús y lo que sucedió efectivamente en el curso de estos veinte años de historia?

¿Qué objeciones pudiéramos hacer a esta concepción?

En primer lugar, se nos dirá que si se puede así deducir el curso de la historia del mesianismo de Jesús, desaparece la auto-

nomía de lo temporal. El cristianismo no debe asumir la historia temporal. Sólo debe respetar su autonomía. De lo contrario, caeríamos en una nueva cristiandad (59).

Responderemos en primer lugar que no pretendemos deducir la historia, ni conocerla de antemano. La constatamos una vez que ha pasado. Pero una vez que ha pasado podemos comprender lo que había en los fermentos evangélicos, presentes en el principio. Se trata de la aplicación del desarrollo de la revelación, de que habla el Concilio (60). Las palabras de Jesús siguen veladas en gran parte; pero otra parte se desvela en la medida que los hombres viven y que el Espíritu manifiesta en su vida las virtudes de la gracia.

Por consiguiente, nada impide la autonomía de la historia temporal. Si se dice que los cristianos deben dejar sólo que se haga la historia sin intervenir en ella, responderemos que equivaldría esto a aniquilar el cristianismo. El papel de los cristianos es justamente hacer la historia y no dejarla que se haga. Por otra parte, no hay historia si no hay proyectos, y no hay revolución si no hay proyectos revolucionarios. No equivale a resucitar la cristiandad el constatar que la Iglesia y la sociedad están íntimamente unidas y compenetradas y que su evolución es solidaria. El cristianismo fecundó los elementos de vida política de la civilización greco-romana y provocó así la formación de ese fenómeno complejo que es la revolución. Suprimir el cristianismo como fermento activo de la historia sería suprimir la revolución; es por lo menos lo que parece más probable si tenemos en cuenta el pasado de Occidente. ¿No se ha dicho que la revolución penetra en los continentes no europeos por medio de los cristianos? ¿No se ha dicho que el cristianismo penetra en Asia por medio del marxismo? Son bravatas. Pero contienen buena dosis de verdad: que no puede tratarse cual si fueran dos fenómenos separados la revolución del mundo y la renovación de la Iglesia. Si la cristiandad es compenetración entre la Iglesia y el mundo, es inherente a la historia a partir de Jesucristo.

(59) Es el problema de las «leyes» de la historia. No podemos ciertamente aprisionar el futuro en las extrapolaciones del pasado llamadas leyes. Pero tampoco podemos renunciar a comprender el pasado, sobre todo si creemos en una Tradición viva. No desarrollamos mucho estos argumentos, porque contamos con detenernos en ellos en una próxima obra.

(60) Cf. *Dei Verbum*, n.º 8.

Debemos establecer una diferencia radical entre la revolución y el Estado, una diferencia parecida a la que hemos establecido entre el Estado y la ciudad en nuestra *Théologie de la ville*. La libertad, la igualdad, la fraternidad, el respeto de los derechos del hombre, la comunidad voluntaria, el pacto social son bienes mesiánicos, únicamente positivos, que proceden de la redención de la humanidad. Por el contrario, el Estado no es mesiánico. Es un poder ambivalente, siempre ambiguo, al que es preciso que Cristo se someta pero que jamás es cristianizado. El Estado puede ser un instrumento del bien o del mal. Por el contrario, el movimiento por la libertad es siempre un bien, como también lo es la superación de un régimen de opresión derrocado por una revolución. Incluso si el Estado que resulta del mismo es todavía ambiguo.

La segunda objeción es que no pertenece a la Iglesia tomar opciones políticas. Se concluye de esto que la Iglesia está hecha para todos y debe respetar indiferentemente la contra-revolución o la revolución. Es un signo de su trascendencia. Que cada cual tome partido según le induce su conciencia individual. Tal sería la neutralidad de la Iglesia.

Responderemos que no puede ser indiferente a la Iglesia que los hombres estén oprimidos o no. No puede serle igual que los marcos de la sociedad practiquen la mentira o no, maten arbitrariamente o no, y así por el estilo. El papel de la Iglesia no es salvar todas las almas indiferentemente, las de los verdugos y las de las víctimas, las de los ricos que explotan a los pobres y las de los pobres que no tienen siquiera el derecho de quejarse. Los contra-revolucionarios pueden salvarse por su inconsciencia o su buena fe individual. Pueden creer que no ha llegado el momento para pasar de una revolución a otra. Pueden tener miedo para saltar las barreras sociales, porque las creen necesarias para salvaguardar el orden. Pero ante el movimiento revolucionario que procede del cristianismo, no puede la Iglesia permanecer indiferente. Dejaría que el cristianismo desarrollara sus fuerzas de transformación sólo por la intromisión de los heréticos o de los apóstatas, lo cual es igualmente paradójico.

En fin, tercera objeción, se dirá que los movimientos revolucionarios nada tienen que ver con el cristianismo, porque su proyecto se reduce al orden de la moral natural. Sin duda, el cristia-

nismo concuerda con el derecho natural y los cristianos se interesan en la observancia de las leyes de derecho natural, pero esto no sería más que un aspecto surrogatorio, al lado de las tareas propias del cristianismo.

Responderemos a esto que la tarea del cristianismo no consiste en imponer al hombre un manto meramente exterior, como si la preocupación del cristiano se limitara al manto. El cristianismo es justamente salvación del hombre, restablecimiento del hombre en su condición primitiva. Lo que el Apocalipsis nos presenta para el término de la historia de la salvación, es justamente el hombre restablecido en su integridad, inmortal. Este hombre restaurado y reinstalado en el paraíso es hijo de Dios, pero esta filiación no es un vestido sobrepuesto, es una realidad vivida en la misma vida humana. Por consiguiente, toda etapa hacia el restablecimiento del hombre en su integridad es justamente un bien mesiánico. Que el derecho natural sea progresivamente redescubierto y entre en la conciencia de la humanidad, es justamente lo mesiánico, un esbozo de la restauración definitiva del hombre en la inmortalidad. Igualmente el derecho natural se descubre justamente por un esfuerzo y una lucha continuados contra las fuerzas del mal. Las revoluciones que lo redescubren no se sitúan fuera de la línea de la salvación, sino dentro, lo mismo que los milagros de Jesús, la multiplicación de los panes y, en general, los signos de la proximidad del reino de Dios.

ARGUMENTOS DE TEOLOGIA MORAL

Si tiene la revolución un sentido cristiano, debe aparecer de argumentos muy simples. Es lo que vamos a demostrar.

— La fe no salva sin las obras. Así lo proclama el Concilio de Trento contra la teoría atribuida a Lutero (61). De manera

(61) *Conc. Trid. Sess. VI, Decret. de just.*, c. II, D. 1.536-1.540. Sea lo que fuere de las controversias posibles sobre la ortodoxia de Lutero, en esta materia, está fuera de duda que el protestantismo sirvió considerablemente para afianzar el individualismo cristiano en la época moderna, su indiferencia con relación al mundo exterior y al contenido material de los actos. Esto permitió a Tillich hablar del final de la era protestante y a Robinson hablar de una nueva Reforma, no para rehacer la antigua, sino para corregirla.

semejante la teología escolástica enseña que es preciso merecer. Ahora bien, ¿cuáles son estas obras? ¿Cuáles las acciones meritorias? La teología tradicional y los Concilios responden: son las obras impuestas por la ley de Dios, la ley natural y la ley positiva.

Aquí surge el problema. La historia nos enseña que la ley natural sólo se revela progresivamente. Incluso en cortos lapsos de tiempo descubrimos que de una encíclica a otra su conocimiento se enriquece y se determina. ¿Cuál es, pues, la ley natural que se debe observar para salvarse? ¿La de ayer, la de hoy o la de mañana? Si tenemos en cuenta la historicidad del hombre, de la que habla *Gaudium et Spes*, el deber que tiene el hombre de conocerse y de hacerse, diremos que el mérito exige que el hombre busque constantemente conocerse mejor y perfeccionarse. El derecho natural que debe observar, es el que está en trance de descubrir con sus contemporáneos, en medio de incertidumbres y esperanzas, lo que está en trance de nacer y no existe aún, pero debe existir.

Sin embargo, lo que debe existir, el orden verdaderamente humano que debería existir y que llega a ser consciente, choca con la resistencia del orden establecido, de estructuras que imponen rutinas y hábitos, con la resistencia también de aquéllos cuya situación sería puesta en tela de juicio por un cambio de estructuras. Sólo se alcanza la ley natural luchando contra el desorden establecido.

¿Qué es el precio justo, el salario justo, la justa participación de los trabajadores en la sociedad a todos los niveles, etc.? Estas cuestiones tienen sentidos diferentes según evoluciona la historia. No se trata de algo puramente arbitrario de la historia, sino de una ascensión lenta y perseverante por la que la humanidad descubre lo que es. En realidad, el precio justo, etc., no se define sino después de una lucha contra los precios establecidos, etc.

No se da otra alternativa sino entre el conformismo y la preparación de la próxima revolución. No importa qué revolución, porque la iniciativa está muy limitada en este terreno. Pero al fin la próxima que está ya inscrita en las posibilidades de la historia. O la resignación a la injusticia, considerada como irremediable, o la búsqueda de otro orden humano. Y no se puede cambiar nada de lo fundamental sin que afecte a todo, sin poner en cuestión toda la estructura.

— En los casos complejos, la teología moral recomienda frecuentemente aconsejarse de las autoridades o de los prudentes. Sin duda se trata de un principio de sabiduría práctica, valedero en numerosos casos. Pero no se puede soñar en hacer de él un principio absoluto sin suprimir finalmente toda la responsabilidad humana. En las grandes decisiones o en las grandes orientaciones de la vida, no se puede adoptar simplemente el consejo de las autoridades o de los prudentes. Es menester ver las mismas cosas y experimentar el valor de las autoridades o de los prudentes.

— La historia de la salvación no sólo debe ser contemplada. Debe también ser vivida. Ahora bien, no puede ser vivida sino por los hombres, en la misma vida humana. La fe no basta, se precisan las obras. La intención de conversión, la adhesión de palabra y sentimiento, la misma adhesión de la voluntad no basta. Son menester las obras. ¿Pero qué obras? Las que presentan ya desde este mundo un esbozo del pueblo de Dios, lo que se llama el derecho natural. Pero es importante notar que los actos concretos son necesarios.

Una cierta espiritualidad monástica ha exaltado más allá de la medida el valor del acto de la voluntad interior, como si los actos exteriores fueran relativamente indiferentes. Este es el sentido de las proposiciones atribuidas por Juan XXII a Eckart y condenadas por él:

16. Dios no manda propiamente hablando el acto exterior.
17. El acto exterior no es propiamente hablando ni bueno, ni divino, y no es Dios quien lo produce propiamente hablando ni lo engendra.
18. Gozamos el fruto de actos no exteriores, que no nos hacen buenos, sino de actos interiores que hace y produce el Padre que mora en nosotros.
19. Dios ama a las almas, no a la obra que queda fuera (62).

Nadie sostuvo probablemente estas proposiciones en su tenor literal. Pero expresan un cierto clima de espiritualidad, al que hoy somos más sensibles, porque nuestra época se sitúa en el extremo opuesto.

(62) Denz., 966-969. Sobre la interpretación de Eckhart, véase R. L. Oechslin, art. «Eckhart», en *Dict. Spir.*, t. IV, c. 93-116. Es una expresión extrema de una forma de espiritualidad común en la vida religiosa del Occidente medieval y moderno. Ignorando las condiciones del mundo exterior, los religiosos prestan mayor atención al mundo interior. ¿Pero los laicos?

En esta espiritualidad que inspiró profundamente la sensibilidad cristiana, no sólo de los religiosos, sino también de los laicos, la objetividad de la acción no importa apenas. Todo puede ser materia de caridad. Lo que importa es el interior, la intención, el movimiento de la voluntad. Importa que la persona esté bien dispuesta. La buena disposición excusa la debilidad de las obras exteriores.

En el fondo hay una suerte de escepticismo extremo con relación a las obras exteriores y algo así como un sentimiento de que el mundo exterior es ininteligible y demasiado complejo. Por consiguiente, lo que importa es abordarlo con buenas intenciones. El resto no dejará de ser bueno. Si por azar la objetividad es deficiente, Dios lo sabrá comprender.

Incluso se decía en los últimos tiempos que la misión propia de la Iglesia, de sus movimientos educativos o de la Acción Católica, es formar al hombre. La Iglesia no adopta opciones. Forma a los hombres, y son estos hombres quienes, cada cual según su conciencia, adoptarán las opciones que les parecerán justas u obligatorias. ¿Pero cómo juzgarán o descubrirán los criterios para saber lo que es justo o no? ¿Y cómo se puede formar a un hombre sin señalarle el objetivo, sin enseñarle a obrar el bien? ¿No es en la acción donde aprende el hombre a conocer el bien y el mal?

La misma teología moral se consagra casi enteramente a lo formal: enseña que para que un acto sea bueno o cristiano, es menester que proceda de una intención buena dirigida a un fin bueno; que sea hecho en estado de gracia, consciente y libremente; que sea conforme a la ley de Dios; que sea apto para formar las virtudes y que proceda de una conciencia recta. Pero la materialidad de la acción no interviene para nada. ¿Qué es lo bueno o lo malo? Sólo se estudia esto en los casos de moral individual, previstos por la tradición. La teología moral tradicional nos proporciona pocos puntos de apoyo para apreciar la objetividad de la acción. La doctrina social está enunciada en términos universales, tales que es difícil llegar a lo concreto.

La época actual se muestra exigente en cuanto concierne a la acción objetiva. Tiende a relegar al pasado la formación del individuo, cuando no produce resultados concretos. No hablamos de la moralidad burguesa sino de la moralidad de las nuevas generaciones que tratan justamente de superar la moral burguesa. No nos basta ya formar buenas intenciones o buenos sentimientos. Es me-

nester que la bondad esté en las cosas para transformar efectivamente el mundo. Las nuevas generaciones no estiman que la moral tenga por sentido salvar las almas inocentes en medio de un mundo malvado, sino cambiar el mundo malvado en un mundo bueno por la acción de los hombres.

Si la moral consiste en cambiar el mundo, lo que conviene hacer aparecerá por el conocimiento del mundo y de la manera en que es susceptible de cambio. Esto nos conduce a la revolución. La reflexión moral no nos enseña que el mundo cambia por la moda de la revolución. Es la observación de la historia y del presente de la humanidad lo que lo revela.

★ ★ ★

3. DEL CRISTIANISMO A LA REVOLUCION

Llegamos a la conclusión de nuestro tema. ¿Deberemos recordar sus límites? Hablando de la exterioridad o de la objetividad de los actos humanos, no entendemos de ninguna forma despreciar ni olvidar su dimensión interior, su profundidad. Pero no se puede hablar de todo al mismo tiempo. Diciendo una cosa, se hace una elección y parece como que se niega todo lo restante. Diremos simplemente que nos reservamos escribir sobre las dimensiones interiores de la vida cristiana en otra circunstancia.

Respondiendo a otra dificultad, diremos que no atribuimos mucha importancia a las estériles discusiones de vocabulario. Algunos reservan el adjetivo de cristiano a lo que en el cristianismo trasciende lo concreto humano. Las realidades humanas restauradas en el cristianismo no merecerían el nombre de cristianas: no se podría hablar de familia cristiana, sino solamente de familias de cristianos o de matrimonios de cristianos, ni de revolución cristiana sino de revolución aceptada por los cristianos, etc. Recurriríamos indiferentemente a las dos maneras de hablar, para manifestar que no les concedemos ninguna importancia. Lo que importa es la manera como se concibe la relación entre cristianismo y revolución, y no los modos, siempre convencionales, de expresar esta misma relación.

Igualmente, no aceptaremos nosotros que una realidad no sea cristiana porque es simplemente humana. El cristianismo no tiene otro objeto que el hombre y la restauración del hombre. Lo específico del cristianismo no es cualquier cosa que pudiéramos situar fuera del hombre y le quedara como superpuesta, sino el modo de restauración del hombre, una especie de movimiento por el cual se restablece lo humano en el hombre y por lo que esto humano sigue y consuma su curso y lo que hay de más humano en el hombre, es decir, Dios.

PUNTO DE PARTIDA

El punto de partida de nuestra demostración no es original. Sólo acusa una toma de conciencia muy aguda en los cristianos de nuestro tiempo.

No somos cristianos porque nos adherimos al cristianismo en el sentido sociológico de la palabra, porque nos sentimos o nos creemos miembros, porque nos identificamos interiormente con el cristianismo o con la Iglesia, porque participamos de la misma en el sentido sociológico de la palabra. Somos cristianos porque *hacemos* la historia de la salvación propuesta en el Evangelio. En la medida en que el Evangelio se traduce en obras, puede decirse que hay cristianismo. No basta, pues, considerar como algo exterior a la historia de la salvación y prestarle una adhesión exterior igualmente (incluso con sentimientos de identificación psicológica que no cambian verdaderamente la conducta). Es menester traducir esta historia de la salvación en lo concreto de aquí y de hoy. Mientras el cristianismo siga siendo la exposición de un misterio universal que engloba la totalidad del universo, no existe todavía. No llega a ser él mismo, es decir, fuerza eficaz de Dios, sino cuando entra en los hombres concretos y en una acción *hic et nunc*. Al hacer una exposición válida para todos los hombres y todos los tiempos, no se ha dicho todavía la verdad del mensaje de Cristo. Este es verdadero cuando obra de una manera determinada y concreta en tiempos y lugares únicos. El cristianismo se hace con la vida de todos esos hombres concretos que traducen el Evangelio de manera jamás idéntica en lo concreto. Por consiguiente, entra en la

definición del cristianismo la referencia a lo particular, a lo determinado, a lo único del *hic et nunc*. No hay cristiano en sí, sino solamente cristianos que obran de manera concreta.

En otros términos, el obrar no es un algo sobreañadido al cristiano. Como si se pudiera ser ante todo cristiano y después partir a la búsqueda de acción. Como si se pudiera ante todo formar un cristiano y enviarlo después al mundo a la búsqueda de una acción. El cristianismo está en la acción misma, en las obras de la fe. La fe sin obras es una fe muerta.

EL ARGUMENTO

— La primera parte del argumento se presenta así. No puede haber heterogeneidad entre el ser y el obrar de los cristianos, entre su obrar interior y exterior. *Agere sequitur esse*. El obrar no es más que el ser que se entrega a la obra y el ser, la definición del obrar.

Ahora bien, el ser cristiano se define por una conversión radical bajo el juicio de Dios, conversión que es la cara humana de la victoria de Dios sobre el mal y el triunfo de la caridad en el hombre; se define todavía por la promesa y la esperanza de una novedad vivida como la irrupción de la fuerza del Espíritu para establecer un pueblo nuevo, fundado en el encuentro de personas libres y en su alianza. ¿Cómo pudiera este ser cristiano permanecer puramente invisible y manifestarse al exterior en no importa qué gesto, no importa qué acción hecha de buena fe? Admitimos, naturalmente, que la buena fe y la ignorancia pueden absolver a las personas incapaces de comprender la realidad de las cosas. Pero será al precio de una distorsión interior de la persona y de un fracaso de Dios al exterior. Dios no se ha encarnado, no ha entrado en la historia sólo para librar a las personas de buena fe de los errores o de las faltas que cometen inconscientemente. Normalmente, el obrar nacerá del ser cristiano. No importa qué, no es una conversión, una libertad; no importa qué, no participa del pueblo de la alianza. No importa qué, no puede ser la libertad. No basta siquiera realizar actos interiores asociándolos a no im-

porta qué acto exterior. Sin duda alguien podrá desear de buena fe la libertad de su prójimo y oprimirle despiadadamente sin darse cuenta. Pero no es esto lo que Cristo ha querido.

El modelo objetivo que se debe perseguir, es el caso del cristiano cuyo obrar corresponde al ser. Es menester, pues, que haya en el mundo y en la existencia vivida por los cristianos cosas que merecen el nombre de conversión, de victoria de Dios, de novedad, de libertad, de alianza, de justicia, de paz, y que estas cosas sean vividas por los cristianos.

Ahora bien, el obrar no es accidental. El cristiano no se salva sino en y por sus actos. Estas realidades de que hemos hablado, la conversión, la caridad, la novedad, la libertad, el reino de Dios, el pueblo nuevo, no se hacen realidades sino en el obrar, es decir, por medio de los actos concretos que les permiten entrar en lo real. Este obrar no es exterior a la historia de la salvación, es la historia de la salvación en acto.

Sabemos que la encarnación de la historia de la salvación, de estas realidades teológicas, se hace según el modo humano, en forma de actos humanos. No se agota con un solo acto llevado a cabo en un instante dado, en un lugar determinado, por tal individuo determinado. Como los actos humanos, también la historia de la salvación se encarna en ensayos repetidos, bajo forma de esbozos transitorios, en un caminar nunca acabado y destinado a completarse sólo en el otro mundo. Pero sin este camino provisorio, no sería nada, permanecería sobre los hombres, cerniéndose lejos de ellos.

De aquí que estas palabras de la Biblia, novedad, libertad, alianza nueva, conversión, caridad, reino de Dios, etc., no revelen su sentido a la simple lectura del texto. Son palabras que se dirigen a los hombres concretos y significan un obrar aquí, ahora, de hombres concretos. Podemos ciertamente presentar el conjunto de temas bíblicos. Pero no descubrimos así su sentido, es decir, el mensaje de Dios que quieren transmitir. El verdadero sentido de la Biblia es el que aparece en las situaciones en que nos interrogamos sobre nuestro destino y nuestra elección. Las palabras de la Biblia se abren sobre la historia ulterior en que recibirán su aplicación. Por otra parte, esto las hace inagotables. La revelación bíblica espera necesariamente su complemento de la historia. Por sí sola no tiene sentido. O bien es un monumento de literatura antigua.

La historia enseñará, pues, lo que quieren decir, en términos de obrar, las palabras reunidas por los teólogos de la revolución.

— La historia ha comenzado. Son veinte siglos que podemos interrogar para saber cuál es el sentido que el Espíritu ayuda a descubrir en las precipitadas palabras conversión, novedad, etc.

En el curso de estos veinte siglos, se han hecho muchas interpretaciones, falsas y verdaderas. Nadie hubiera podido prever que entrando en Occidente estas palabras provocarían las revoluciones. Provocaron también las contra-revoluciones. Pero hemos explicado por qué no consideramos válida la interpretación contra-revolucionaria. Creemos que de hecho las generaciones cristianas que vivieron los temas bíblicos, es decir, su vocación y su destino de hombres restaurados en Cristo, bajo la forma de movimientos revolucionarios, interpretaron bien la Biblia. No decimos que dieran una interpretación válida entre otras también válidas. Decimos que dieron la sola interpretación válida que se podía dar en Occidente. Frente a la libertad de la Iglesia, es preciso escoger: se está en pro o en contra. Ante la libertad de los laicos se está en pro o en contra: es preciso escoger. Ante lo arbitrario real, los privilegios del clero y de la nobleza, es preciso escoger: se está en pro o en contra. Ahora bien, ante estas situaciones, ¿dónde está el juicio de Dios? ¿Dónde la conversión? ¿En qué se funda? ¿Dónde está la novedad? ¿Dónde está la libertad? Podemos engañarnos de buena fe en la interpretación. Pero objetivamente no hay más que una verdad. Y es lo mismo ante el problema social de hoy y de sus dimensiones mundiales.

Porque es en esta línea de veinte siglos donde debemos comprender la situación presente. Los mismos temas del mensaje bíblico se sitúan aquí. Nos predicán siempre el juicio de Dios, la conversión, la novedad de un pueblo nuevo establecido en una mayor justicia y libertad. O bien esto carece ya de sentido, o bien se aplica solamente a los actos internos, o bien debemos buscar en la vida pública dónde encuentra su aplicación, buscar dónde estaremos nosotros mismos llamados a ser cristianos.

Ahora bien, la situación actual es la que hemos expuesto en el primer capítulo. Todo indica que nos encontramos ante un nuevo episodio de la revolución de Occidente. En estas condiciones, ¿cómo no reconocer en esto un nuevo episodio de la marcha mesiánica, un nuevo episodio de la conversión para que la novedad

de Dios se establezca en un nuevo exponente de la libertad o del pacto social? No deducimos la historia que es preciso hacer. Porque esta pregunta: «¿qué es lo que precisa hacer?», lo manda todo. En ningún caso podemos permanecer sin hacer nada, es decir, sin encarnar en la vida este mensaje de la Biblia.

Se nos preguntará, sin duda: ¿por qué la revolución y no otra cosa? ¿Por qué la acción en la sociedad adoptaría necesariamente la forma de movimiento revolucionario y no de otra cosa? La respuesta es simple: es que no existe otra opción. En veinte siglos no se ha inventado otra cosa. Mientras el Occidente sea el Occidente es poco probable que se encuentre otra cosa. En la situación histórica en que estamos ninguna otra cosa se presenta.

¿Qué es lo que pudiera haber? En la perspectiva positivista se respondería: el trabajo. De hecho, la famosa ética protestante y puritana de Max Weber, hace que la historia de la salvación se encarne en el trabajo. En el trabajo es donde el hombre se siente participante de su salvación. Y es cierto que todavía hoy millones de cristianos, tanto católicos como protestantes, hacen consistir su actividad cristiana esencialmente en su profesión.

No negaremos que el trabajo sea una dimensión de la vida humana. Pero éste es otro tema que no nos dispensa del nuestro. El drama del cristianismo moderno consistió en no haber visto las limitaciones del trabajo y sobre todo el no haber visto más allá del trabajo. La profesión aísla a los hombres en su individualidad hasta hacerles cómplices inconscientes de sistemas injustos. Ni el trabajo ni el desarrollo, cuyo fruto es, bastan. Por otra parte, no encontramos en el mismo trabajo correspondencia con los temas bíblicos citados. El culto exclusivo de la profesión es la gran huida de las burguesías ante los problemas humanos, ante el problema de la corrupción del hombre por el mal y el problema de su redención social. La novedad de Dios no consiste en tener más, sino en ser otro. Para tener más basta trabajar más o menos, para ser otro es menester una revolución de todo el hombre y de toda la sociedad. El desarrollo no basta: volvemos sobre el gran tema de *Populorum Progressio*.

— No se pasa de la Biblia a la revolución de los proletariados mundiales por una simple deducción lógica ni por operaciones de análisis puramente nocional. Se pasa por medio de la conciencia cristiana o de la conciencia humana, restaurada en Jesucristo.

Es la conciencia cristiana la que asume la misión de obrar. Por consiguiente es ella la que se encuentra en la obligación de comparar la teología bíblica y las circunstancias en que está inmersa para hacer surgir un cierto proyecto de acción. Los teólogos que estudian las cosas como espectadores pueden no estar muy impresionados por los argumentos, porque hacen abstracción del deber de tomar posición. Pero es ésta una situación no real, puramente abstracta e irreal. Convendremos en que la abstracción del contexto concreto sea necesaria en ciertas etapas de la reflexión, tanto más fácilmente cuanto que nos encontramos en esta situación. Pero el teólogo se equivocaría fiándose de su sentimiento o de su propia intuición para apreciar la fuerza de los argumentos que obligan a obrar.

Ni la Iglesia ni los cristianos pueden permanecer en posición de meros espectadores. Las instituciones eclesíásticas y los cristianos están en medio del mundo de hoy. Un amplio sector de todo lo que es la Iglesia es, en efecto, si bien inconscientemente, cómplice de una situación de opresión o de injusticia. Nadie es neutral. Todos toman posición por su manera de obrar, desde el Papa hasta el más humilde de los campesinos católicos. Todos están situados con relación a la revolución actual. No les es posible huir de esta situación. Es menester, pues, escoger entre contribuir a mantener un *statu quo* o contribuir a destruir este *statu quo* y reemplazarlo por otra cosa. La conciencia cristiana se siente en la necesidad de escoger. Es entonces cuando realiza esta operación de comparar los textos bíblicos y las circunstancias. Afirmamos que la conciencia cristiana colocada en esta situación, que es la verdadera situación de hoy, descubrirá su obligación de entrar a formar parte del proceso revolucionario.

Aquí el pluralismo es inadmisibile. El pluralismo no es más que tolerancia hacia los que se engañan de buena fe. Pero se puede decir que el cristianismo permanece neutral y que se puede ser igualmente cristiano oprimiendo a los pueblos subdesarrollados o liberándolos. Sólo hay una manera de convertirse: cesar de oprimir para liberar, y no continuar oprimiendo.

APLICACION A LA PERSPECTIVA REVOLUCIONARIA

La historia y la observación nos han impuesto la distinción entre una perspectiva revolucionaria global y las revoluciones particulares, centradas en la destrucción de un sistema de poder y la aparición de otro. Las revoluciones no estallan por doquier, ni todo el tiempo. Son los puntos culminantes que aparecen después de largos períodos de incubación y de preparación, prolongados por largos períodos de extensión y de implantación.

Cuanto dijimos antes vale en primer lugar y sin restricción para la perspectiva global de la revolución. Desde el siglo XI el Occidente cristiano no cesó de vivir en el ámbito de una perspectiva revolucionaria. Es posible que surja un día una nueva civilización en que tales problemas no tengan sentido, porque la existencia entera se viviría en función de otros valores. Pero nosotros no estamos allí.

Sin ninguna duda, la actividad política —y la revolución es el acto fundamental de la actividad política en Occidente ya que es ella la que levanta su acta de fundación— es solamente una de las ramas de la actividad humana. Hay otras ramas absolutamente irreductibles: la actividad artística, el trabajo, la religión (en el sentido cultural), las actividades de sexo o de familia, la diversión, la ciencia, el lenguaje. Cada una de estas ramas es irreductible a las demás, bien que en el desarrollo histórico concreto se den naturalmente innumerables lazos de dependencia recíproca. No podemos, pues, exaltar la actividad política hasta el punto de ver en ella la totalidad del hombre. Tampoco el cristianismo es sólo redención del hombre en su dimensión política. Alcanza al hombre entero. No sería, pues, acertado reducir el cristianismo a la revolución.

Además la actividad política, como todas las demás, debe integrarse en la unidad de una existencia personal, es decir, de una vocación personal. La revolución no debe ser considerada en abstracto, sino como actividad vivida por hombres concretos. No es el esquema abstracto que los historiadores destacan de la masa de los hechos individuales lo que nos interesa, sino los millones de incumbencias individuales, los millones de peleas, de esperanzas, de esfuerzos y de angustias individuales. En lo concreto, los grandes movimientos revolucionarios, son esperanzas y sacri-

ficios, esfuerzos de invención, de negación y de superación de millones de individuos durante diez, veinte, cincuenta generaciones. Lo concreto es lo que vale.

Naturalmente, lo concreto se mezcla con muchas otras aspiraciones en otros planos. Será excepcional que alguno se consagre exclusivamente a la actividad política.

Además, es preciso tener en cuenta las limitaciones de toda acción política. No importa en qué época, el número y amplitud de los efectos que se puede obtener son limitados. Decir que el hombre hace su historia, es abstraer una forma global de la complejidad de los hechos. La materia histórica opone una fuerza de inercia considerable a todas las tentativas de cambio. No se hace la historia sino aceptando sus servicios. De aquí que las revoluciones duren siglos. No sirve para nada querer precipitar su ritmo. Como no sirve para nada querer desempeñar un papel que será sólo oportuno en una o en más generaciones.

Sin embargo, teniendo en cuenta estas limitaciones, resta decir que el hombre tiene la vocación de rehacerse y de rehacer la comunidad humana. Su grandeza consiste en no someterse a lo que la inercia de la historia tiende a hacer de él, en desafiar el destino y morir en la brecha. En esta materia es donde ejerce concretamente el papel que la Biblia atribuye a la humanidad.

Quizá nos admiremos de la identificación de la actividad política y de la revolución. No es así como la filosofía política habla habitualmente, menos aún la sociología política. Basta, sin embargo, considerar los partidos políticos motores de la vida política en Occidente. Todos los partidos son de derecha o de izquierda. Los que dicen escapar a esta división están situados por la izquierda en la derecha. Es decir que los partidos no representan simplemente los programas de gobierno o de administración. Los partidos están comprometidos en las corrientes históricas concretas de la historia de Occidente. O bien preparan una revolución, o bien defienden y consolidan una revolución pasada, o bien son contrarrevolucionarios. Si existe fluctuación entre la derecha y la izquierda, es que los defensores de una revolución pasada pueden ser ya revolucionarios, ya conservadores, según los casos. Ahora bien, concretamente la vida política está formada por la lucha entre estos partidos. No se da en Occidente democracia abstracta. Lo que se llama régimen democrático no es sino un cierto equilibrio entre los diferentes partidos.

Toda revolución es parcial. El hecho de que haya habido hasta el presente cuatro grandes corrientes revolucionarias sucesivas basta para demostrar que ninguna de las cuatro resuelve todos los problemas. Las etapas de la libertad humana son numerosas. Pasada la última se prepara siempre otra imprevista.

Por todas estas razones y por las precedentes, conviene relativizar la revolución. Más que todos los demás, los cristianos tenemos razones para impedir que se atribuya un valor absoluto a la revolución. La crítica de la absolutización de las revoluciones o de las ideologías que en ellas subyacen, fue valorada por muchos autores más bien más que menos (63).

En la nueva teología política se ha concedido un puesto muy importante a la crítica de las ideologías, como si fuera la obra propia de los cristianos (64). No se debería criticar, sin embargo, el posible peligro de deformación hasta el extremo de hacer imposible toda acción. Si hay peligro en transformar las ideologías en idolatría no se debe suprimir por ello toda ideología.

Toda revolución entraña escorias, desórdenes, locuras, destrucciones inútiles, deformaciones, corrupciones de todo género. Es lo propio de toda acción colectiva. Pero los árboles no deben tapar la floresta. Preciso es comparar las épocas entre sí globalmente. En estas condiciones, nadie en Occidente quisiera volver al bizantinismo, ni a los regímenes aristocráticos, despóticos o clericales del Antiguo Régimen. Señal de que las revoluciones han alcanzado su objetivo, cuanto a lo esencial, por limitado que sea este objetivo respecto de la totalidad de lo humano.

LAS REVOLUCIONES

Planteamiento del problema

— Cuando una revolución ha penetrado ya profundamente en la trama de la civilización occidental, termina por madurar y exigir rupturas totales con el pasado. No hay hasta la fecha ejemplo de revolución que haya podido imponerse por doquier de manera puramente pacífica.

(63) Cf. J. B. Metz, «Théologie politique et liberté critico-sociale», en *Concilium*, n.º 36, (1968), p. 9-25.

(64) Véase, por ejemplo, la relación de K. Rahner, en el encuentro de Salzburgo.

Dejaremos para otro ensayo el problema de la violencia. Pero que quede bien sentado que si el profetismo cristiano pudiera provocar rupturas de manera pacífica mediante la renuncia espontánea de los poderes y de los privilegios contestados, sería éste el más fuerte testimonio de cristianismo que pudiera dar. Si no es posible obtener este resultado de manera total, se puede al menos obtener de manera parcial.

Sin contar el mal intrínseco de la violencia, es cierto que engendra divisiones y odios que duran generaciones. Los pueblos permanecieron divididos durante siglos por los sucesos de la Reforma. La Revolución francesa produjo el mismo resultado y las revoluciones socialistas no lo pudieron evitar sino eliminando brutalmente toda oposición.

Sin embargo, no siempre estará en nuestro poder realizar la revolución de manera pacífica por una conversión voluntaria. Porque no debemos disimular el precio de la no-violencia. Se trata de obtener la renuncia voluntaria de quienes gozan de las ventajas del Antiguo Régimen. Hasta el presente ni siquiera el clero fue capaz de renunciar voluntariamente a las ventajas de los antiguos regímenes. De aquí que habitualmente estallen las revoluciones en alguna parte. Imposible saber de antemano dónde y cuándo. Porque jamás estallan según las previsiones. Carecemos todavía de medios suficientes para saber controlar su marcha.

Pese a todo, las revoluciones nunca son puramente ciegas. Si ningún grupo definido puede abrigar la ambición de desencadenarlas o de controlarlas, no es menos verdadero que a los hombres les cabe alguna intervención. Los grupos y los individuos pueden desempeñar papeles decisivos. Incluso si las revoluciones tienen su dinamismo propio, nacen de la responsabilidad humana. Sea en las fases inmediatamente anteriores a la explosión, sea en las fases de ejecución, sea en la conclusión, la voluntad humana puede influir no poco en los acontecimientos.

A este propósito es menester desmitizar la revolución, como es menester desmitizar la guerra. Los pueblos más primitivos, llenos de horror, atribuyen estos acontecimientos a un poder sobrenatural: es Dios el que hace las revoluciones. Hechos de tal amplitud parecen superar el alcance de los hombres. Es así como hablan los libros de la Sabiduría bíblica: Dios derroca los gobiernos a causa de sus pecados. Véase, por ejemplo:

Eccl. 10, 14-17:

«Los tronos de los príncipes los derrocó el Señor
y en su lugar sentó a los mansos.
Las raíces de los orgullosos las arrancó el Señor
y en su lugar plantó a los humildes.
Las comarcas de las naciones arrasó el Señor
y las destruyó hasta los cimientos de la tierra.
Tomó algunos de ellos y los destruyó
y borró de la tierra su recuerdo».

Dan. 2, 21:

«El hace alternar estaciones y tiempos
depone a los reyes, establece a los reyes».

(Cf. 2, 37-45)

Sin duda Dios gobierna la historia pero por medio de las fuerzas de la creación. No se debe, pues, considerar las revoluciones como tiempos en que los hombres son reducidos a la impotencia y destinados a verse arrastrados por los acontecimientos, sin poder reaccionar. No se les debe tampoco esperar pasivamente ni soportar con resignación. Nacen de la responsabilidad humana.

Por otra parte, todas las revoluciones tratan de establecer un nuevo poder. La idea de Marx según la cual la revolución social aspiraría a la superación de toda dominación y de todo poder comparable a lo que siempre fue el Estado, no parece realizable en un porvenir previsible. La experiencia de todas las revoluciones socialistas la desmiente categóricamente.

Por tanto, un nuevo poder se hará cargo de la revolución. A partir de este momento, se debe distinguir entre revolución y poder revolucionario. La revolución tiene sus fuentes en la Biblia, pero no el poder revolucionario. No hay en el cristianismo ningún plan de gobierno. El Estado permanece, pero queda autónomo, sometido al juicio de Dios. Le corresponde someterse a la ejecución del plan de Dios, de fundar la libertad de un pueblo unido por un pacto social. Le corresponde efectuar o dirigir las transformaciones de la sociedad. Pero no es él mismo el enviado de Jesucristo.

La necesidad del poder es la señal de la debilidad y de los límites de toda revolución. De aquí que ninguna revolución realice jamás la totalidad de sus objetivos. Ninguna merece la adhesión sin reserva que se impone por la misma perspectiva revolucionaria. La distancia entre el movimiento revolucionario de fondo y tal Estado revolucionario marca de hecho el grado de dudas y de riesgos que comporta toda adhesión. Aquí también se da un problema de responsabilidad: ¿Traiciona o realiza la revolución tal Estado revolucionario? La fidelidad a la revolución, ¿exige la adhesión a *esta* revolución o bien la rechaza?

No existe señal sobrenatural que confiera a un grupo o a un partido el derecho exclusivo de hacer las revoluciones o de apoderarse de ellas como de un bien propio. Esto impugna el monopolio que los partidos comunistas se han reservado respecto de la revolución social desde la Revolución rusa. La misma historia se ha encargado de desmentir esta pretensión.

Nadie puede reservarse la revolución, y no basta presentarse como revolucionario para ser capaz de llevar a término feliz una revolución.

Es posible que estallen todavía muchas revoluciones en el marco de la gran revolución social mundial, que está en curso. Los protagonistas no son designados de antemano. Todavía pueden producirse muchos cambios. No existe movimiento suficientemente vasto para representar por sí solo la totalidad de la corriente revolucionaria de nuestra época.

— Por lo demás, no se hacen las revoluciones cuando se quiere. Es la ilusión de los movimientos voluntaristas —hay muchos en América Latina en estos momentos— creer que se puede forzar la historia a golpe de voluntad. No se hacen sino las revoluciones largamente maduras y que tropiezan con un conjunto de circunstancias favorables. Fuera de estas circunstancias particulares, el movimiento revolucionario se opera precisamente en las obras lentas de preparación y de maduración.

No se hacen tampoco las revoluciones que se quiere, sino las que la historia, el pasado, los esfuerzos de tales hombres determinados han preparado. Para hacer una revolución, el único camino posible es montar en el tren de la historia, adoptar la revolución que se hace. Incluso los más grandes revolucionarios de la historia sólo fueron grandes oportunistas que acertaron a descubrir las fuer-

zas en juego e infiltrarse en ellas. Por consiguiente, el problema moral consiste en un dilema: o bien esta revolución o bien ninguna revolución. Como cualquier otro, el cristiano no tiene por qué ser perfeccionista y esperar que se presente una revolución irreprochable para adoptarla.

Ante el dilema, es preciso pesar el pro y el contra: ¿merece esta revolución los sacrificios que demanda? Si los sacrificios son grandes, es menester también tener en cuenta el hecho de que una ocasión perdida no se vuelve a presentar.

Ni se hacen las revoluciones con quien se quiere. En el tren van otros pasajeros con quienes es necesario contar. En este momento tenemos los movimientos marxistas. Debemos medir las probabilidades y saber quién heredará finalmente el poder. Por ejemplo, se pretende generalmente que en América Latina toda revolución debe ser necesariamente acaparada por un partido comunista. Es la tesis enunciada por Fidel Castro bajo una u otra forma, cuando dice que la revolución latino-americana redescubre el marxismo en el curso de la acción. ¿Qué valor tiene esta tesis? ¿Para cuánto tiempo será válida?

No basta constatar que los cristianos tienen pocas oportunidades de heredar el poder para que una revolución sea ilícita. Porque nada predestina a los cristianos para gobernar, ni tienen éstos que reivindicar para sí mismos el gobierno dejado vacante por la revolución. Pero según las previsiones acerca del poder futuro, se puede juzgar de la oportunidad o no de acudir en ayuda de una revolución.

Si es imposible forzar la historia, no es sin embargo imposible aprovecharse de ciertas circunstancias favorables para precipitar una evolución. Hay un momento en el curso de la revolución, en que todo está en suspenso: es el momento en que cesa el poder. Si un grupo audaz se apodera del poder y logra mantenerse en él, le será posible imponer al pueblo transformaciones que superan con mucho sus aspiraciones o que incluso las contradicen profundamente.

Es el caso de la Revolución rusa, caso ejemplar, porque en el momento en que se produce los protagonistas eran en cierto modo conscientes de lo que sucedía. Los mencheviques no querían revolución sin transformación previa del proletariado. No querían revolución impuesta por la fuerza a un pueblo. Creían en una revolución que emanara del proletariado. Muchos marxistas expresaron

entonces el temor de ver que la revolución impuesta por una minoría pudiera transformarse en un despotismo espantoso. Lo que sucedió de hecho. Los bolcheviques que la hicieron estimaban que era menester aprovechar la ocasión. Lograron mantenerse en el poder. Pero el precio pagado por el pueblo ruso fue tan elevado que nos podemos preguntar si, procediendo por etapas, como debiera haber sido en la lógica de los acontecimientos de marzo de 1917, no hubiera ganado el pueblo ruso. Un grupo voluntarista de extrema logró aprovecharse de una circunstancia.

Puede repetirse un caso semejante. Los revolucionarios del Tercer Mundo sueñan, en general, con quemar todas las etapas, y todas sus estrategias se elaboran en función de estos principios. Sin embargo, ¿no entrañarán necesariamente estos intentos el peligro de un régimen despótico del que será muy difícil en el curso del tiempo desembarazarse? No es imposible que en ciertas circunstancias favorables, imprevisibles por lo demás (como en Cuba) lograra un grupo voluntarista imponer en el pueblo una revolución precipitada, no madura. ¿Será menester apostar por esta coyuntura? ¿Será verdaderamente menester aprovecharse de ella si se presenta? Sin duda la respuesta dependerá de la tolerancia de tal o cual pueblo determinado frente al despotismo. Los pueblos que tienen una tradición más amplia de libertad y de lucha por la libertad, están menos dispuestos a aceptar la prueba de un aparato revolucionario despótico.

Las revoluciones históricas determinadas son, pues, siempre ambivalentes por todas las razones que acabamos de dar. Por consiguiente, difícilmente se llega a encontrar razones del todo convincentes para tomar parte en ellas. Las razones serán siempre partidistas. Si existen razones convincentes a favor de grandes corrientes revolucionarias, no las hay habitualmente para tal o cual caso determinado, tal acción determinada que se ofrece como la realización concreta de una perspectiva revolucionaria.

¿Deberemos concluir que jamás se podrá participar en actos revolucionarios sino con reticencias, vacilaciones, posibilidades de retroceso? ¿Deberemos confirmar lo que decía Merleau-Ponty, que los cristianos son malos revolucionarios, como malos conservadores, porque jamás llegan hasta el fin?

Esto plantea otro problema, el de la lealtad política.

La lealtad revolucionaria

No es necesario que concedamos de manera absoluta un valor indiscutible a una causa para entregarse a ella enteramente. No es menester que una causa sea en todos los puntos irreprochable para comprometerse con ella totalmente. Es la necesidad de «creer» la que hace fanáticas a las ideologías. Los grandes revolucionarios de la historia fueron, en efecto, fanáticos. Quizá no siempre los jefes supremos, pero ciertamente los agentes de ejecución principales: así los Santos puritanos de la Revolución inglesa, los jacobinos o los comunistas.

Aquí es donde un cristiano puede diferir de otro no cristiano. Al menos idealmente, porque en la práctica será bien difícil eliminar todo fanatismo. Por lo menos en teoría, estaremos más en guardia para no atribuir carácter sagrado o divino a cualquier realidad humana (65). Para entregarse a una causa, el cristiano no carece de argumentos. Helos aquí:

En primer lugar, la necesidad de obrar y de escoger un papel. No existe acto absoluto a disposición del hombre. Mucho menos un acto de la revolución. Lo que los jóvenes revolucionarios latinoamericanos buscan en la revolución, es justamente el acto total, el que hace todo y cambia todo, del que se desprende toda la justicia y toda la verdad. Este acto no existe. No hay sino actos limitados en el tiempo y en el espacio, limitados por los actos de los demás y por las insuficiencias del sujeto.

De la limitación de los actos no se puede concluir la vanidad de la acción, ya que la salvación se realiza en la acción, como lo hemos dicho. Se debe, por el contrario, concluir el valor de lo que es limitado, provisorio e incierto, porque es indispensable escoger entre todas las acciones posibles, todas de valor relativo, la mejor. Aquí estriba el problema de la vocación o del papel que cada cristiano debe buscar. Ningún papel abarca la humanidad total. Pero tampoco hay otro medio para ser hombre que adoptar uno (o muchos, que sean compatibles).

En una situación revolucionaria determinada, es preciso escoger un papel determinado. La fidelidad a la vocación propia será suficiente para garantizar la lealtad.

(65) Cf. J. Moltmann, «Gott in der Revolution», en *Diskussion*, p. 78-81.

En segundo lugar la razón de la solidaridad. No se puede actuar totalmente solo. Salvo extremas excepciones no puede uno separarse de su pueblo, de su comarca, de sus lazos naturales. Es una razón suficiente para adoptar las actitudes globales tomadas por el grupo en numerosos casos.

Sin embargo, la solidaridad natural no es siempre suficiente, porque las mayorías siguen más bien que mandan; comprenden los sentidos del movimiento una vez que está acabado. La acción es el hecho de las minorías. Si no se puede obrar solo, es menester adherirse a grupos de acción, lo que se llamaba en la Edad Media una *coniuratio*. La solidaridad del grupo debe ser también un motivo suficiente de lealtad, y por consiguiente de continuidad en la acción.

Toda lealtad tiene límites ciertamente. ¿Pero dónde los deberemos poner? Aquí el problema de la revolución toca el problema de toda política. Porque no existe ningún acto político que no implique complicidades con las injusticias y los desórdenes. ¿Dónde situar los límites? ¿Cómo definir lo que se considerará como definitivamente intolerable? Plantear el problema será ya un gran progreso. Porque, habitualmente, los revolucionarios tienen buena conciencia, como, por otra parte, los contra-revolucionarios.

CONCLUSION

En el curso de estos diez últimos años, por primera vez después de más de cien (a partir de los años 1848-1851), se ha venido planteando la cuestión de la participación de los católicos en la revolución. Es esencialmente la cuestión de los católicos de América Latina, por lo menos en este momento. ¿Pero en qué condiciones se plantea?

En los países desarrollados, la más grande mayoría de los católicos sociológicos pertenece a las nuevas clases medias, que ejercen una presión inevitablemente muy fuerte sobre la institución. Ahora bien, son las clases más conservadoras y más contra-revolucionarias del mundo actual. En el vértice, las élites dirigentes, las élites de la Iglesia o de la sociedad, perciben claramente los desequilibrios y los peligros de la situación mundial. Pero apenas tienen influencia

sobre las clases medias masificadas. Deben obedecer, en definitiva, a la opinión pública de las clases medias, más que formarla. Además las élites de la Iglesia como las de la sociedad, piensan, en general, en términos de desarrollo. Creen que el problema mundial podrá resolverse por simple evolución de la situación actual, gracias a una más grande asimilación de los subdesarrollados a los desarrollados y por la integración de los subdesarrollados en el mundo desarrollado. Atribuyen la iniciativa y la planificación a los países desarrollados, incluso cuando deben constatar que la opinión pública de los países desarrollados, comprendidos los católicos desarrollados, es fundamentalmente indiferente al desarrollo y hostil cada vez que surge un conflicto en que los débiles protestan contra la dominación de los fuertes.

La clase obrera está ausente de la Iglesia en su más grande masa y lo más frecuentemente en sus elementos más representativos. Cuanto al mundo de los pobres, el Cuarto Mundo, vive todavía de los residuos del antiguo catolicismo medieval, el de los santos y de los objetos sagrados. Pero, por lo mismo, es rechazado hoy de la institución eclesíástica caída en manos de la clase media.

En América Latina, nuevas clases medias imitan a las antiguas clases dirigentes en un conservadurismo radical, cerrado a todo cambio, y la misma Iglesia cae en manos de estos dos grupos aliados. Las élites de la Iglesia, episcopados, religiosos, clero son sensibles a las amenazas de la situación actual, frecuentemente en la línea del desarrollo, y en evolución más rápida que en Europa. Pero a los católicos sociológicos controlan menos todavía que en Europa o en América del Norte. En este momento, en Brasil por ejemplo, los publicistas católicos conservadores son los verdaderos jefes de la Iglesia católica. Los obispos no gozan ya de la audiencia del público católico: por el contrario, resultan sospechosos a sus ojos. Cuanto a las clases populares, no podemos hacernos ilusiones. Están prácticamente perdidas en las ciudades, y en la medida en que se precipita la emigración de los campesinos desesperados hacia las grandes urbes, la religión tradicional está condenada a desaparecer. Son las nuevas religiones, sectas, cultos sincretistas, los que recogen la herencia. Sólo una transformación rápida de la Iglesia parroquial en comunidades de base populares, dotadas de clero propio, podría salvar todavía alguna cosa de las clases populares. Pero es muy improbable que se tomen a tiempo las decisiones necesarias.

En este contexto surgen pequeñas minorías revolucionarias. No es de extrañar que hasta el presente el mayor número de aquellos que adoptan posiciones revolucionarias se haya inspirado fuera de la Iglesia. La mayor parte de los militantes laicos dicen después de algunos años haber perdido la fe, y se apartan de toda obediencia eclesiástica. Cuanto a los sacerdotes, se sabe que en cinco años América Latina ha perdido la élite de su clero, casi todos los sacerdotes mejor formados y más capaces para ejercer un ministerio activo. Muchos han sido arrastrados fuera de la Iglesia: frente a la masa inerte de las clases medias, se sintieron rechazados y terminaron dándose cuenta de que eran extranjeros en el mundo de la Iglesia en la medida en que se encarnaban en la sociedad en movimiento. Se produjo un fenómeno semejante al que tuvo lugar en otra ocasión entre los sacerdotes obreros de Francia, pero multiplicado por veinte, y abrazando un sector mucho más importante del clero. Es incluso asombroso que el hecho no fuera más notado. Sin duda podemos esperar que aquello no fue sino un resultado provisorio y que los católicos aprenderán a defenderse mejor. Pero en este momento la situación es así.

He aquí, pues, al cristianismo confrontado con sus propias estructuras sociológicas. Se da una especie de contradicción. En virtud de sus estructuras sociológicas, la Iglesia no está capacitada para responder a los signos de los tiempos. Las declaraciones pontificias o episcopales quedan sin efecto, hasta el punto de que los católicos suplican hoy a la jerarquía que no haga declaraciones, ni publique documentos: cuanto más se publica, tanto más se hace resaltar su ineficacia práctica.

Para que los cristianos tomen parte en la revolución del mundo, será menester una revolución en la Iglesia. Revolución en la Iglesia no quiere decir revolución en las estructuras de institución divina. Entiéndase bien que en esto nada hay que cambiar. Se trata de una revolución en las estructuras sociológicas que acabamos de evocar rápidamente. Porque no se cambia el pensamiento sin cambiar la situación social. Una Iglesia sociológicamente compuesta como se la ve no puede sino ofrecer una visión unilateral y deformada del cristianismo, y poner el cristianismo al servicio de la seguridad material y sociológica de las clases medias. La buena voluntad de los pastores choca con la resistencia de su inercia cada vez que entiende hacerles salir de su estrecho punto de vista.

La primera participación de los cristianos en la revolución mundial consistirá en llevar a cabo la revolución en la Iglesia. ¿Cómo pretender cambiar los conflictos si uno mismo no se cambia? ¿Y cómo reformar la casa de los demás, si no se comienza por la propia casa?

4. CRISTIANISMO Y MARXISMO

Imposible entender la revolución contemporánea sin hablar del marxismo. Aunque hemos rechazado la pretensión de monopolio que los movimientos marxistas pretenden apropiarse habitualmente, debemos, no obstante, reconocer que ocupan un puesto destacado en las corrientes revolucionarias de nuestro tiempo. No podríamos hablar de los cristianos en la revolución sin explicar el hecho de que, en lo concreto, tropezarán con el marxismo en su camino. Se le podrá rechazar, pero el hecho es éste, inevitable (66).

Reservamos para otro volumen las cuestiones de divergencias o de colaboración en la estrategia o en la táctica. Nos atenderemos al principio general. La tesis conservadora y fundamentalmente contra-revolucionaria, afirma que el marxismo es un bloque indisoluble y que el ateísmo impregna todos sus elementos: todo estaría marcado por el ateísmo en el marxismo. Por consiguiente, ninguna colaboración de fondo es posible. Al rehusar el ateísmo se deberá también rehusar el marxismo. Por el contrario, la tesis revolucionaria pretende que en el marxismo, el ateísmo y la filosofía de la revolución no van indisolublemente unidas; que se puede aceptar la una sin aceptar la otra. Por consiguiente, mediante una refundición del sistema que conservaría todos los elementos esenciales, se podría conciliar marxismo y cristianismo. El problema no sería más difícil de resolver que el de la conciliación del aristotelismo y del cristianismo, que fue resuelto en la Edad Media. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que la obra de Santo Tomás de Aquino fue más que un concordismo fácil,

(66) H. Gollwitzer nota el silencio de Uppsala sobre el marxismo, como si se tratara de un hecho inexistente, o bien de un hecho inadecuado del que no se osa hablar. Cf. *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, p. 60-62.

más que una fachada de solución oportunista, una verdadera integración del aristotelismo. ¿No se podría pensar en algo parecido —*mutatis mutandis*— con el marxismo?

Vamos a ver sobre este particular cuál es la evolución de los documentos oficiales y la de los autores cristianos o marxistas. No haremos un estudio completo de la cuestión, lo cual pediría otro volumen. Existen buenos trabajos sobre el particular (67).

EVOLUCION DE LOS DOCUMENTOS OFICIALES

El primer documento que apunta al comunismo (no marxista todavía en aquellas épocas) es la encíclica *Qui pluribus* de Pío IX (9-XI-1846): «Conocéis perfectamente los monstruosos errores y a los artifices que emplean a los hijos de este siglo para hacer la guerra encarnizada a la religión católica, a la divina autoridad de la Iglesia, a sus leyes, y para pisotear los derechos del poder eclesiástico o civil. Tal es el fin de la execrable doctrina del comunismo: totalmente contraria al mismo derecho natural, no podría establecerse sin derribar de raíz en conjunto todos los derechos, los intereses, la propiedad, la misma sociedad» (68).

Pese a la afirmación de Pío IX, es probable que sus interlocutores no conocieran *perfectamente* al comunismo. Debían conocerlo por lo que decían los diarios, defensores todos ellos de la burguesía.

El *Syllabus* engloba al socialismo y al comunismo en una común reprobación con las sociedades clandestinas y las sociedades bíblicas, lo que marca el índice de un conocimiento muy superficial (69).

La encíclica *Quod apostolici muneris* de León XIII (22-XII-1878) continúa aún en el mismo nivel de superficialidad que no conoce el tema sino a través de lo que se dice en la prensa burguesa: «La secta de estos hombres que se llaman diversamente y con nombres casi bárbaros, socialistas, comunistas y nihilistas, y

que esparcidos por toda la tierra, y estrechamente unidos por un pacto inicuo... se esfuerzan por llevar a término el designio... de derribar los fundamentos de la sociedad civil» (70).

Por el contrario, *Rerum novarum* (15-V-1891), demuestra un conocimiento mayor de los temas del marxismo. La condenación formal de las doctrinas marxistas sobre la abolición de la propiedad y sobre la lucha de clases demuestra que en Roma se ha oído hablar de estos temas. Pero el hecho de que no haya ninguna alusión a la situación del capitalismo denunciada por Marx, ni a la dialéctica de la historia de las revoluciones indica que no se había comprendido nada de lo que decía el marxismo. Los temas socialistas se interpretan según el vocabulario escolástico, y la encíclica oponía a las pretensiones marxistas una visión de retorno a una sociedad pre-capitalista. La encíclica se creía todavía en una edad pre-capitalista y Marx hablaba de los problemas creados por el capitalismo. No se hablaba el mismo lenguaje. Este equívoco pesará sobre las relaciones entre los católicos y el socialismo durante muchas generaciones. Sin embargo, León XIII distinguía socialismo y movimiento obrero: La condena del primero no entrañaba la condena del segundo. Se abrían las puertas para un encuentro futuro.

En *Quadragesimo anno* Pío XI hace la distinción entre socialismo y comunismo, reflejando la explosión de la IIª Internacional después de 1917. Constata que el socialismo reformista ha evolucionado notablemente en los dos puntos que habían sido las grandes objeciones de León XIII, la lucha de clases y la doctrina de la propiedad (71). El Papa levanta acta de este endulzamiento del marxismo y parece ver aquí el índice de un acercamiento con el cristianismo. En realidad esta posición no nos favorece apenas: la encíclica parece pensar que el socialismo se acerca al cristianismo justamente en lo que cesa de ser revolucionario, para convertirse en el socialismo reformista de la Europa de entre las dos guerras.

Sin embargo, *Quadragesimo anno* excluye incluso al socialismo reformista en razón de los siguientes motivos: porque promueve una sociedad cuyo fin es el bienestar material; porque somete a las exigencias de la producción incluso los bienes más elevados;

(67) Véase *L'Athéisme et la vie contemporaine*, de J. Girardi y J. F. Six.

(68) Citado en *La paix intérieure des nations*, Desclée, p. 35.

(69) Denz, 2.918.

(70) *La paix intérieure des nations*, p. 52.

(71) AAS, 1931, p. 213-215.

porque exige una sujeción excesiva. Es asombroso que estas posiciones emanen del sistema capitalista y que sean precisamente lo que el socialismo reformista debía aún al capitalismo, del que, por otra parte, los partidos católicos eran firmes defensores (72). Las coacciones del socialismo eran muy livianas en comparación con las ejercidas sobre los trabajadores en las industrias. Debía haber, pues, subyacentes en las posiciones pontificias, ciertas resistencias implícitas más fuertes que los argumentos invocados. Podemos preguntarnos si no sería la supervivencia de la idea de que el socialismo es una sociedad establecida con el fin de destruir a la Iglesia católica. Por lo menos esta idea estaba profundamente anclada en las clases cristianas sociológicas. Pertenece a la Contrarrevolución.

Divini Redemptoris es una condenación del comunismo (19-III-1937). Contempla directamente al comunismo según la versión soviética, pero condena también la doctrina marxista porque afecta ver en el sistema soviético —que en este momento es el estalinismo de los planes y de los grandes procesos— la aplicación perfecta de los principios marxistas. Estas condenas mezclan también constantemente principios y realizaciones estalinianas. Se considera al marxismo y al estalinismo como idénticos. Esto, naturalmente, ha sido ya superado por los acontecimientos; es una posición marcada por el sello de su época.

El Papa condena: 1) el materialismo; pero la manera como habla de él muestra que se trata del materialismo según la versión mecanicista y evolucionista del sistema estaliniano, y no del materialismo dialéctico de Marx, que sigue ignorando; 2) el determinismo histórico en que la sociedad obedece a las leyes de la materia, lo que merece las mismas notas que la condenación anterior; 3) el ateísmo y la lucha contra la religión, opio del pueblo; pero las campañas anti-religiosas de la U. R. S. S. no responden a los principios marxistas y el problema de la relación entre el ateísmo y revolución marxista es justamente lo que está en cuestión;

(72) En este mismo momento, Mons. Seipel, canceller de Austria, escribe: «more capitalistico vivit ecclesia catholica». Cf. Fr. Heer, *Europa, Mutter der Revolutionen*, p. 633.

4) la exasperación de la violencia en la lucha de clases, interpretada según el vocabulario escolástico; 5) la ausencia de libertad del sistema estaliniano (73).

En 1956, Calvez estimaba que las condenas de 1937 seguían vigentes todavía. Pero en esta época el marxismo aparece todavía monolítico. Desde entonces se revela diferente, y las fisuras se ensanchan entre las diversas interpretaciones. Calvez estimaba que según *Divini Redemptoris* «teóricamente queda abierta la puerta a una interpretación del marxismo que no caería bajo el golpe de estas normas del magisterio católico. La doctrina a que se alude no es, en efecto, la de Marx en sí misma, sino la doctrina interpretada por los bolcheviques» (74).

Sin embargo, él mismo estimaba que los puntos principales condenados en las encíclicas eran en tal grado esenciales a la doctrina de Marx que un marxismo aceptable para un cristiano no sería ya el marxismo. Tropezamos aquí ante todo con una cuestión de identificación: ¿quién dirá que una doctrina inspirada por Marx es o no todavía un marxismo auténtico? Si se le hubiera enseñado el tomismo a Aristóteles, ¿habría dicho que era todavía aristotelismo o no? El pensamiento evoluciona y no se resiste a que lo encierren dentro de unas fronteras establecidas de antemano. Pero tenemos también un problema de fondo: Si el ateísmo se puede disociar del marxismo cambian muchas cosas.

El 1.º de julio de 1949, publicaba el Santo Oficio el famoso decreto respondiendo a cuatro cuestiones, entre las que nos conciernen las dos primeras: 1. ¿Es lícito inscribirse en los partidos comunistas o favorecerlos? 2. ¿Es lícito publicar, difundir o leer libros, periódicos, diarios o folletos que sostienen la doctrina o la acción de los comunistas o escribir en los mismos?». El Santo Oficio responde negativamente. La tercera y cuarta cuestiones conciernen a las sanciones canónicas. Por consiguiente, no sólo la doctrina sino también la acción comunista están condenadas (75).

(73) Véase el comentario de J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, París, Seuil, 1956, p. 583-589.

(74) *Ibid.*, p. 589.

(75) *Ibid.*, p. 590-592.

Mater et Magistra (15-V-1961) no modifica sensiblemente las posiciones anteriores. Prevé explícitamente la colaboración con los movimientos marxistas (sin nombrarlos por su nombre oficial), pero con miras a fines neutrales (76).

Por el contrario, *Pacem in Terris* levanta acta de la evolución del comunismo soviético bajo la desestalinización: «No se pueden identificar falsas teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre, con los movimientos históricos fundados en un fin económico, social, cultural o político, incluso si estos últimos debieron su origen y deben todavía su inspiración en estas teorías. Una vez fijada y formulada una doctrina, no cambia ya, mientras que los movimientos que tienen por objeto las condiciones concretas y cambiantes de la vida no pueden estar ampliamente influenciados por la evolución. Por lo demás, en la medida en que estos movimientos están de acuerdo con los santos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana, ¿quién se resistiría a reconocer en ellos elementos positivos y dignos de aprobación?» (77).

Vino después la constitución *Gaudium et Spes*. En los debates y textos que conciernen al ateísmo, la alusión al comunismo aparece siempre clara. Y claro es también que la presencia del comunismo se perfila en el horizonte aunque su nombre no sea pronunciado.

Inauguró la discusión el 20 de octubre de 1964 la intervención del cardenal Silva, de Santiago de Chile. Debemos ver en el problema del ateísmo el problema del hombre, decía el cardenal. No se responde al ateísmo sino ofreciendo otra visión del hombre. El cardenal Suenens insiste sobre las falsas ideas de Dios, negadas por el ateísmo. Los cardenales Koenig y Seper, así como el Patriarca Maximos IV, desarrollan el tema de la culpabilidad de la Iglesia en la génesis del ateísmo. De todo esto resulta el número 19 que destaca en el ateísmo una serie de posibilidades y malentendidos (78).

El n.º 20 contempla directamente el humanismo ateo de los marxistas. El ateísmo se presenta aquí como una exigencia de la

(76) AAS, t. LIII, 1961, p. 456.

(77) AAS, t. LV, 1963, p. 300.

(78) Cf. J. Ratzinger, en el comentario ofrecido por *Lex. f. Th. u. K.*, supl., t. III, p. 336-349.

historicidad del hombre y de la consagración al mundo (79). Debemos notar que en el curso de la discusión sobre la cuestión del ateísmo (22 a 28-IX-1965), una Delegación del *Coetus internationalis Patrum*, dirigido por Mons. Sigaud, de Diamantina, en el Brasil, se entrevistó con el secretario general del Concilio para obtener la introducción de una condena formal del comunismo marxista en el texto de la Constitución. La Comisión teológica rechazó esta demanda, firmada por 334 obispos, y ni siquiera fue presentada al Concilio (80).

El n.º 21 presenta el programa al que los cristianos habrían de acomodarse para responder eficazmente al marxismo ateo y al humanismo ateo en general.

Admitiendo que el ateísmo no sea un bloque, que muchos elementos buenos y malos se encuentran en él reunidos, el Concilio reconoce que se dan en el ateísmo marxista elementos positivos y negativos. Esto conduce, naturalmente, a la cuestión de saber si el marxismo sería todavía marxismo reteniendo de él tan sólo los elementos válidos de la crítica de la religión y de la idea de Dios y dejando de lado lo negativo.

EVOLUCION DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

Entre los primeros autores cristianos que estudiaron seriamente el comunismo, debemos citar a Berdiaey y Maritain. Durante una generación dieron el tono, sobre todo Maritain para los católicos.

Para Maritain el comunismo ruso, que es la forma concreta del marxismo, es un bloque sin fisura. Es un sistema completo que se puede deducir del ateísmo. Es el ateísmo llevado hasta sus consecuencias extremas (81). No sería, por lo demás, viable sino en cuanto que él mismo es una religión. En el fondo es una herejía cristiana. Puesto que se trata de un sistema indivisible, es necesario rechazarlo en bloque.

(79) *Ibid.*, p. 340-342.

(80) *Ibid.*, p. 342-350.

(81) Cf. *Humanisme intégral*, p. 43-104.

Maritain cree poder oponer al sistema comunista otro sistema cristiano completo. La religión cristiana deberá ser completada por un programa temporal, llamado cristiandad profana, cuyos principios se espigan en el neo-tomismo. Se trata de una sociedad basada en la rehabilitación del hombre, de la libertad y de la conciencia humana, según la doctrina tomista. Este programa temporal cristiano supone el rechazo y la destrucción del ideal y de los valores burgueses (82). Se trata de hacer la liquidación del hombre burgués del que el marxismo en el fondo acepta lo principal.

La mayor parte de los autores pasan por la misma línea, Calvez, Cottier, Wetter, Rahner mismo (83). Hay, sin embargo, objeciones que hacer. Ante todo no está verdaderamente probado que las deducciones del marxismo a partir del ateísmo no reflejen los deseos de sus autores, puesto que tienen una respuesta perfecta para un sistema semejante. Además, es dudoso que el cristianismo haya de hacer por sí solo una antropología completa capaz de crear en todas sus piezas un modelo social. El modelo de la cristiandad sacral respondería a las fuerzas históricas. No parece que la cristiandad profana sea otra cosa que una visión del espíritu. Por otra parte, Maritain es idealista en su interpretación de la historia. Supone que la burguesía es una doctrina, un sistema de valores que subsiste en sí. No ve la infraestructura económica. Cree que se le convertirá a la burguesía intruyéndola, cuando se trata de una clase social que tiene todos los poderes en su mano. Tras la cultura burguesa está el sistema capitalista. Ni Maritain ni sus émulos prevén la manera de superar el capitalismo que mantiene los valores burgueses. No es un simple sistema de ideas como el neo-tomismo lo que podrá afrontar la fuerza concreta y material del capitalismo. Lo ha probado la experiencia: los partidos demócrata-cristianos que intentaron aplicar estas ideas, fueron absorbidos por el capitalismo, y vinieron a convertirse en partidos burgueses.

Ahora bien, lo esencial del marxismo es que no destruye al capitalismo y al hombre burgués con sus ideas. Se hace necesaria

(82) *Ibid.*, p. 90-104.

(83) Cf. J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, p. 592-600; G. M. Cottier, *L'Existence de Dieu*, Tournai, Casterman, 1961, p. 19-33; G. Wetter, en un artículo en español, en *El ateísmo en nuestro tiempo*, Nova Terra, Barcelona, 1967, p. 193-200. Véase también la obra entera de G. Fessard sobre asuntos políticos, últimamente todavía, «Les structures théologiques dans l'athéisme marxiste», en *Concilium*, n.º 16, p. 31-44.

una revolución. Aquí es donde interviene la cuestión cristiana. ¿Podemos decir que el cristianismo dispone de una revolución capaz de evitar la colaboración marxista? La experiencia se hizo en Chile. Fue concluyente: en este momento los católicos por sí solos no pueden realizar una revolución. Ni acaso sería de desear que lo pudieran. Ahora bien, en el terreno práctico de la revolución es donde se plantea el problema del marxismo.

Pero otra línea se desarrolla entre los cristianos. Entre los católicos, desde 1957, M. Reding defiende la tesis según la cual lo esencial del ateísmo marxista es la crítica de la religión histórica, pero no de la religión en sí, y que en esto Marx difiere de Feuerbach (84).

Vuelve a hacer suya esta tesis G. Morel (85). Según éste la crítica de Marx alcanza, en efecto, al comportamiento del cristianismo histórico y de las religiones en la cuestión social. Por el contrario, Marx no aborda ni siquiera la idea de Dios. Parece ignorarlo. No resuelve, pues, la cuestión el saber si el marxismo es compatible con la verdadera idea metafísica de Dios, ya que ni siquiera la plantea. Por lo demás en la concepción dialéctica del marxismo cabe un desarrollo autónomo del amor, del arte, de la música. ¿Por qué no habría de haber un desarrollo autónomo de una religión que no adoptara posiciones contra-revolucionarias saliendo de su propia competencia?

Entre los protestantes, el protagonista del diálogo fue en primerísimo lugar Joseph Lukl Hromadka, teólogo checo, fundador y presidente del Movimiento Cristiano para la Paz. También para éste lo esencial en el marxismo es la lucha revolucionaria de los proletariados. El ateísmo es accesorio. El diálogo requiere por parte de los cristianos un retorno al hombre y una conversión a la revolución. Sobre esta doble base, se puede pensar en un diálogo con el marxismo (86). Es la tesis de H. Gollwitzer que recomienda la aplicación de la regla de San Pablo: *Omnia probate* (87).

Sobre el tema de la revolución es donde puede tener lugar un encuentro. Sobre este particular si la crítica marxista de la religión

(84) Cf. *Der politische Atheismus*, Graz, 1957.

(85) Cf. *Problèmes actuels de Religion*, Paris, Aubier, 1968, p. 59-79.

(86) Véase el texto traducido de *Communio Viatorum*, Praga, 1964, en *Travaux du Monde*, n.º 49-50, 1967, p. 119-143.

(87) Cf. *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, p. 60-73.

sigue muy viva, incluso por parte de quienes aceptan el diálogo (88), se da una apertura desde que las posiciones sociales de los cristianos se acercan a las posiciones revolucionarias (89). No es sobre el terreno de la doctrina pura donde pueden establecerse los contactos, sino más bien sobre el terreno de la acción (90).

Por otra parte, después que la ortodoxia comunista cesó de ser una regla implacable y que los heterodoxos consiguieron hacerse oír algo se vio que el diálogo se facilitaría mucho en un primer tiempo, más con los heterodoxos que con los ortodoxos. Destacan entre los heterodoxos sobre todo Lukacs y Bloch. Son los que más protestaron contra el mecanismo soviético y defendieron la dialéctica por su apertura sobre el conjunto de los valores humanos. Quedan abiertos el diálogo sobre la esperanza, el sentido del porvenir y el problema de la muerte (91).

Los encuentros organizados por la Paulus Gesellschaft en Salzburgo el año 1965, en Herreninsel el año 1966, en Marienbad el año 1967, en Viena el año 1968 (92), son el signo visible del diálogo en el plano doctrinal. Pero no es más que una toma de contacto entre intelectuales que sólo a sí mismos se comprometen. En todo caso, en este plano, existe alguna comunicación animada por el Secretariado para los no-creyentes (93).

El verdadero problema es evidentemente el del mundo de hoy. Ahora bien, en este momento los mismos movimientos marxistas están sometidos a las críticas marxistas. Los ortodoxos están en crisis. El problema no es ya afrontar un sistema como el soviético. Los marxistas adoptan cada vez más una actitud crítica y de

(88) Cf. Iring Fetxcher, «Variations de la critique marxiste de la Religion», en *Concilium*, n.º 16, p. 117-134. Véase también las comunicaciones de R. Garaudy y G. Murry, en el encuentro de Salzburgo.

(89) La apertura es sensible sobre todo en Italia y en Yugoslavia. Debemos citar principalmente la concepción no dogmática de la verdad, de Lucio Lombardo Radice.

(90) Cf. G. Girardi, «Philosophie de la révolution et athéisme», en *Concilium*, n.º 36, p. 105-115, y el conjunto de las obras del mismo autor.

(91) Cf. G. Sauter, «La question de l'avenir dans la discussion avec les marxistes», en *Concilium*, n.º 43, p. 111-119; J. Moltmann, «L'Espérance sans Foi», en *Concilium*, n.º 16, p. 45-58.

(92) Cf. Ingo Herman, «L'Humanisme total, signal utopique entre coexistence et pluralisme», en *Concilium*, n.º 16, p. 139-156.

(93) Documento publicado el 28 de agosto de 1968, cf. *Doc. cath.*, 1968, c. 1.665-1.676.

búsqueda. Podemos definir el diálogo como una búsqueda en común, partiendo de puntos de vista diferentes, pero sin dogmatismo. Por lo menos se trata de una perspectiva nueva que se presenta. En la práctica, las mayorías son todavía dogmáticas, pero también lo son entre nosotros.

Más difícil será definir un marxismo de contornos bien determinados, cuanto más dude el marxismo de sus propias ortodoxias y cuanto más se confronte con las realidades, tanto más se podrá pensar en una búsqueda en común. ¿Cuánto tiempo hará falta para llegar a una cierta colaboración? No lo sabemos.

Recordemos que las ideas de la Revolución francesa fueron en otro tiempo condenadas con tanto vigor como las ideas marxistas y que la masonería y el liberalismo fueron mirados con horror tanto como el comunismo. Después se evolucionó por ambas partes. Hoy se presentan las ideas de la Revolución francesa como una contribución del cristianismo a la humanidad.

CONCLUSION

El alma de todas las revoluciones es la libertad. Pero la libertad no es una cuestión técnica. No se puede contar con los técnicos para ponerla a punto. Hoy todavía, a nivel mundial, la revolución es todavía una cuestión de libertad. Sin duda que está ligada al desarrollo. Pero sería una grave confusión reducir los problemas del mundo, antes llamado el Tercer Mundo, a un problema de desarrollo. El mismo desarrollo hace surgir el problema de la libertad ya que consiste en situar a los países subdesarrollados bajo la dependencia de valores, estructuras e intereses de los países desarrollados. Sin duda el desarrollo constituye virtualmente una posibilidad de disfrutar de libertades mayores. Pero en una primera fase, es decir, en la época actual, aparece como una transformación radical de todas las civilizaciones pre-industriales, teniendo como resultado poner los recursos de los subdesarrollados a disposición de los desarrollados, asociar a esta explotación las antiguas clases dirigentes de los países dominados y abandonar las grandes masas a su suerte. Los pueblos sub-desarrollados se contentarán con los deshechos de la civilización dominante. La revolución actual está llamada por esta situación de dominación en que los abandonados a su suerte deben salir del paso para que una minoría mundial pueda alcanzar vertiginosos progresos.

Las revoluciones nacen de una justa rebelión contra las dominaciones arbitrarias. Pero los pueblos sub-desarrollados no tienen esas largas tradiciones de libertad que el cristianismo ha inculcado a los pueblos europeos. De aquí que la revolución será larga, durará quizá siglos. El tiempo que se precisará para que los pueblos dominados se despierten al gusto de la libertad y al deseo de una sociedad fundada en el reconocimiento del hombre libre. Descubrimos los primeros síntomas, pero sólo los síntomas precursores.

¿Puede esperarse que los pueblos dominadores renuncien espontáneamente a sus privilegios? Equivaldría esto a economizar una revolución. Pero no vemos ningún signo de buena voluntad. Ahora bien, será preciso que un día se produzca la ruptura. La evolución espontánea de la sociedad internacional actual no avanza en el sentido de la libertad. Será menester que se produzca el derrocamiento de las estructuras. Es lo que siempre provocaron las revoluciones.

Ahora bien, el problema de la libertad interesa directamente al cristianismo. Las clases clericales nunca impulsaron este tema. ¿Pero quién negaría que nace del corazón del mensaje bíblico? ¿Y del corazón de los debates, de las aspiraciones y de las luchas de toda la historia del cristianismo? En él estriba la concepción del hombre, de su destino sobre la tierra y de su sentido de la vida.

En otro volumen abordaremos los problemas que plantea la praxis revolucionaria en sus tres momentos principales. En primer lugar antes de la revolución. Porque si las revoluciones surgen de la dinámica de la historia, no obedecen a fuerzas mecánicas. Aparecen al término de una larga preparación. ¿En qué consiste la maduración de las revoluciones? Por una parte las revoluciones son la obra de minorías. Las mayorías son espontáneamente conformistas. Imaginan su porvenir en la misma línea del presente. Sólo las minorías aceptan los riesgos de lo nuevo, de lo desconocido. Pero las minorías hacen vacilar a las mayorías. ¿Cuáles son los principios que habrán de orientar las relaciones entre las mayorías y las minorías? El problema es fundamental, porque de esta relación depende en gran parte no sólo la posibilidad, sino también la forma futura de la revolución.

En segundo lugar, viene la fase de la conquista del poder: Tropezamos aquí con un problema de estrategia. Pero si la estrategia tiene sus leyes y su esfera de autonomía legítima no está menos sometida a la idea que se hace de la revolución, es decir, a los valores éticos.

Viene, en fin, la fase de instalación de una sociedad nueva, cuyos valores interesan de hecho al cristianismo, ya que se trata de dar una figura concreta a la libertad.

En el curso de estas tres fases interviene el Estado. No ya que la revolución se reduzca a un hecho político. Envuelve al hombre entero y la responsabilidad que tiene de definir las condi-

ciones de su obrar. Pero la intervención del Estado se revela indispensable. La relación entre la revolución y el Estado es incluso una de las cuestiones más importantes que cabe plantearse.

Ante todo la preparación de la revolución implica la organización de la desobediencia, por la ruptura de los lazos de fidelidad a un poder establecido, teniendo por término la descomposición del poder mismo. Inmediatamente interviene la fase de la caída del poder y de su ocupación por los nuevos candidatos. En fin, se plantea la cuestión de la instalación del nuevo poder, de la formación de los nuevos lazos de fidelidad o legitimidad y de las nuevas relaciones entre el poder y los ciudadanos. Cuanto concierne al Estado sólo indirectamente cae bajo la jurisdicción del cristianismo, cuando se trata de definir sus límites: todas las potestades deben estar sumisas a Cristo. En cierta manera la relación entre revolución y Estado es paralela a la relación entre cristianismo y Estado.

La revolución afecta al cristianismo también desde otro aspecto: el de la Iglesia. Siendo una institución visible por su naturaleza, la Iglesia presenta necesariamente una cierta figura sociológica. Es una fuerza social que se mezcla a las demás, recibe su influencia y ejerce a su vez una influencia. No sirve de nada decir que la Iglesia es neutra. Los hechos desmienten tales protestas. La Iglesia toma posición a cada instante por los comportamientos que inspira. Su acción será, por otra parte, tanto más parcial cuanto que permanecerá inconsciente. El clero que se cree políticamente el más neutral, es el que ejerce una influencia política más fuerte. Porque, en este caso, esta influencia no está limitada por un cierto control consciente que una persona puede ejercer siempre sobre sus actos cuando se da cuenta de su alcance.

La Iglesia está saliendo a duras penas de un largo período de Contra-revolución. ¿Qué actitud tomará ahora? Un cambio radical con relación a la revolución exige un cambio radical en la misma Iglesia. No queremos hablar del problema de la autoridad en la Iglesia, problema relativamente secundario para nuestros fines, sino del problema de la configuración social. No es en virtud de posiciones doctrinales sino más bien en virtud de su composición social, como la Iglesia se ve asociada más y más frecuentemente a la causa de las clases medias. El problema es el de la apertura hacia las otras clases sociales, no solamente en el mundo desarrollado, sino en todos los continentes.

Cuanto a la teología hemos perdido hoy la ilusión nacida en la Universidad alemana del siglo XIX, de una ciencia objetiva, reinando sobre las querellas de este mundo, de una ciencia imparcial que distribuye la verdad desinteresada. No hay ciencia que no esté comprometida con la sociedad en un cierto modo y no refleje de alguna forma su rostro. Pasa lo mismo con la teología. No puede ser neutral. El simple hecho de tomar en consideración un cierto número de problemas y de ignorar otros, proviene no de una voluntad de objetividad sino de la sociedad en que los teólogos están comprometidos. Por ejemplo, la teología actual de la secularización, la de Gogarten y sus sucesores, protestantes o católicos, refleja el punto de vista de las nuevas clases medias. La modernidad que invoca es un punto de vista de clase. La lucha contra la ideología que favorece corresponde a las tendencias conservadoras de las clases medias. Lo cual no equivale a decir que no sea posible progresar en la objetividad, sino simplemente que este progreso supone que se dé cuenta de todos los factores que tienden a influenciar sobre los teólogos. Bajo este punto de vista el origen social, las relaciones sociales, el enraizamiento de las instituciones de enseñanza teológica repercuten necesariamente en la elección de la problemática, en las opciones, en las preocupaciones de los teólogos. Estos no pueden presentarse ya pura y simplemente como intérpretes neutrales y desinteresados de la revelación y de la tradición cristiana. Son también personas particulares y representantes de una clase. Para que la configuración social de la Iglesia pueda cambiar sería menester también que cambiara su teología, es decir, el enraizamiento sociológico de la teología.

Esto no es nuevo. Muchas veces ya, en el curso de su historia, el pensamiento cristiano ha cambiado de soporte sociológico. Pasó de los obispos a los monjes, de los monjes a las Universidades medievales, de éstas a los religiosos de la época moderna, y de éstos a las Universidades católicas o a las Facultades de teología de la Universidad alemana. Siempre reflejó sus medios correspondientes. ¿Cuál será el medio que aplicará mañana el pensamiento cristiano a los problemas de la revolución del mundo? ¿Estarán las Universidades en estado de superar las preocupaciones del mismo medio universitario y de su problemática propia para interesarse en otros hombres y principalmente en los que no tienen acceso a la Universidad?

No volveremos a recoger los títulos citados en las notas, sino sólo las obras consagradas especialmente a nuestro tema. En las obras colectivas, no daremos los títulos de las diversas contribuciones en ellas reunidas. Se les encontrará en su lugar en las notas.

LA REVOLUCION: HISTORIA, SOCIOLOGIA, FILOSOFIA.

BIBLIOGRAFIAS: en los libros de Hannah ARENDT, Crane BRINTON, Carl LEIDEN y Karl M. SCHMITT, antes citados.

PAPCKE, S. G.: «Ausgewählte Bibliographie zur politischen Soziologie des Krieges und der Revolution», en BAHR, H. G. (ed.): *Weltfrieden und Revolution*, Hamburgo, 1968, p. 73-78.

Obras colectivas:

BAHR, H. E. (ed.): *Weltfrieden und Revolution*, Hamburgo, 1968.

LEIDEN, Carl et SCHMITT, Karl M.: *The Politics of Violence: Revolution in the Modern World*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.-J., 1968.

MCLAUGHLIN, Barry (ed.): *Studies in Social Movements. A Social Psychological Perspective*, The Free Press, New York, 1969.

GANG, P. et REICHE, R.: *Modelle der kolonialen Revolution. Beschreibung und Dokumente*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967.

ARENDT, Hannah: *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1963. (Trad. fr. *Essai sur la révolution*, Gallimard, París, 1967).

BRINTON, Crane: *The Anatomy of Revolution*, Prentice-Hall, New York, 1938, 1952.

GRIEWANK, K.: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Weimar, 1955.

- HEER, Friedrich: *Europa, Mutter der Revolutionen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964.
- ROSENSTOCK-HUESSY: *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Stuttgart, 1951.
- DECOUFLÉ: *Sociologie des révolutions*, P. U. F., Paris, 1968.
- MONNEROT, Jules: *Sociologie de la révolution*, Fayard, Paris, 1969.
- BAECHLER, Jean: *Les Phénomènes révolutionnaires*, P. U. F., Paris, 1970.

LA REVOLUCION: TEOLOGIA.

BIBLIOGRAFIA: en *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, p. 365-373.

Obras colectivas:

- FEIL, Ernst et WETH, Rudolf (ed.): *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Chr. Kaiser, Munich et Matthias-Grünwald, Maguncia, 1969.
- BENEDICT, H.-J. et BAHR, H.-E.: *Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA*, Hamburgo, 1968.
- Etude pour la préparation de la Conférence mondiale sur l'Eglise et la société, t. I, *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*; t. II, *Les responsabilités des gouvernements à une époque révolutionnaire*; t. III, *Le développement économique dans une perspective mondiale*; t. IV, *L'individu et le groupe*, Labor et fides, Ginebra, 1966.
- World Conference of Church and Society*. The official Report with a description of the conference, by MM. Thomas and P. Abrecht, Ginebra, 1967.
- Christianisme et révolution*. Coloquio de 23 y 24 marzo 1968. Suplemento en *Lettre* n.º 119, Paris, 1968.
- EVANS, D. (ed.): *Peace, Power and Protest*, Toronto, 1967.
- MARTY, M. E. et PEERMAN, D. (ed.): *Theology and Revolution (New Theology, 6)*, New York, 1969.
- Theologie und Revolution. Ein west-östlicher Dialog*, (*Evangelische Zeitstimmen*, 41), Hamburgo, 1969.
- RENTORFF, Trutz et TÖDT, Heinz Eduard: *Theologie der Revolutionen. Analyse und Materialien*, Suhrkamp, Francfort, 1969.

- OGLESBY, W. B. et SHAULL, Richard: *Containment and Change*, New York, 1967.
- GOLLWITZER, H. (ed.): *Zur «Theologie der Revolution»*. Tomado de la revista *Evangelische Theologie*, 1967, 12, Munich, 1968 (trad. fr. *Une théologie de la révolution?*, Labor et fides, Ginebra, 1968).
- ONNA, Ben van et STANKOWSKI, Martin (ed.): *Kritischer Katholizismus*, Fischer, Francfort, 1969.
- LE GUILLOU, M.-J., CLÉMENT, Olivier, Bosc, Jean: *Evangile et révolution*, Le Centurion, Paris, 1968.
- DAIM, W.: *Christentum und Revolution*, Munich, 1967.
- DEWART, L.: *Christianity and Revolution. The lesson of Cuba*, New York, 1963.
- GIRARDI, Giulio: *Marxismo e cristianesimo*, Asis, 1966. (Trad. fr. *Marxisme et christianisme*, 1968).
- GOLLWITZER: *Die reichen Christen und der arme Lazarus*, Chr. Kaiser, Munich, 1969.
- DE JONG, J.-M.: «Revolutie als denkwijze in marxisme en christendom», dans *Kerk en theologie*, t. 19, 1968, p. 123-145.
- VAN LEEUWEN, AREND, Th.: *Christianity in World History*, Edimburgo, House Press, Londres, 1964.
- MAIER, H.: *Revolution und Kirche*, Friburgo, 2.ª ed., 1965.
- METZ, J. B.: *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald, Mayence et Chr. Kaiser, Munich, 1968.
- MOLTMANN, J.: *Perspektiven der Theologie*, Chr. Kaiser, Munich et Matthias-Grünwald, Maguncia, 1968.
- MOUNIER, E.: *Révolution personaliste et Communautaire*, Paris, 1935.
- PEUCHMAURD, M.: «Esquisse pour une théologie de la révolution», en *Parole et Mission*, n.º 39, 1967, p. 629-662.
- ROCK, M.: *Christ und Revolution, Widerstandsrecht — Widerstandspflicht*, Augsburg, 1968.
- WENDLAND, H. D.: *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft*, Güntersloh, G. Mohn, 1967.
- Revistas de inspiración cristiana orientadas en algún modo en sentido revolucionario:
- Esprit, Economie et Humanisme, Frères du Monde, Junge Kirche, Neues Forum, Kritischer Katholizismus, Frankfurter Hefte, Paz e Terra, Vozes, Vispera, Cristianismo y sociedad, Testimonium.*

INDICE

Introducción	9
i. El problema teológico de la revolución	19
i. Los hechos objetivos	21
La situación revolucionaria en el mundo	22
Del subdesarrollo a la revolución	23
<i>Populorum Progressio</i>	28
Los católicos y los nuevos hechos	33
Los protestantes y los nuevos hechos	43
Los hechos revolucionarios en el mundo	52
El Vietnam	53
Los Negros y la lucha por los derechos civiles.	56
La revuelta de los jóvenes	59
El problema del proletariado	63
La situación revolucionaria en la Iglesia	68
Crítica revolucionaria de la religión	70
Los tipos de religión y los cambios sociales.	73
Crítica de la alianza entre la Iglesia y la Contra-Revolución	76
Las misiones y el imperialismo	79
Iglesia y sociedad neo-capitalista	81
2. Los hechos subjetivos	88
Nacimiento de la acción revolucionaria cristiana	89
Los antecedentes	90
La doctrina social de la Iglesia	90
La democracia cristiana	96
Los cristianos a la búsqueda de una praxis	101
Brasil	101

Los movimientos de no-violencia	104
La violencia	106
Los movimientos revolucionarios del siglo XX	III
Los movimientos marxistas	112
La Revolución o la Contra-revolución rusa	113
El modelo chino	118
Cuba y el camino cubano de la revolución	119
El marxismo europeo	123
El neo-marxismo de Marcuse	124
Cristianos y marxistas	126
Las revoluciones nacionalistas	127
3. Teología y revolución	129
Los primeros ensayos	129
Los documentos oficiales	129
La línea activista	130
La línea histórica	131
La línea del diálogo	132
Justificación	134
Objeciones	134
Preparaciones	137
Revolución de la teología	138
División	140
2. La idea de revolución	143
Introducción	145
Pasado y presente	145
Historia y sociología	147
Objetivo y subjetivo	150
Político y económico	151
1. Evolución histórica de la revolución	152
Libertas Ecclesiae	158
La lucha contra el Imperio	160
El orden nuevo de la cristiandad	163
Libertas christiana	165
La lucha por la libertad cristiana	166
El orden nuevo de la nación	172

La libertad del ciudadano	174
Las conquistas de la libertad	174
El nuevo orden de cosas o la República	180
La revolución socialista	182
La lucha de los trabajadores	182
El comunismo o la sociedad sin clases	186
2. La esencia de la revolución	189
Las teorías revolucionarias	190
Hegel	191
Marx	193
Lenín	197
Los sociólogos	198
Ensayo de interpretación de la revolución	203
La revolución	203
Las revoluciones	211
La revolución hoy	217
3. Análisis sociológico de las revoluciones	220
Los antecedentes objetivos de la revolución	221
La clase revolucionaria	222
El contexto inmediato	223
Los factores subjetivos de la revolución	225
La «conciencia» revolucionaria	225
El «hombre» revolucionario	226
Las fases de la revolución	227
La violencia revolucionaria	230
Conclusión	232
3. Las reducciones de la revolución	233
1. La Contra-revolución	235
La teoría contra-revolucionaria	236
La represión contra-revolucionaria	241
La Iglesia y la Contra-revolución	242
Condenas	243
Los argumentos contra la revolución	247
Apreciación	257
2. La doctrina del derecho natural	264
La teoría escolástica de la insurrección	264
Aplicación de la teoría escolástica	267

3.	La reducción sociológica	270
4.	La reducción positivista	274
	Los equívocos del positivismo	274
	Iglesia y positivismo	277
4.	Revolución y cristianismo	281
i.	Los temas revolucionarios del cristianismo	284
	El mundo nuevo	285
	La novedad	285
	La promesa	287
	La esperanza	290
	La libertad	292
	La alianza	294
	El Espíritu	297
	El cambio	299
	El juicio de Dios	299
	El reino de Dios	300
	La conversión	302
	La caridad	303
	El partido de los pobres	304
	Muerte y resurrección	305
	Figura de la Iglesia	306
	Conclusión	307
2.	Del mensaje a la acción	308
	La vida de Jesús y la revolución	309
	Las cuestiones de cristología	310
	La acción pública de Jesús	314
	Significación de la historia de la Iglesia	321
	Desde los orígenes hasta la Reforma gregoriana.	322
	La revolución de los laicos desde la Edad Media	
	hasta el siglo XVIII	324
	La revolución liberal	325
	La revolución social	327
	Argumentos de teología moral	332
3.	Del cristianismo a la revolución	336
	Punto de partida	337
	El argumento	338

	Aplicación a la perspectiva revolucionaria	343
	Las revoluciones	345
	Planteamiento del problema	345
	La lealtad revolucionaria	351
	Conclusión	352
4.	Cristianismo y marxismo	355
	Evolución de los documentos oficiales	356
	Evolución del pensamiento cristiano	361
	Conclusión	367
	Bibliografía	371
	Índice	375