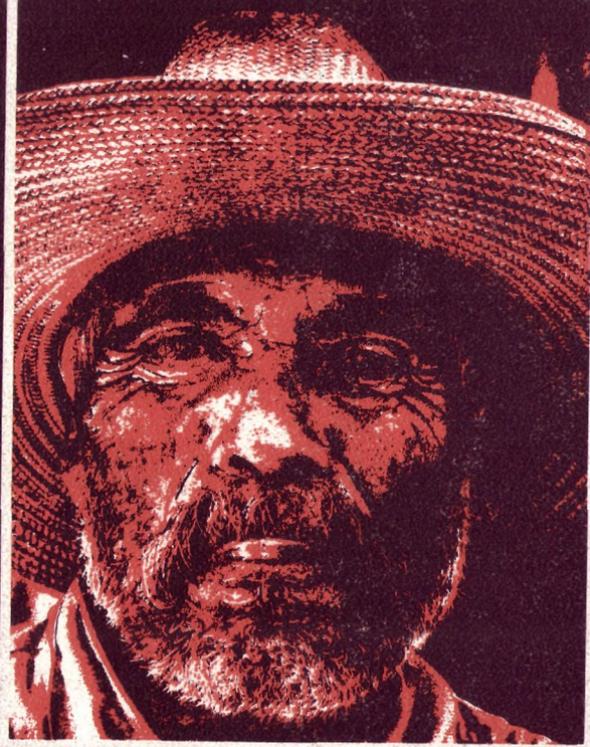


panorama
de la teología
latinoamericana
equipo seladoc



materiales

materiales

8

PANORAMA
DE LA TEOLOGIA
LATINOAMERICANA

I

Equipo Seladoc



Ediciones Sígueme - Salamanca - 1975

CONTENIDO

Maximino Arias Reyero: <i>Presentación</i>	9
LA EXPERIENCIA DE DIOS.....	11
Jesús Hortal: <i>Experiencia de Dios. Su lugar en la teología actual</i>	13
Manuel M. Marzal: <i>La religiosidad popular en el Perú</i>	27
Renato Poblete: <i>Secularización en América latina</i>	43
Comunidad de Nuestra Señora de los Angeles: <i>Nuestra experiencia monástica de Dios</i>	64
EL ESPIRITU EN LA TEOLOGIA Y EN LA VIDA.....	69
Henrique C. de Lima Vaz: <i>El espíritu y el mundo</i>	71
Leonardo Boff: <i>La era del espíritu</i>	91
JESÚS ENTRE LOS HOMBRES.....	103
Gustavo Gutiérrez: <i>Jesús y el mundo político</i>	105
Joaquín Alliende Luco: <i>Algo sobre la virgen María</i>	116
PERSPECTIVA BÍBLICA DEL HOMBRE LATINOAMERICANO.....	121
J. Severino Croatto: <i>El hombre en el mundo según el Génesis</i>	123
Luis Fernando Rivera: <i>Sobre el socialismo de Santiago (Sant 2, 1-13)</i>	140
ACCIÓN Y MISIÓN DE LA IGLESIA.....	149
José Míguez Bonino: <i>Unidad cristiana y reconciliación social: coincidencia y tensión</i>	151
Eduardo F. Pironio: <i>Latinoamérica: «iglesia de la pascua»</i>	165
Leónidas E. Proaño: <i>Toma de posición política de una comunidad eclesial local</i>	185

© Equipo SELADOC
 Universidad Católica de Chile
 Casilla 114 - D, Santiago
 Apartado 332 - Salamanca (España)
 ISBN: 84-301-0623-5
 Depósito Legal: S. 61-1975
 Printed in Spain
 Imprime: Industrias Gráficas Visedo.
 Hortaleza, 1. Salamanca, 1975

EL QUEHACER CRISTIANO.....	193
Enrique D. Dussel: <i>Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana</i>	195
Joseph Comblin: <i>El tema de la «liberación» en el pensamiento cristiano latinoamericano</i>	229
Juan Carlos Scannone: <i>Ontología del proceso auténticamente liberador</i>	246
Ronaldo Muñoz: <i>Lucha de clases y evangelio</i>	288
Hugo Assmann: <i>«Liberación». Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico</i>	300
Henrique C. de Lima Vaz: <i>Ateísmo y mito</i>	320
<i>Reseña biográfica</i>	345

PRESENTACION

El Seminario latinoamericano de la facultad de teología de la Universidad católica de Chile se había propuesto desde principios del año 1973 dar a conocer, mediante una nueva publicación, los mejores artículos y las líneas más representativas de la teología en Latinoamérica.

En el presente volumen damos a conocer con «temor y temblor» nuestros esfuerzos: no sabemos si esta época en que vivimos es la más adecuada para estudiar la «teología latinoamericana»; no sabemos si nuestra «selección» es acertada o si estará hecha a gusto de nuestros lectores; no sabemos la aceptación que tendrá nuestra publicación en los diferentes lugares a que llegue.

Pero la reflexión teológica no se puede parar; hay que intentar continuarla por todos los medios, aunque cueste mucho y sin claudicaciones; los errores, lagunas y fallas que tenga este volumen serán evitados en los próximos. El riesgo que hay que correr, merece la pena correrse. Una reflexión teológica se inicia a todo nivel en América latina, una reflexión teológica que crece, se hace profunda, reviste caracteres propios, aporta a la iglesia nuevas visiones, extiende la catolicidad de nuestra iglesia introduciéndola en zonas hasta ahora escondidas para el cristianismo.

El pensamiento teológico latinoamericano puede llegar a ser una nueva dimensión de la iglesia y del mundo. Por eso es necesario darlo a conocer, estudiarlo, confrontarlo consigo mismo y quedarse con lo mejor y lo más auténtico de él. Y esto supone una constante tarea.

Hemos estudiado muchas revistas teológicas o que tocan temas de teología y que se editan en nuestro continente desde México a Chile y Argentina (también hemos tenido en cuenta los artículos escritos por latinoamericanos y sobre Latinoamérica de las más importantes revistas extranjeras). En todas no hay un pensamiento original y autóctono, pero sí en muchas de ellas. Al recoger los mejores artículos, hemos visto que podían ser agrupados por temas. Encontramos cinco temas principales: el quehacer cristiano, la iglesia, el Espíritu santo, la experiencia de Dios y el que podríamos llamar «la imagen bíblica del hombre latinoamericano». Todos ellos tienen características comunes: están llevados por el deseo de encontrar nuevas formas de cristianismo que respondan a una nueva visión del hombre y de la sociedad. También se nota en ellos el talante práctico del hombre latinoamericano y no en último lugar un cierto alejamiento de las fuentes del quehacer teológico: la escritura y la tradición patristica y medieval. Entre la teología que se hace en Latinoamérica y la de la edad media o patristica se interponen muchos estudios. Pero sobre todo aparece en esta teología la relación directa con la vida, con el hoy, con los hombres de este nuevo mundo. Este quehacer teológico está transido de futuro. Y de misión. Y sabe a hombre humano del tercer mundo.

Pensamos continuar nuestro trabajo editando cada año al menos un volumen semejante al presente. Del equipo SELADOC es la responsabilidad de la elección de los artículos.

Sólo en un arriesgado compromiso y en constante bregar, la confesión de fe en Jesucristo se hace auténtica y convincente.

Por el equipo SELADOC:
MAXIMINO ARIAS REYERO
Director

LA EXPERIENCIA DE DIOS

En la sociedad actual la palabra ha perdido o está a punto de perder gran parte de su valor, de su significación y verdad propia. La teología, palabra sobre Dios, se hace por ello difícil. Para vencer estas dificultades debe fundamentar esta palabra en la que basa su existencia y con la que se expresa; se le hace necesario mostrarla enraizada en el ser humano y mostrarla asentándose en una verdad más profunda que ella misma: en la misma existencia del hombre, en su experiencia, en su vivencia, en el mismo ser. El tema de la experiencia de Dios como fuente donde brota la palabra surge impelido por la misma lógica teológica y por la necesidad de dar respuesta a un problema actual. Este es uno de los temas que trata la teología latinoamericana hoy.

Jesús Hortal nos presenta una visión histórica de este tema al mismo tiempo que nos da algunas características fundamentales de la experiencia de Dios cristiana. América latina es un continente donde se encuentran y entremezclan culturas y modos de vida muy diferentes. Manuel M. Marzal nos habla de la religiosidad popular de los indios peruanos. Aquí se manifiesta un modo de experiencia de Dios a partir de una sociedad bien diferente de la que parten los análisis de Renato Poblete: la sociedad secularizada. Un corto artículo nos introduce en la experiencia monástica de Dios. Pero la continua juventud y eterna madurez de la iglesia católica no se agota aquí. Nuevas experiencias surgen: la carismática, la política, etc.

Experiencia de Dios.

*Su lugar en la teología actual*¹

Jesús Hortal

¿Experiencia de Dios en la teología? ¿No estamos enfrentándonos a un equívoco? ¿No comienza la teología por afirmar la trascendencia, la intangibilidad y la incomprensibilidad de Dios? La «teología» —la palabra sobre Dios— parece irremediabilmente orientada hacia la especulación, hacia el raciocinio abstracto, hacia la elaboración de un tratado que supera las fronteras de la *physis*, de la naturaleza sensible; un tratado, por tanto, que esté fuera de los límites de la experiencia. ¿Tiene, pues, sentido hablar de experiencia de Dios en la teología?

Podríamos decir, sin embargo, que el gran problema de nuestro tiempo en el campo religioso es precisamente la experiencia de Dios. No una experiencia puramente sensible, sino vital. No se trata de tocar a Dios como un objeto, de pesarlo y medirlo en un laboratorio, sino de ver cómo se inserta en nuestras vidas. En una palabra, no nos preguntamos tanto acerca de *lo que* es Dios, cuanto *cómo* es, cómo se relaciona con nosotros, cómo se convierte en nuestro compañero, cómo respeta o no respeta nuestra personali-

1. Este artículo reproduce con algunas modificaciones la comunicación presentada al encuentro de predicadores de retiro celebrado en Itaici, SP, los días 20 al 23 de abril de 1971. Algunas de sus reflexiones nos fueron inspiradas por la lectura del libro *Wer ist das eigentlich - Gott?*, publicado por H. J. Schulz, München 1969.

dad. Ahí se encuentra el gran problema de nuestro tiempo, problema claramente teológico. Las mismas divisiones entre las diversas confesiones cristianas son asimismo, de modo fundamental, un problema «teológico» en el sentido estricto de la palabra. Afirmamos comúnmente que lo que nos separa es la doctrina de los sacramentos, y es verdad; pero esta doctrina se deriva de nuestra concepción de la iglesia. Las diversas eclesiologías, a su vez, tienen su base en las distintas cristologías, en el diferente papel atribuido a Cristo en la historia y en la vida de la comunidad eclesial. Finalmente, las diferencias cristológicas nos llevan a diferencias «teológicas», a concepciones sobre Dios y su acción en el mundo. Los problemas de fondo son, por tanto, teológicos y, en última instancia, apuntan a una experiencia divina en el hombre.

Tal experiencia no es, sin embargo, un problema específico de la ciencia teológica, sino que dice relación a todo hombre. El teólogo actual percibe cada vez con mayor intensidad que no puede presentarse delante de sus hermanos como «el técnico», el científico que tiene la única palabra a decir sobre Dios. Si experiencia teologal y vida no pueden separarse, entonces el teólogo no puede reivindicar para sí el monopolio de esa experiencia, pues no es él el único que «vive» en este mundo. De tal forma se entrelazan en el hombre vida y Dios que muy pocos consiguen permanecer indiferentes al problema teológico. Por ello son tan escasos los auténticos «a-teos», los que prescinden por entero de Dios no sólo en su obrar concreto, sino también en su concepción última de la vida. Y, al contrario, también por eso son tan numerosos los «antiteístas», los que combaten de modo más o menos disfrazado la divinidad. Se proclama, se acepta, se discute o se rechaza la muerte de Dios, pero son pocos los que no tienen algo que decir en este problema de nuestro tiempo.

Por otra parte, no debe olvidarse que el teólogo no puede acercarse nunca a la cuestión «Dios» del mismo modo que lo hace el físico respecto a la materia. También para el teólogo la solución de este problema condiciona toda su vida. También el teólogo se encuentra marcado por el ansia y la angustia de creer. El carácter no-evidente-en-sí de la fe produce en su ánimo dudas e incertidumbres, esperanzas y desilusiones. Están lejanos los tiempos en los que nuestros manuales nos presentaban tratados teóricos sobre la esencia y los atributos divinos, donde Dios parecía tan compren-

sible como cualquier otra realidad. Debemos decir bien alto toda la verdad: el teólogo también sufre a veces dudas acerca de la fe. Por eso, también él se esfuerza por captar no tanto *lo que* Dios es, sino *cómo* obra; no tanto conocer, cuanto experimentar. ¡Y cuán trágica es con frecuencia la separación entre el conocimiento teórico y experimental!

Es interesante echar una ojeada sobre el modo en que nuestros contemporáneos afrontan el problema de Dios. El *best-seller* en esta materia no es ningún «tractatus de Deo Uno et Trino», sino un libro tan sencillo como *Dios existe: yo me lo encontré*². No hay en él ninguna demostración, sino más bien una experiencia presentada como indescriptible.

En abril de 1966 la revista americana «Time» publicaba una página en la que, sobre un fondo trágicamente apretado, unas letras rojas lanzaban la inquietante pregunta: «*Is God dead?*» (¿Ha muerto Dios?). Se hacía allí una exposición rápida y ágil de las ideas de Altizer, de Hamilton, de van Buren, de Harvey Cox y de todos los que seguían una orientación afín. Poco más de tres años después —el 26 de diciembre de 1969— otra página de la misma revista gritaba en una alegría multicolor: «*God is alive*» (Dios está vivo). Lo curioso del caso es que, en el artículo correspondiente, se hablaba muy poco de «teología» en el sentido clásico de la palabra; por el contrario, se presentaban incontables experiencias que, de una costa a otra de los Estados Unidos, estaban reanimando una fe que poco antes parecía agonizar.

Cuestionar la idea de Dios no es un privilegio de nuestros días. Ya los paganos de los primeros siglos fueron tan incapaces de comprender lo que querían decir los cristianos con la palabra «Dios» que llegaron exactamente a acusarlos de «ateísmo». Los padres reaccionaron mediante una traducción de las ideas bíblicas a los esquemas de la filosofía helenística. De este modo se iba a tornar comprensible para el mundo en que vivían la realidad divina que Cristo había anunciado. Sin embargo, ¿fue una traducción fiel? No son pocos los que actualmente niegan tal fidelidad y acusan a los santos padres, secundados por la escolástica medieval, de haber deteriorado la primitiva idea de Dios que, de experiencia vital del pueblo de Israel, se vio transformada en «motor inmóvil», «con-

2. A. Frossard, *Dios existe: yo me lo encontré*, Madrid 1971.

dición absoluta de posibilidad» o «ser necesario». Así habría desaparecido el diálogo Dios-hombre. Al construir un Dios tan radicalmente trascendente, habría desaparecido su «historicidad», es decir, su intervención en la historia humana.

No fueron, sin embargo, los santos padres quienes destruyeron la posibilidad de diálogo Dios-hombre. Fue la mística de la ilustración, en una ciega reacción contra el naturalismo. La ilustración representa la más radical afirmación de que la experiencia de Dios se encuentra por encima de toda experiencia sensible. Y al separar conocimiento teórico y experiencia, su idea de Dios se diluyó en los vagos conceptos de un deísmo. Este, a su vez, acabará por transformarse en las nebulosas del culto de la diosa razón o del positivismo.³

En el comienzo de nuestro siglo, el modernismo rompe también el equilibrio entre conocimiento teórico y experiencia, a favor, sin embargo, de esta última. El inmanentismo modernista provoca una ola de entusiasmo precisamente porque el hombre moderno piensa encontrar en él el medio de entrar en contacto inmediato con Dios: la inmanencia de toda la realidad en el corazón humano. ¿Acaso no había escrito san Agustín: «*noli foras ire; in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas*»?⁴ El Dios de los modernistas, sin embargo, parecía evaporarse al contacto con el aire libre. Debía permanecer cerrado en el corazón del hombre, esconderse a la luz del raciocinio, alimentarse de las proyecciones del subconsciente.

Cuando inmediatamente después de la segunda guerra mundial, las iglesias saltaban de gozo por el «despertar religioso», visible por todas partes, el existencialismo sartriano lanzaba un nuevo desafío a la idea de Dios. El predominio de la experiencia es aquí absoluto. La esencia no interesa ya; la experiencia concreta tiene ya bastantes problemas insolubles para tener que preocuparnos aún de cuestiones esencialistas. Dios sale de este modo del horizonte teórico. Pero, a pesar de todos los esfuerzos contrarios, permanece dentro del ámbito de la angustia humana. Continúa siendo la gran cuestión.⁵

3. Sobre el positivismo y sus implicaciones religiosas, cf. J. C. de Oliveira Tôres, *O Positivismo no Brasil*, Petrópolis 1943.

4. San Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72.

5. Cf. R. Jolivet, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris 1965.

La llamada «teología de la muerte de Dios» es, a mi modo de ver, una consecuencia directa del existencialismo. Se pretende destronar al viejo Dios de los filósofos, al Dios de los conceptos abstractos, de las esencias y de los raciocinios. No se consigue, no obstante, encontrar un sucedáneo. A pesar de todo, para huir del absurdo y de la desesperación se pretende continuar viviendo como si Dios existiese. Se habla de «teología sin Dios», de «cristianismo sin religión». La experiencia permanece, no sólo sin el conocimiento teórico, sino incluso sin el sustrato esencial que anteriormente la posibilitaba. La teología de la muerte de Dios no pretende, sin embargo, una ruptura total con el pasado. Considera la experiencia de los tiempos pasados como una herencia aprovechable. Los teólogos de esta corriente piensan estar interpretando la misma realidad que los escolásticos habían interpretado en sentido «teísta», pero que ellos creen deber comprender en sentido «a-teísta» o «no-teísta». La interpretación distinta no traería como consecuencia la desaparición de la realidad porque esa realidad es el propio hombre, sus aspiraciones más profundas y sus realizaciones. Esta actitud genera como consecuencia inmediata la transformación de la teología en antropología; o mejor, ese modo de pensar provoca el reconocimiento de que la teología no sería más que antropología disfrazada. Para los más radicales de los teólogos de la muerte de Dios, éste no pasaría de ser un nombre dado a nuestras decisiones y relaciones últimas. La función de la teología sería, pues, descubrir la última verdad, no de Dios, sino del hombre. Por eso, lo específico del cristiano no debería ser procurar asemejarse a Dios —al Padre—, sino al Hijo —a Jesús—, el hombre que vivió con más profundidad su condición humana, el ser en el que encontramos toda la verdad del hombre.⁶

La cuestión lanzada por la «teología de la muerte de Dios» se confunde en gran parte con las críticas provenientes de ideologías combativamente antiteístas: marxismo, freudismo, etcétera. De un modo u otro, Dios aparece en estas concepciones como una proyección, un disfraz del yo, del miedo, de las debilidades o los deseos humanos. La diferencia fundamental está, sin embargo, en la

6. El mejor resumen de la «teología de la muerte de Dios» es el libro de J. Bishop, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona 1969.

falta de agresividad que los teólogos de la muerte de Dios alimentan contra la tradición teológica de los siglos pasados. Pero, en definitiva, el campo de la experiencia religiosa permanece completamente dislocado tanto allí como aquí: su objeto no es ya Dios sino el hombre.

Entrelazado con la teología de la muerte de Dios, pero diferenciado de ella por su menor radicalismo, encontramos el llamado movimiento de secularización. Una a una se fueron desmontando las concepciones populares que pretendían encontrar de modo fácil y visible a Dios en la vida cotidiana. El Dios «de las alturas» y el anti-Dios «de los infiernos» ya no tenían sitio en un mundo en el que los conceptos de arriba y abajo se tornaron relativos. El capitalismo sustrajo la economía del campo religioso; lo mismo aconteció en el siglo XIX, bajo el impulso de las nuevas corrientes democráticas y socialistas, con la política. El evolucionismo, a su vez, vino a solucionar los problemas del origen del hombre. En una palabra, las diversas ciencias —humanísticas o tecnológicas— se independizaron de la tutela religiosa. No cabe duda de que, dentro del proceso de secularización que acabamos de describir en grandes líneas, encontramos valores auténticamente positivos. La desmitologización del mundo, entregado por Dios al trabajo del hombre, es algo esencial a la religión bíblica. Pero el silencio total que muchos pretenden imponer a Dios no está muy lejos de una muerte total. En todo caso, la experiencia popular de Dios en el rayo y la tempestad, en el sufrimiento y el dolor, en la sequía y la inundación, se hace cada vez más difícil, por no decir imposible.⁷

En medio de este entrecruzamiento de ideologías, ¿cuáles son las soluciones que nos presenta la teología? Buena parte de los autores del movimiento de secularización —por ejemplo, Robinson y Cox, por citar tan sólo los más conocidos⁸— piensan que sería conveniente, incluso necesario, dejar de hablar de Dios durante cierto tiempo; dedicarnos por entero a la realidad mientras espe-

7. Es evidente que hay una gran diversidad de situaciones en el mundo y no es lo mismo el sentir popular en las grandes ciudades que en las áreas rurales. A pesar de ello, la tendencia cada vez más acelerada hacia la homogeneidad —a causa principalmente de los medios de comunicación social— está provocando una universalización de los problemas de este tipo.

8. J. A. T. Robinson, *Sincero para con Dios*, Barcelona 1971; H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1968.

ramos un tiempo más favorable, una elaboración conceptual más comprensible, una experiencia más tangible. En la práctica, estos autores terminan obrando como los teólogos de la muerte de Dios. Si siguiésemos sus consejos, tendríamos que hablar únicamente del hombre. Pero, ¿es esto posible para nosotros? ¿Es concebible el ministerio sacerdotal o simplemente la vida cristiana sin una palabra directa sobre el Padre de Cristo y Padre nuestro? ¿Podemos contentarnos con un antropocentrismo absorbente y exclusivo? ¿No equivaldría eso para nosotros a una renuncia al diálogo Dios-hombre, a una clausura del corazón al amor? El silencio sobre Dios equivaldría a una traición a la gran misión de la iglesia: la reconciliación de los hombres no sólo consigo mismos, sino también con Dios.⁹

Buena parte de la teología católica actual se vuelve a la experiencia bíblica en busca de una solución. Lo fundamental, se dice, no es el Dios de los filósofos, sino el Dios que nos es presentado por la experiencia que recorre la historia: desde Abraham hasta Jesús; el Dios que mantuvo un diálogo con las diversas generaciones del pueblo de Israel; en una palabra, lo que interesa no es el Dios de la razón, sino el Dios de la revelación. La función de la teología no sería buscar nuevos caminos, puesto que el camino auténtico ya nos fue dado. La teología tendría así tan sólo una función de interpretación de la Biblia porque la revelación aparece en un contexto histórico concreto, condicionado por la índole y la evolución de un pueblo. Cada generación necesita de una reinterpretación porque los contextos y condicionamientos ambientales varían en el curso del tiempo. La experiencia fundamental, no obstante, es única: la experiencia bíblica. Esta corriente del pensamiento cristiano intenta comprender toda la relación Dios-hombre bajo el aspecto de historia de la salvación. En cierto sentido, historia humana e historia de la salvación se confunden, forman una sola línea y no dos caminos superpuestos. ¿Cuál es, pues, el contenido de la revelación bíblica en términos de experiencia teológica?

En el antiguo testamento hay una serie de líneas maestras que, poco a poco, van presentando el perfil de Dios. Es casi superfluo advertir que la sucesión en que esas ideas nos son presentadas en

9. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 1.

los libros sagrados no corresponde probablemente al orden cronológico de su desarrollo histórico. En las primeras páginas del pentateuco hay una preocupación por oponer Yahvé a los mitos y dioses paganos, preocupación que seguirá hasta los últimos libros del antiguo testamento. La primera experiencia del hombre bíblico es la de la inanidad e impotencia de los ídolos: «Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven; orejas tienen y no oyen...»¹⁰. Es una experiencia que puede y debe ser vivida hoy cuando nuestros mitos no se presentan tal vez en forma de dioses, pero, al igual que los ídolos antiguos, exigen una devoción total; exigencias modernas de confort, ideologías totalitarias, adoración de la ciencia experimental...

La segunda idea fundamental de la experiencia bíblica es la de la trascendencia absoluta y la infinitud de Dios. Él se presenta como el incomprensible y el inconcebible, como aquél cuyo rostro no puede ser contemplado por el hombre bajo pena de muerte. Es el Dios infinitamente «santo», separado de todo lo humano; el Dios del *mysterium tremendum*, que apenas permite la aproximación del sumo sacerdote una vez al año y con el rostro cubierto. Las teofanías con todo su aparato, en lugar de aproximar, mantienen al pueblo apartado del Sinaí¹¹. Tanto esta experiencia como la desmitologizadora, anteriormente citada, son en el fondo experiencias negativas. Israel aprendió así aquello que Dios no era.

Con todo, hay también en el antiguo testamento una experiencia positiva. La negación de los mitos y la trascendencia divina tienen también la función de presentarnos un Dios creador, omnipotente. O, para decirlo en un lenguaje más popular: Dios es el rey que reina por encima de todas las criaturas, el triunfador sobre todas las «potestades inferiores», sobre el caos, el desorden y la nada. En este sentido, la revelación bíblica procura explicar —muy lentamente, es verdad— una experiencia que parece contradecir el contenido de la misma: la existencia del mal en el mundo, tanto físico como moral. Es una pregunta que todavía se hacen nuestros contemporáneos porque también ellos sienten en la propia carne que el justo sufre y el pecador se alegra. Es una pregunta que no encuentra una respuesta satisfactoria hasta la llegada de Cristo.

10. Sal 115, 5 s.

11. Cf. Ex 19, 12-13, 21-25; 24, 3; 34, 3.

En la historia de la salvación Dios es también experimentado por el pueblo de Israel como el ser personal, como un «yo» al que puede dirigirse un «tú». Es una de las cosas que más perplejos nos dejan. Al lado de la idea de la trascendencia absoluta, de la experiencia de un Dios que se niega a revelar su nombre¹², Israel vive otra más decisiva: la de un Dios que pacta alianza con los hombres, de Yahvé que cuida personalmente de su pueblo como un pastor cuida de su rebaño. La providencia no es presentada en la Biblia como una deducción teórica a partir de un concepto abstracto, sino como un actuar concreto y cotidiano. Israel va caminando a través del tiempo y de la historia, pero no va en solitario: Yahvé camina junto a él.

La teología actual insiste en una visión histórica de la salvación; pero, como es natural, esa visión tiene su coronamiento en Cristo. En él se da el paso definitivo respecto a la comprensión de Dios como lo infinitamente distante y, al mismo tiempo, como lo infinitamente próximo. Ya el antiguo testamento había hablado de él como padre, pero sin emplear nunca la palabra clave en la plegaria de Cristo: *abba*. No es tan sólo la idea de generación y de origen la que se encuentra en este vocablo. Es mucho más: es también la de confianza, familiaridad de quien se siente partícipe de la misma naturaleza, el amor mutuo que une el padre con el hijo y que nos es entregado en Cristo. Es la experiencia más decisiva hecha por la humanidad: la entrada en una comunidad familiar cuya existencia ni siquiera podríamos sospechar si no la experimentásemos a través del propio Cristo. Es una experiencia que no pasó, sino una experiencia a la cual son convocados todos los que escuchan la buena nueva. La palabra *abba* («Padre») abre ante nosotros una nueva perspectiva de esta historia de la salvación que no se distancia de la historia humana.

Por otra parte, el nuevo testamento nos presenta también otras dos experiencias divinas inseparables del mensaje de Cristo y que deben ser repetidas en la vida de cada cristiano: la de la cruz y la de la resurrección. Esto aparece ya en la predicación de Jesús,

12. Según la exégesis más reciente, el nombre de «Yahvé», más que un nombre propio en sentido humano, es una afirmación de la incomprensibilidad de Dios por el hombre. Vendría a significar algo así como: «Yo soy aquello que soy y no tengo por qué revelarlo a voces». ¡Algo bien diferente de la afirmación de la esencia divina y de su necesidad intrínseca!

pero es sobre todo en Pablo donde esos dos hechos (cruz y resurrección) son tomados no sólo como acontecimientos históricos, realizadores de una salvación gratuita, sino como experiencias necesarias para todo cristiano. Nadie puede decir que acogió el mensaje de Cristo en su totalidad si no experimentó en la propia carne la cruz y la resurrección, si no está, al mismo tiempo, co-crucificado, co-sepultado, co-resucitado con Cristo; en una palabra, si no *con-vive* con él¹³. Por contradictorias que parezcan, ambas experiencias (cruz y resurrección) son inseparables. ¿No es cierto que muchas veces hemos buscado una sin la otra? ¿No hemos hecho una dicotomía, como si la cruz fuese tan sólo de este mundo y la resurrección del otro? ¿No nos enfrentamos actualmente con el peligro contrario: mirar a la pascua como el acontecimiento definitivo, desligándola de la cruz que la precedió? La experiencia cristiana, no obstante, debe abarcar la una y la otra. El anuncio definitivo de Dios se da en el acontecimiento pascual, pero este acontecimiento comprende, al mismo tiempo, la muerte y el triunfo, el fracaso y la victoria, la cruz y la resurrección.

La teología entendida como historia de la salvación nos ofrece, sin duda, la perspectiva de un Dios próximo, experimentable en cierto sentido; un Dios presente a lo largo no sólo de nuestras vidas, sino también de todos aquellos que nos precedieron. Su insistencia, no obstante, en distanciarse de los conceptos filosóficos parece olvidar un hecho: que la Biblia también habla en términos filosóficos. No vale decir que el libro de la Sabiduría o san Pablo están influidos por el helenismo porque ello no afecta al hecho de que esos autores también son inspirados, también forman parte de la gran corriente de la revelación, de la gran experiencia salvadora que va desde los orígenes hasta el cristianismo. En este sentido, el cristianismo, presentado tan sólo como historia de la salvación, puede darnos una imagen distorsionada de la realidad divina. Además de la experiencia inmediata, anterior a cualquier reflexión, el hombre siente también ansia de construcciones conceptuales y la propia revelación nos facilita el camino al introducir términos tan cargados de sentido filosófico como *logos* y *sofia*. Sería falso decir que Dios se presenta únicamente como experiencia, como acontecimiento. Sin que podamos hablar de una cons-

13. Cf. Flp 3, 7-16.

trucción filosófica perfecta, es evidente que en la revelación bíblica hay también elementos suficientes para que nosotros levantemos esa construcción.

En ningún otro campo teológico entró con más fuerza la corriente ideológica de la historia de la salvación que en el campo de la catequesis. Una gran parte del torrente de publicaciones catequéticas que en los últimos años inundó nuestros colegios y librerías está orientada en este sentido. Y no hay duda de que va muy bien con la mentalidad del adolescente y del joven actual. El peligro —que, por lo demás, es común a cualquier construcción intelectual— está en presentar esta corriente como exclusiva, maldiciendo un pasado escolástico y anatematizando cualquier construcción filosófica. Puede producirse, así, un historicismo relativista porque la experiencia, como tal, es única e irrepetible para cada generación. Tomada en sus justos límites, sin embargo, la escuela de la historia de la salvación significa una de las tentativas más valiosas para hablar de Dios al hombre secular.

En su búsqueda de un lenguaje que no sea puro fruto de la especulación, pero que responda a algún tipo de experiencia, la teología actual se vuelve a la vieja escuela de la teología negativa. La tarea fundamental, desde el punto de vista teológico, no sería decir lo que el entendimiento humano puede captar de la realidad divina, sino exactamente lo contrario: indicar aquello que no puede. La teología debe determinar los límites de nuestro conocimiento; de ahí que la experiencia teológica debería contentarse también con su aspecto negativo. El propio concilio Lateranense IV dice: «*Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*»¹⁴. Santo Tomás, inmediatamente después de demostrar la existencia de Dios por las cinco vías, escribe: «*Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit*»¹⁵. El mismo doctor angélico concluye uno de sus artículos: «*Ergo Deus non est in aliquo genere*»¹⁶. Y el maestro Eckhardt todavía es más radical en esta dirección, que cuenta con el apoyo de numerosos padres griegos¹⁷.

14. DS 806 (432).

15. ST I q. 3 pr.

16. ST I q. 3 a. 5.

17. A impulsos del neoplatonismo, sobre todo, algunos padres entraron por el

La moderna teología negativa subraya, no obstante, su aspecto positivo, pues cuando decimos que no sabemos nada de Dios estamos ya afirmando un no-saber, un hecho concreto, una experiencia humana. Como hemos visto, la propia revelación bíblica apunta también a esta dirección al presentar a Dios como un no-mito y como un no-hombre o no-sometido-al-poder-humano. La teología negativa nos habla hoy en boca de Karl Rahner de una «presencia anónima» de Dios, no en imágenes de piedra, sino en los murmullos interiores del corazón humano. Sin embargo, trae consigo el peligro de transformar su discurso negativo en negativismo, de no captar el sentido positivo de la negación teológica, de vaciar por completo la palabra «Dios». ¿Es que no comenzaron por el agnosticismo todas las formas de ateísmo? La experiencia negativa de Dios es necesaria y debe ser repetida por todos, pero no es la única experiencia posible. Como hemos visto, al lado de ella deben existir la experiencia bíblica positiva y la reflexión teológica.

En los últimos tiempos ha cobrado un notable impulso la llamada teología de la esperanza. En ella se entrelazan corrientes de pensamiento muy diversas. Pero lo fundamental de ella es subrayar el hecho de que toda experiencia religiosa —incluida, por tanto, la experiencia de Dios— tiene un sentido de esperanza. El hombre mira hacia el frente, hacia el futuro y encuentra ante sí la certeza de una esperanza¹⁸. De nuevo aquí, como en otras corrientes modernas del pensamiento teológico, la preocupación fundamental no es el ser, sino el obrar, un obrar cargado de promesas y esas esperanzas en un contexto intramundano, no negador, pero olvidado de toda trascendencia. No hay duda de que también en la Biblia encontramos una base para actitudes similares: el Dios bíblico es un Dios de esperanza, incluyendo la intramundana. Pero, ¿es sólo eso? ¿No callamos, a este respecto, nada de cuanto fue revelado? Cuando menos, la dimensión trascendente es inseparable de la immanente. Es cierto que podemos experimentar a Dios en las áreas esperanzadoras de este mundo. Pero tales áreas apun-

camino de la teología negativa. Sin embargo, no quedaba en puro negativismo pues conocía otra vía de acceso a Dios: la ascensión mística.

18. Sin pretensiones de exclusividad, permítasenos citar aquí un libro que pretende interpretar toda la vida a la luz de la esperanza: L. Boros, *Somos futuro*, Salamanca 1973.

tan a una frontera más distante y, al mismo tiempo, más próxima: la esperanza definitiva de la vida en Cristo.

No pocos teólogos —principalmente en el campo protestante de lengua inglesa— buscan a Dios en las situaciones límites de la vida, en las áreas donde encontramos el misterio y la ansiedad. Pero, a diferencia del inmanentismo modernista, estos autores no afirman que Dios sea inmediatamente experimentado, sino que *puede* serlo. Se trata de «situaciones de sentido», de las cuales la esperanza sería tan sólo un ejemplo. Otros podrían ser una dolencia, un apasionamiento, la lectura de un libro, una explosión colectiva de violencia o incluso el hecho del lenguaje. Pero estemos atentos. Para estos autores no se trata en ningún momento de una demostración —digamos por la vía de la contingencia—, sino de la posibilidad de una experiencia divina, de una experiencia que apunta y conduce a Dios.

No faltan tampoco algunos teólogos que, mediante estas corrientes peligrosamente próximas al inmanentismo y horizontalismo intramundano, niegan radicalmente la posibilidad de una experiencia de Dios en las profundidades del alma humana. Karl Barth es, tal vez, la figura más representativa de este modo de pensar. Para él, un Dios encontrado en las profundidades del hombre no sería absolutamente trascendente y no pasaría de ser un ídolo, fruto de una neurosis.

Al lado de las concepciones descritas y que, en cierto sentido, podríamos calificar de teorías, encontramos cada vez más difundida una actitud que podríamos llamar de «praxis». Es el comportamiento de los que se niegan a preocuparse por los problemas del conocimiento o de la experiencia directa de Dios y proponen simplemente lanzarse a la acción, a la «praxis» cristiana. Hay, dicen, un hecho fundamental y radicalmente transformador del mundo: la existencia y la actuación de Cristo. La preocupación más importante del cristiano, por no decir la única, no debe ser conocer lo que Cristo fue, sino lo que hizo, y lanzarse por el camino trazado por él. Cristo aparece en esta concepción, según las palabras de Bonhoeffer, como el hombre que existió radicalmente «para los demás»¹⁹. Esa debería ser la actitud de todo cristiano: vivir ente-

19. Cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969.

ramente para los otros. Preocuparse de construcciones intelectuales de la esencia divina no pasaría de ser un disfrazado vivir para sí, un querer aumentar el propio caudal de conocimientos. Lo único necesario sería el amor al prójimo, sin preocuparse por la presencia de Dios detrás de él. Y como modos de vivir esa actitud surgen y se multiplican hoy las *teologías concretas*: del desarrollo, de la revolución, de la violencia o de la liberación. No es raro, sin embargo, que al faltar el substrato filosófico-teológico, tales «teologías» se transformen en ideologías sectarias, hechas a medida para justificar posiciones concretas en el campo político o social. La «praxis» es necesaria, no hay duda; pero el puro pragmatismo parece inconciliable con la actitud de un Cristo que desde el comienzo «*coepit facere et docere*» (Hech 1, 1).

Conocimiento y amor corren paralelos, son inseparables. Dios no se revela tan sólo en el lenguaje mudo de la caridad fraterna, sino también en el diálogo que él mismo instauró con los hombres. Reducir el cristianismo al «ser para los demás», ¿no es transformarlo en un humanismo intramundano?

Después de esta rápida panorámica, preguntémosnos: ¿cuál es nuestra actitud ante el problema de Dios y su experiencia? Parece que podría ser formulada del siguiente modo: la experiencia de Dios, que para nosotros tiene su base en una serie de hechos históricos concretos, no terminó, sino que continúa a lo largo de toda la historia que es, de hecho, historia de la salvación. Dios es experimentado en la acción salvífica de Cristo y de su iglesia, así como en la fuerza y en la flaqueza, en la angustia y en la esperanza, en la cruz y en la resurrección. En cierto sentido, como afirma Walter Kasper²⁰, Dios está para nosotros en continuo devenir, pues para nosotros nunca termina nuestro diálogo con él. Pero es un Dios experimentado también en el conocimiento humano y en sus límites, en la certeza y en la duda, en la ciencia y en la ignorancia. Por eso, el hombre puede exclamar: «Creo, Señor, pero ayuda mi incredulidad» (Mc 9, 24).

Tradujo del original brasileño Antonio Pintor-Ramos.

[Perspectiva Teológica 6 (1972) 59-71]

20. W. Kasper, *Posibilidades de la experiencia de Dios en la actualidad*, en *Fe e historia*, Salamanca 1974, 49-81.

La religiosidad popular en el Perú

Manuel M. Marzal

Introducción

Aunque no trabajo directamente en pastoral popular, ésta siempre me ha preocupado mucho, tengo cierta experiencia en medios indígenas y populares y he reflexionado sobre ella con ocasión de las investigaciones sobre antropología religiosa en Cuzco y Puno y de los cursos del Instituto de Pastoral Andina.

Desde luego la religiosidad popular es un problema muy serio. Primero, por su importancia cuantitativa, pues creo que más de las tres cuartas partes de la iglesia peruana vive sólo de la religiosidad popular.

En segundo lugar, por su complejidad. No hay recetas para resolver este problema, ni soluciones válidas para distintas regiones y por mucho tiempo. Hace falta un enorme esfuerzo de nuestra parte para encontrar soluciones parciales y valentía para ir aplicándolas.

En tercer lugar, por el clima de la iglesia del posconcilio. Hoy día todo se revisa en la iglesia y una de las cosas que más revisión exige es la religiosidad popular, donde se han ido acumulando a lo largo de los siglos muchas formas de comportamiento religioso bastante discutibles.

Creo que el tema de la religiosidad popular en el Perú puede desarrollarse a base de cuatro preguntas:

1. ¿Qué es la religiosidad popular?
2. ¿Cómo es?
3. ¿Qué valor tiene?
4. ¿Cómo puede utilizarse en la pastoral?

1. *¿Qué es la religiosidad popular?*

1.1 No es fácil definirla, por la enorme amplitud de creencias, valores y ritos que caen dentro de la misma, pues de hecho la mayoría de las formas religiosas peruanas son religiosidad popular. Además hay el peligro de elegir en la definición algunos rasgos que ya signifiquen una toma de posición, lo cual dificultaría el diálogo ulterior.

1.2 En general, la religiosidad popular puede definirse como las formas religiosas de las masas, en oposición tanto de las formas religiosas «oficiales» (defendidas por los sacerdotes desde sus diferentes posturas teológicas), como de las formas religiosas de «las minorías» (mantenidas por los elementos más cultivados de la iglesia, también desde sus diferentes posturas teológicas, y que en ciertos sectores se inspiran en las corrientes teológicas más recientes, como la secularización, la liberación, etc.).

1.3 Una definición más detallada de religiosidad popular nos permite señalar los siguientes rasgos:

a) es una verdadera «subcultura» religiosa (en el sentido que le dan a esta expresión las ciencias sociales, es decir, modo de pensar y de actuar en el campo religioso de un grupo humano) y así comprende creencias, actitudes, valores, ritos, etc., que sirven para expresar la religiosidad de una gran mayoría del país;

b) en el terreno ritual se centra en los aspectos marginales (todos los sacramentales de la iglesia) y aun en formas sincréticas (por ejemplo, el culto a la madre tierra o «pachamama» entre los campesinos indígenas de la sierra sur);

c) las mismas formas religiosas «oficiales» se reinterpretan y reciben un significado especial. Por ejemplo, el bautismo y la primera comunión se convierten en ritos de pasaje; la oración de petición es un mecanismo para asegurar la satisfacción de necesida-

des «profanas» de la vida; la misa es una ceremonia pública que sirve para solemnizar los momentos más importantes de la vida (por ejemplo una fiesta de graduación) o como parte del culto en las devociones a imágenes veneradas;

d) finalmente, todos esos comportamientos y valores se transmiten como parte de la cultura del grupo; se es cristiano casi por los mismos motivos que se es peruano, y así se tiene una religiosidad más «sociológica» que «personal».

1.4 Para comprender la importancia numérica de la religiosidad popular en el Perú puede ser útil presentar el mapa religioso del país, donde pueden señalarse cuatro tipos de peruanos:

a) los que no tienen fe (minorías de intelectuales y de las clases media y alta...);

b) los que tienen una fe «personal»;

c) los que tienen una fe «popular»;

d) los no bautizados (sobre todo en la selva).

Numéricamente el grupo más importante es el tercero, pues abarca casi la totalidad de la población del país.

2. *¿Cómo es la religiosidad popular en el Perú?*

2.1 La Conferencia del episcopado latinoamericano (Medellín, 1968) dedica uno de sus documentos a la pastoral popular y allí recoge una breve y expresiva descripción de la religiosidad popular (VI, 1-4), que es también válida para el Perú.

2.2 Pero si queremos matizar más, hay que distinguir en el país «muchas religiosidades populares», según las distintas subculturas, tales como:

a) religiosidad popular burguesa;

b) religiosidad popular de la clase media;

c) religiosidad popular de los pueblos jóvenes;

d) religiosidad popular campesina;

e) religiosidad popular indígena.

Y hay que tener en cuenta que, prescindiendo del debatido problema teórico de cuál es el factor determinante de la religiosidad, en esta clasificación no lo es el aspecto económico (pues la religiosidad de muchos profesionales y miembros de la burguesía es bastante popular), no el geográfico (pues Lima, el centro de mo-

dernización del país, lo es también de las mayores manifestaciones de religiosidad popular), sino la atención o cultivo que se ha dado a la vida religiosa de la gente.

2.3 Desafortunadamente los límites de este trabajo no permiten una descripción de todas las formas religiosas populares del Perú. Por eso voy a limitarme a uno de los cinco tipos señalados, a saber, la «religiosidad popular indígena». Pero creo que es muy semejante, si no en el contenido mismo de las creencias y de los ritos, al menos en los grandes principios que regulan toda la religiosidad popular indígena.

Para presentar la religiosidad popular indígena, me remito a un capítulo de mi obra *El mundo religioso de Urcos* (Cuzco 1971), que acaba de publicar el Instituto de Pastoral Andina. Allí se describen extensamente los principales rasgos del comportamiento religioso de los campesinos quechuas: sus ideas sobre el origen del mundo y del hombre, sobre la muerte y el más allá; su imagen de Dios, de la virgen María y de los santos; su actitud ante los sacramentos especialmente ante el bautismo; el significado del matrimonio tradicional o «servinacuy»; los motivos y funciones de las fiestas religiosas y de las peregrinaciones a los grandes santuarios; el valor del culto a la «pachamama» y las distintas formas de magia; la imagen que el campesino tiene del sacerdote y su sentido de pertenencia a la iglesia, etc.

Pero debajo de esas creencias y comportamientos religiosos se pueden descubrir los grandes principios de la religiosidad popular (en realidad son principios de toda religiosidad, pero que toman aquí una intensidad y características peculiares):

a) Religiosidad *sacralizada*

Es decir montada sobre el fenómeno sociológico de la «sacralización», según el cual lo «sagrado» (Dios y los demás seres superiores intermedios) está inmediatamente presente en el mundo y en la historia humana y ante el cual el hombre desarrolla una actitud contemplativa y religiosa, la de colaborar en la conservación de un «cosmos» más que construir la «historia».

El hombre «sacral» —al contrario del hombre «secular» de la sociedad técnica— no ha traspasado el primer umbral del proceso de secularización, que es la distinción entre lo divino y lo munda-

no, y así rinde culto a la tierra (la pachamama) y a los cerros (apus y wamani). Ni tampoco ha traspasado el segundo umbral de la secularización, que es la autonomía de lo humano, y así supone que Dios es la causa de la enfermedad de la injusticia, que premia y castiga a los hombres ya durante esta vida y que los dirige continuamente por medio de sueños y «revelaciones».

Por tanto, no se puede identificar sin más, como se ha hecho con frecuencia, «lo religioso» y «lo sacral». Puede haber una religiosidad verdadera, montada sobre una visión «secular» del mundo. Aunque la sacralización de la naturaleza parece que sólo se conserva en la religiosidad popular indígena, y de ahí la tenacidad con que mantiene sus formas de culto a la tierra, la sacralización de la historia y la «experiencia cosmológica de Dios» parece que es común de casi todas las religiosidades populares y así es un dato importante para nuestro tema.

b) Religiosidad *mítica*

En el doble sentido de que se expresa a través de mitos y de que se basa en un conocimiento de tipo mítico.

Mito se toma aquí como una narración de un suceso, por medio del cual se transmite un conocimiento verdadero de la realidad, aunque no pueda tomarse como historia en el sentido que nosotros damos a esta expresión. Los primeros capítulos del Génesis son verdaderos mitos en esta acepción, en cuanto que transmiten un hecho, pero no tal y como sucedió.

Pues bien, el campesino indígena expresa su religiosidad a través de mitos (mitos cosmogónicos, mitos sobre sus imágenes más veneradas, etc.). Más aún, toda la sacralización de la naturaleza puede considerarse como un mito, o se basa en un conocimiento de tipo mítico. Pues por ella el campesino descubre un verdadero conocimiento de la realidad —la tierra, como «epifanía» de Dios—, aunque tiene el peligro de «personalizar» esa epifanía, admitiendo la «pachamama» como ser superior personal, si tomo al pie de la letra su mito. Como nosotros tuvimos problemas mucho tiempo por tomar al pie de la letra el mito cosmogónico del Génesis. Pero al desmitificar las formas (el mundo no fue hecho en unas días) no hay que desmitificar los contenidos (el mundo no fue

hecho por Dios). Y el hombre moderno, tan orgulloso de su conocimiento «formal» de la naturaleza (los avances de la física y la química son increíbles), está perdiendo el «contenido» y el significado profundo de la vida.

Fuera del mundo andino, los mitos también funcionan en la religiosidad popular. Por ejemplo, el Señor de los Milagros: sirve para expresar algo profundo —el recurso a Dios y el contacto verdadero con él— a través de formas así tan discutibles como la diosa pachamama o la creación de los seis días.

c) Religiosidad *emocional*

Porque subraya mucho los aspectos emocionales, y así el campesino en su comportamiento religioso se desahoga de muchas tensiones de su vida, pues su religiosidad es más un «sedante» de sus problemas que una «problematización» de sus actitudes. Por eso mismo tiene tan poca importancia la ignorancia del campesino de los dogmas y valores cristianos y del significado de las ceremonias litúrgicas, pues los medios de comunicación con lo sagrado son sobre todo emocionales.

Más aún, parece que en la experiencia religiosa del campesino se ha conservado el aspecto no-racional de «lo numinoso». El fenomenólogo de las religiones Rudolf Otto en su obra ya clásica, *Lo santo: lo racional y lo no-racional en la idea de Dios* (1917) parte del análisis de lo que siente el hombre al ponerse en contacto con el numen o Dios (sentimiento «numinoso») y dice que el hombre de todas las religiones experimenta a Dios como «un misterio tremendo y fascinante», algo que le fascina y algo que le da miedo. Y aunque ese sentimiento se va suavizando a medida que la religión evoluciona, sobre todo con el cristianismo, nunca pierde del todo ese carácter no-racional y terrible.

Naturalmente el campesino indígena, que por muchos indicios tiene una religiosidad veterotestamentaria y no acaba de descubrir a Jesucristo, conserva una experiencia de Dios como «misterio tremendo».

Tampoco estos rasgos son exclusivos de la religiosidad popular indígena, sino comunes con las demás religiosidades populares, incluso de las clases más acomodadas.

d) Religiosidad *sociológica*

Es decir, determinada por su ambiente social, en cuanto que es transmitida por el mismo proceso de socialización (proceso por el cual el hombre recibe los valores y costumbres de su mundo) y en cuanto que la religión es uno de los principales vínculos de la sociedad campesina.

Como consecuencia de la manera como los misioneros cristianizaron al indígena (fue una cristianización de la sociedad indígena más que de los individuos), el campesino indígena se bautiza y practica una serie de costumbres religiosas con la misma naturalidad con la que acepta las demás costumbres de su grupo social. La gran dificultad de la expansión protestante entre los indígenas se debe, entre otras razones, a que la conversión es una verdadera traición a su cultura.

Además muchos pueblos indígenas son ante todo «comunidades de culto religioso» (pues casi el único vínculo de unión entre los campesinos dispersos y, por tanto, lo que los constituye en comunidad, es la celebración de la fiesta del santo patrono). Y el sistema de «cargos» (alferados, priostes...), sobre todo en los pueblos más tradicionales donde se conserva una jerarquía o escalera de cargos por donde todos tienen que pasar, es la mejor manera que tiene el campesino de «promocionarse» dentro de su cultura.

e) Religiosidad *sincrética*

Es decir, mezclada con elementos religiosos no cristianos, y eso tanto por sus contenidos como por sus formas.

En primer lugar, el campesino indígena mezcla el «panteón religioso andino» (apus, pachamama y demás seres superiores que pueden premiar o hacer daño) con Dios y los santos cristianos, aunque, como ya dije, esas creencias puedan interpretarse ortodoxamente como «hierofanía» del Dios cristiano.

En segundo lugar, muchos rasgos del comportamiento religioso indígena están teñidos de magia: importancia del rito al margen de la participación del individuo y de su compromiso personal; orientación de la religión hacia la fe-confianza (recurso a Dios en todo lo que se necesita y no se puede obtener de otra manera) más

que hacia la fe-entrega (recurso a Dios para orientar su vida en Dios); religiosidad montada para satisfacer las necesidades «profanas» de la existencia humana.

No hay duda de que las otras religiosidades populares del país, aunque se han liberado de la primera forma del sincretismo indígena, siguen muy aprisionadas por la segunda.

f) Religiosidad *alienante*

Finalmente es una religiosidad con muchos rasgos alienantes. Aunque el concepto de «alienación» supone un determinado concepto del hombre, fuera del cual se sitúa la persona cuando se aliena, desde la perspectiva de un humanismo cristiano se pueden señalar rasgos alienantes en la religiosidad campesina.

El humanismo cristiano exige que el hombre se sienta seguro, libre, con capacidad de amor y que sea personal y protagonista de su propia vida. Pues bien, un rápido análisis del comportamiento religioso indígena, que aquí no voy a hacer por falta de espacio y porque es muy conocido de todos, permite concluir que en la mayoría de las casos ese comportamiento no contribuye a aumentar la libertad, la seguridad, la capacidad de amor y la personalidad del campesino y en ese sentido es alienante.

3. ¿Qué valor tiene la religiosidad popular?

3.1 Naturalmente no se puede juzgar de la misma manera toda la religiosidad popular, porque es una realidad demasiado compleja. Hay cosas muy buenas y cosas muy malas, mucho trigo y mucha cizaña.

Personalmente preferiría que se me preguntara mi opinión sobre una sola forma religiosa en un contexto concreto. Por ejemplo, la pregunta que me hizo un campesino quechua de la parroquia de Taraco (Puno) sobre el valor del «pago de la tierra», que celebran la mayoría de los indígenas de la sierra sur durante el mes de agosto hace más de mil años. Durante un par de horas discutimos sobre los motivos y el modo en que se realiza el pago, y llegamos a la conclusión de que en determinados adjuntos es una forma perfectamente válida de culto cristiano. De aquellas dos horas de ca-

tequesis me impresionó sobre todo la confesión de un campesino: «Desde que soy catequista, por consejo de los padres, dejé de hacer el pago a la tierra. Mis hijos comenzaron a enfermarse y mi ganado a morirse. He hecho decir misa y bendecir mi casa y mis chacras. Pero las cosas no se arreglan. Y ahora, hermanos, no sé qué pensar».

3.2 Sobre el valor de la religiosidad popular se han tomado dos posiciones extremas, que presento un poco caricaturescamente:

a) la primera es la de aquellos que, partiendo de que «nuestro pueblo es profundamente religioso» y «su religiosidad algo realmente nuestro» y «un signo de la especial providencia de Dios para con nosotros», juzgan que tienen un valor fundamental y que no hay que hacer cambios, sino limitarse a cortar ciertos excesos;

b) la segunda es la de aquellos que no le dan ningún valor, creen que es un simple «subproducto» del subdesarrollo económico (y se lo atribuyen a éste con la misma sinceridad con que los misioneros del siglo XVI atribuían la religión incaica al demonio) y creen también que es una consecuencia del tipo de evangelización que tuvo el país, y así que lo mejor sería hacer «tabla rasa» y comenzar de nuevo a predicar el evangelio.

En este segundo grupo hay que anotar también a los que tampoco creen en las formas religiosas populares, pero las conservan por «estrategia», para que el pueblo los acepten y así puedan predicar el verdadero evangelio.

3.3 Naturalmente estas dos posiciones extremas nadie las defiende, aunque sirven para reflexionar sobre el problema. Todos defienden, al menos en teoría, una tercera vía, basada en el consejo de san Pablo a los tesalonicenses: «Examinenlo todo y quédense con lo bueno» (1 Tes 5, 21).

A pesar de ser una vía media, es la más difícil, pues exige un sentido crítico y un verdadero «discernimiento de espíritus», por utilizar la expresión de san Ignacio en los *Ejercicios*. Esta vía exige la búsqueda en común de las formas que realmente nos acercan a Dios y a los hermanos, con hombres que viven mundos distintos y épocas distintas a las nuestras, lo cual es muy difícil, sobre todo si tenemos en cuenta nuestra tradición familiar de indicarle al pueblo qué tiene que hacer.

Pero por su misma dificultad esta vía es menos concurrida en la práctica. Algunos se «radicalizan» y quieren introducir cambios

muy violentos y el pueblo se defiende a su manera y a veces hasta ha tenido que intervenir la policía. La mayoría, sobre todo en las zonas rurales más apartadas, se limita a dejar las cosas como están. En esta política intervienen otros muchos factores (la falta de sacerdotes, la dificultad de encontrar caminos nuevos, etc.), pero no hay duda que es una política equivocada, y que en muchos casos puede ser más perjudicial para la iglesia que romper por completo con las formas religiosas populares.

3.4 Toda valoración de la religiosidad popular exige un criterio o medida de valoración. Por eso presento algunos que se han dado, porque pueden ayudarnos en nuestra reflexión:

a) La comunicación con Dios

Se dice que la «religiosidad popular tiene poco valor, pues se basa sobre todo en la religiosidad natural precristiana».

Personalmente creo que muchas formas religiosas populares sirven para comunicarse con Dios, y he llegado a esa conclusión después de varios años de trabajo pastoral en medios populares y de algunas investigaciones de antropología religiosa en la sierra sur peruana. Por eso pienso que hay que respetar esas formas religiosas. El ecumenismo comienza por casa. No se puede decir con el Vaticano II, según la interpretación de un teólogo como Schillebeeckx en su obra *La respuesta de los teólogos*¹, que hay verdadera «revelación» en las religiones no cristianas, y que hay verdadera iglesia en las confesiones cristianas no-católicas, y luego ser terriblemente intransigentes con los católicos que se aferran a sus tradiciones religiosas, la mayoría de las cuales las recibieron de los sacerdotes. Un solo ejemplo: durante mucho tiempo y todavía en algunas regiones del país las personas más interesadas en la celebración de las fiestas por el sistema de cargos (alferados, priostazgos...) han sido los sacerdotes, porque era la única manera de dar algo de atención religiosa al pueblo y también la única manera de no morir de hambre en el pueblo.

1. Buenos Aires 1970, 106.

Pero también creo que muchas formas religiosas no son el mejor camino para acercarse a Dios, y que otras son un verdadero obstáculo. Y la tarea del agente de pastoral es suscitar formas nuevas.

Los que dicen que muchas formas religiosas populares son «precristianas» tienen mucha razón, y en mi opinión no la tienen toda, pues juzgo que el cristianismo no es un concepto unívoco, sino que hay un cristianismo para cada cultura y para cada tiempo. A Cristo no lo pueden entender de la misma manera un campesino quechua de Ayaviri, un comerciante de Huancayo y un profesional de san Isidro en Lima, y así un cristianismo no sólo sociológico, sino aun personal va a ser en ellos muy distinto. Ya lo decían los obispos en Medellín al afirmar que «los hombres se adhieren a la fe y participan en la iglesia en diversos niveles» (VI, 6) y «la fe, aunque imperfecta, puede hallarse en los niveles culturales más bajos» (VI, 5).

b) Grado de conciencia

También se dice que «la religiosidad popular es una religiosidad meramente sociológica, muy poco personal, parte de una tradición y, por tanto, de escaso valor religioso».

Juzgo que esto es exacto y por eso no nos podemos quedar ahí. La religiosidad popular es un posible punto de partida, pero no lo es todo. Los católicos de nuestro tiempo, como los israelitas del tiempo de Jesús, tienen el peligro de sacrificar la justicia y la caridad para ser fieles a sus tradiciones (Mt 15, 3). Las páginas más duras de los profetas y del mismo evangelio están dirigidas contra los que han reducido el mensaje de Dios al culto.

Por eso la pastoral no puede limitarse a alimentar la religiosidad popular, aunque en grandes zonas del país se limita a eso. Es urgente llegar a una religiosidad más personal, más consciente, en la que el cristiano no se limite a satisfacer sus necesidades religiosas y a liberarse de sus tensiones, sino por el contrario a enfrentarse con sus problemas, a tener un sentido crítico, y creo que esa «personalización» del creyente puede ser la mayor contribución de la iglesia al desarrollo.

c) Supervivencia

También se dice que «la religiosidad popular va a desaparecer, como consecuencia del proceso de secularización que vive el mundo y por eso no hay que darle mucha importancia».

Personalmente creo que hay dos corrientes secularizantes:

1) La primera es teológica, brota de la esencia misma del cristianismo, que en cierto sentido es «la superación de la religión». Cuando se estudia detenidamente la iglesia primitiva, se descubre hasta qué punto el evangelio significa una ruptura con muchas formas religiosas y cúlteras del momento. No sólo la lucha de Pablo contra los judaizantes, sino todas las luchas de los primeros siglos contra todas las formas religiosas que pudieran empañar la profunda novedad del evangelio. Pero, a partir del siglo IV, cuando la iglesia se instala en el constantinismo, se inicia un «proceso de sacralización» del mensaje y se van introduciendo muchos elementos de otras corrientes religiosas (mundo greco-romano, mundo germánico, etc.). Me parece muy interesante en este sentido la reciente obra del teólogo Godofredo Hierzenberger *Lo mágico en nuestra iglesia*²: una aportación a la desmagización del cristianismo, sobre todo en la segunda parte del libro, en la que presenta una descripción de los aspectos mágicos que él descubre en el cristianismo actual. Aunque me parece influido por la tesis de Bonhoeffer de separación entre religión y cristianismo y aun por la tesis protestante de la justificación por la sola fe, creo que es un libro que puede ayudar mucho en la reflexión para liberar a la pastoral de formas religiosas poco cristianas.

2) La segunda corriente secularizante no es teológica, sino sociológica. No brota de un mejor conocimiento del cristianismo, sino de una comprensión más profunda del mundo y del hombre, y así deja menos «zonas oscuras» para que sean invadidas por lo sagrado. Pero, naturalmente, se trata de un mundo y de un hombre con nombre y apellido, el hombre latinoamericano, que por mucho que los medios de comunicación tiendan a uniformar las culturas, no tiene que llegar necesariamente al nivel o tipo de secularización de Norteamérica o Europa occidental. El Perú religioso dentro de cincuenta años no tiene que ser necesariamente como la

2. Bilbao 1971.

Francia de hoy. Las ciencias sociales permiten predecir un cierto evolucionismo en las culturas, pero no se ha probado que ese evolucionismo sea precisamente unilineal. Por eso pienso que en cierto sentido seremos todo lo secularizados que queramos serlo, y no olvidemos que la desacralización de la civilización técnica tiene también aspectos negativos.

Por todo esto yo opino que hay que someter a la religiosidad popular a la desacralización de la reflexión teológica, pero sin prescindir de todas las formas religiosas, pues el cristianismo es una verdadera religión, y aceptar la desacralización que procede de la civilización técnica, pero sin pensar que tenemos que llegar a la secularización del mundo occidental: un mundo que no es totalmente el nuestro (pues nosotros tenemos también otras herencias culturales), un mundo que no nos convence y que por muchos testimonios parece que tampoco les convence a los mismos que lo viven. Sin duda fenómenos como el movimiento de los hippies, o el más reciente «movimiento de Jesús» tiene mucho de rechazo al proceso de excesiva racionalización de la vida, que está en el fondo de la secularización sociológica.

4. ¿Cómo puede utilizarse la religiosidad popular?

4.1 De todo lo dicho se desprende que una posible opción —no la única— es evangelizar desde la religiosidad popular. Es decir, evangelizar a gente que viene espontáneamente a bautizarse, porque quiere ser cristiano y «para que no les agarre el rayo», y que gastan grandes sumas de dinero en una fiesta religiosa para agradar a Dios y para que no los echen del pueblo, por citar dos ejemplos de la sierra sur. Pero repito que a esa gente hay que evangelizarla, y hay que poner ciertas condiciones a esos bautismos y a esas fiestas, pues la religiosidad popular se toma sólo como punto de partida.

Lo que se discute aquí es si se puede evangelizar desde la religiosidad popular o no, pero que hay que evangelizar es indudable. Si por criterio o por falta de recursos pastorales vamos a dejar a las masas limitadas a sus prácticas religiosas populares, la pregunta que debemos hacernos en conciencia es si en grandes zonas del país podemos seguir bautizando.

4.2 Pero me parece que evangelizar desde la religiosidad popular no es el único camino. Hay determinados ambientes muy secularizados (las zonas más modernas del país, sobre todo en las grandes ciudades y en los ambientes intelectuales) donde la religiosidad popular se mira con indiferencia y con desprecio. Hay también determinados ambientes «tradicionales» (algunas zonas campesinas), donde ha habido tales deformaciones en la religiosidad popular, que ya no es punto de partida válido para la evangelización. En ambos casos creo que hay que tratar de iniciar otras formas religiosas, o partir de ciertas experiencias humanas no directamente religiosas, que pueden ser punto de partida para descubrir a Dios. Por ejemplo, las experiencias de solidaridad de un pueblo joven que se ha agrupado para lograr una mejora o incluso para luchar por un derecho, pueden servir para descubrir a Dios. La pastoral consiste en hacer consciente la presencia de Dios en la vida. A Dios no se le encuentra sólo en la experiencia de «lo sagrado», sino también en otras muchas experiencias humanas y especialmente en la praxis de la fraternidad.

En este sentido creo que se puede hablar como de dos caminos, que no se excluyen mutuamente, sino que más bien se complementan:

a) el primero, el camino de «lo sagrado», en el que hay mucha gente que parece que busca sinceramente a Dios, pero para eso han amontonado tantos ritos y fiestas y prescripciones que acaban por oscurecer el verdadero rostro de Dios. Además, muchos de estos ritos que se inician con un determinado fin, adquieren nuevos significados al meterse en la estructura social y con el correr del tiempo. Un ejemplo del mundo andino, «los cargos» para las fiestas. Se toman para rendir culto a Dios y a los santos (que es un motivo muy evangélico), pero también para «realizarse» gastando grandes cantidades de dinero y bebiendo hasta emborracharse (lo cual ya es un motivo menos evangélico);

b) el segundo, el camino de «lo humano», en el que la gente no busca directamente a Dios, al menos en sus tareas seculares, pero que con frecuencia realizan obras que son un verdadero camino hacia Dios. Un ejemplo del mundo de los pueblos jóvenes: un grupo de vecinos están más preocupados por la obtención de servicios comunes (luz, agua, calles...) y de la satisfacción de las «nuevas» necesidades de su familia (educación...) que de celebrar

fiestas grandiosas (aunque a veces la fuerza de la «cultura ancestral» es tan grande que siguen celebrando ante todo sus fiestas y gastando más dinero todavía). Allí el agente de pastoral debe hacer consciente que aquello es deseo de Dios y que así pueden encontrar a Dios.

4.3 Pero creo que en el Perú tendremos por mucho tiempo gente a la que haya que evangelizar también por la «vía sagrada», partiendo de sus formas religiosas populares. Pero esto exige en el agente de pastoral un determinado «carisma». Hay que comprender el mundo mental de la «sacralización», que es más difícil de entender de una lengua como el quechua. Pero aquellos agentes pastorales (sacerdotes, religiosas, laicos...) que no tengan ese carisma es mejor que trabajen con otros métodos o en otros ambientes (personalmente me parece más difícil evangelizar al mundo secularizado), pero que no hagan condenas globales de la religiosidad popular, ni conviertan su problema personal en un problema teológico.

4.4 Pero evangelizar desde la religiosidad popular tampoco es fácil. No se trata de aceptar todo lo que pide el pueblo. Un sacerdote, que hace todo lo que pide el pueblo y encima cobra poco, va a tener una gran aceptación, pero creo que no cumple con su misión. Se trata de partir de la religiosidad popular con un sentido muy crítico, hacer de la religiosidad popular un trampolín, no una trampa. Esto no es canonizar siempre la religiosidad popular, es decir que muchas veces la religiosidad popular se puede bautizar.

La crítica a la religiosidad popular hay que hacerla desde un doble punto: desde el evangelio que hay que transmitir y desde el hombre concreto —en su contexto existencial espacio-temporal— al que hay que evangelizar. Hay que examinar qué cantidad de evangelio conserva cada forma religiosa popular y también qué cantidad de evangelio es capaz de recibir el hombre concreto.

Y esta crítica a la religiosidad popular hay que hacerla juntamente con ellos. No cambiarles la espiritualidad, como le cambiamos una vez la religión, sin contar mucho con ellos. Se trata de reflexionar en común sobre los motivos de su religiosidad, en reuniones de distintos tipos. Y esto por un motivo antropológico, porque no los entendemos del todo nosotros los sacerdotes, la mayoría hombres del mundo moderno, fabricados un poco en serie

en los seminarios. Y por un motivo teológico, porque también ellos son la iglesia y el *sensus fidelium* siempre fue un lugar teológico.

Todo esto hace tan difícil esta tercera vía, y siempre será más fácil admitir en bloques la religiosidad popular o condenarla en bloque.

4.5 Para avanzar por esta tercera vía, la conferencia de Medellín hace una serie de recomendaciones (VI, 10-15). En la misma línea está el *Directorio de pastoral campesina de los Andes*, que aparece en la obra ya citada de *El mundo religioso de Urcos*. Naturalmente esta tercera vía exige por su misma naturaleza una constante puesta al día. Allí se recogen una serie de sugerencias para orientar la pastoral de la evangelización, religiosa, de la religión-magia y del desarrollo.

[Comunidad 7 (1972) 576-588]

Secularización en América latina

Renato Poblete

Mucho se ha hablado estos últimos tiempos de secularización, y el tema es de gran importancia no sólo para el sociólogo sino para el hombre de iglesia. Captar, en efecto, el cambio que se opera en la inserción de lo religioso dentro de la cultura global, es condición necesaria de un trabajo de iglesia que pretenda ser lúcido.

Dadas las múltiples significaciones que ha ido adquiriendo el concepto de secularización, empezaremos nuestro trabajo precisando el sentido que tiene para nosotros este término. Por secularización entenderemos básicamente dos tipos de procesos que pueden estar conectados de diversas maneras:

1. el «proceso por el cual sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen a la autoridad de las instituciones y a los símbolos religiosos»¹;

1. Es la definición que da Peter Berger en su obra *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, New York 1967 y 1969, c. V. Si uno lee esta definición con el trasfondo de los análisis de Gogarten en *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, es decir, en una perspectiva esta vez teológica y no ya sociológica, puede diferenciar en ella dos sentidos: a) uno según el cual el sustraerse de la sociedad con respecto a la autoridad religiosa (entendiendo esta «autoridad» en un sentido amplio, es decir, sin restringirla a la de los jefes religiosos) corresponde a un pro-

2. el segundo tipo de proceso, relacionado evidentemente con el primero, es aquel que afecta no sólo a la sociedad en general, sino en particular a la o las sociedades religiosas, en la medida en que éstas también dejan que el mundo sea mundo y se retiran de posiciones en que antaño ejercían algún tipo de autoridad sobre el mundo.

Estos dos tipos de procesos que, a nuestro modo de ver, constituyen la secularización, se desarrollan poniendo en juego múltiples variables que se hallarán presentes o ausentes según el momento histórico que se desee analizar; y en cada uno de estos momentos históricos se combinarán de maneras diferentes en estructuras de secularización que, por lo mismo, pueden ser cualitativamente distintas. Estas variables o elementos han sido desarrollados en diversos estudios² sobre la secularización, ocupando en ellos un lugar central o marginal.

Presentamos aquí brevemente algunos de ellos para perfilar algo más nuestras definiciones, antes de examinar cómo y en qué medida se cumplen en el momento actual de América latina.

1) Una forma como puede presentarse la desvinculación de la sociedad con respecto a la religión es *diferenciándose*. Se delimitan los campos del conocimiento y de la acción (ciencia, filosofía, derecho, política, etc.), estableciendo para ellos principios, normas y métodos en que el factor religioso no juega ningún papel.

2) Como consecuencia de lo anterior, el mundo queda *desacralizado*, «desencantado» (Weber) en la medida en que lo que guía toda la actividad cognoscitiva y práctica es el principio de la racionalidad.

3) Sin embargo, como la sociedad sigue necesitando algunas funciones que hasta ahora eran desempeñadas por la religión, ella realiza una trasposición de dichas funciones a un registro racional:

ceso en que se deja que el mundo sea mundo; b) el segundo sentido es el del proceso por el que este mundanizarse del mundo se realiza bajo el signo del antagonismo o de la beligerancia en contra de Dios, y particularmente, en contra de la figura histórica del cristianismo; a este aspecto, Gogarten lo llama «secularismo». Es de notar que mientras el secularismo es evaluado negativamente por Gogarten, la secularización entendida en el primer sentido le parece a él un proceso positivo.

2. Larry Shiner los resume y valora en *The concept of secularization in empirical research*: Journal for Scientific Study of Religion 6 (1967) 207-220; resumen en Boletín del Instituto Fe y Secularidad (Madrid) 1 (1970).

la interioridad y la moralidad religiosa, por ejemplo, quedarían traspuestas al registro del psicoanálisis; la escatología, al de la meta marxista de la sociedad sin clases.

4) Cuando la diferenciación desacralizada y la trasposición se radicalizan, tendríamos un *declinar de la religión*, es decir, el sentimiento o la constancia de que la religión se ha hecho inútil o innecesaria o de que ella ha perdido su credibilidad.

Al definir lo que *aquí* entendemos por *secularización*, estábamos constantemente refiriéndonos a su correlato necesario, es decir, la *religión*. Es, pues, indispensable que, sin pretender definirla (empresa que superaría los marcos de este trabajo), exponamos al menos el punto de vista desde el cual enfocaremos la religión.

Nos referiremos a ella en cuanto está sostenida y estructurada por instituciones especializadas (iglesias) y expresada en símbolos (dogmas, ritos) y normas (moral). Si estas instituciones, símbolos y normas han servido en América latina para ofrecer sistemas de significación y de legitimación a diversos niveles (cósmico, personal-individual, social, político), nos preocupará en este trabajo el examinar hasta qué punto existen ahora manifestaciones sociales y culturales de una secularización, es decir, de un batirse en retirada de dichas instituciones, símbolos y normas del plano de la cultura en sus diversos niveles.

Hipótesis en torno a la secularización en América latina

Una vez establecidas las precisiones conceptuales recién expuestas, nos proponemos ahora avanzar algunas *hipótesis* en torno al proceso de secularización en América latina. Al proponerlas, quisiéramos señalar un campo de estudio en gran parte virgen todavía. Algunas de nuestras hipótesis se basan en estudios empíricos o históricos que las hacen suficientemente verificadas; las otras requieren precisamente tales estudios.³

3. Hace pocos años, el libro de Harvey Cox, *La ciudad secular*, levantó un enorme debate en los Estados Unidos, donde llegó a ser un *best-seller*. Este debate se extendió hasta América latina. Sus ideas y conclusiones fueron adoptadas por ciertos sectores que creyeron ver en ellas un reflejo de lo que estaba sucediendo también en este continente. Según Cox, una de las características de nuestra época es el colapso

I. *La presencia histórica del secularismo* —en cuya constitución han intervenido diversos factores— *no sólo ha hecho que la sociedad latinoamericana desde largo tiempo no sea monolíticamente religiosa, sino que ha influido también en la forma como los cristianos han encarado sus responsabilidades seculares.*

Si se advierte que *ahora* hay sectores de la sociedad y de la cultura que se sustraen a la autoridad de las instituciones y a la vigencia de los símbolos y normas religiosos (definición primera de «secularización»), es necesario apuntar que este «*ahora*» no es, en América latina, una irrupción súbita, sino que tiene una historia ya larga. Refiriéndose a la segunda mitad del siglo XIX, el historiador Enrique Dussel apunta:

Al nivel de la *cultura* y del «*núcleo ético-mítico*» irrumpe, por primera vez de manera consciente, el liberalismo —movimiento de opinión, élite político-cultural— que realiza, primero, al nivel de las instituciones, y después lentamente a nivel popular, una auténtica transformación de los contenidos de la conciencia colectiva en Latinoamérica. La sociedad pluralista, la civilización profana será en el siglo XX un hecho, sobre todo en las grandes ciudades, en las universidades, en los sindicatos, en las minorías dirigentes.⁴

La presencia del grupo liberal en el siglo XIX y luego de los socialismos y marxismos desde los primeros decenios del siglo XX ha introducido, pues, desde hace tiempo el germen del pluralismo. Es cierto que esta presencia liberal, anticatólica, «secularista», en el sentido de Gogarten (cf. nota 1) ha suscitado ante sí su polo opuesto de tendencias, ideas y partidos católicos, conservadores, provocando, como también lo anota Dussel⁵, la polarización de las opiniones. Pero andando el tiempo, al correr del siglo XX, esta polarización se irá matizando, entre otras causas, por la aparición de los partidos de inspiración cristiana, volcados hacia realizaciones sociales en provecho de la clase obrera.

de la religión tradicional y mítica. Tomando en sus manos su destino, el hombre se enfrenta a un mundo que le pertenece y es su obra. La boga que tuvieron las ideas de Cox, ¿representa otro caso de dependencia cultural o señala una realidad en América latina?

4. E. D. Dussel, *Hipótesis para una historia de la iglesia en América latina*, Barcelona 1967, 126.

5. *Ibid.*, 131.

Esto nos lleva a nuestra segunda hipótesis:

II. *En América latina, en aquellos países en que grupos significativos de cristianos se han preocupado por las clases trabajadoras y su promoción, se produce paulatinamente una secularización interna de la religión cristiana* (cf. definiciones 2.º tipo). *En cuanto que los símbolos religiosos remiten a referentes históricos actuales.*

El proceso que ha vivido América latina desde los años treinta no puede resumirse en pocas líneas. Sin embargo, desde el punto de vista que nos ocupa, podrían quizás señalarse *tres momentos o etapas* de una secularización creciente en el interior de los grupos cristianos. Esbozaremos estas etapas a grandes brochazos, dejando para las hipótesis ulteriores el matizar el alcance de la secularización aludida y las diversas maneras como ella se extiende a las distintas capas sociales.

1. Pasado el tiempo de la polarización entre los partidos católicos conservadores, por un lado, y los partidos liberales anti-religiosos o anti-clericales, por otro, y en la medida en que el movimiento obrero iba adquiriendo fuerza sindical y política a través de partidos populares, comienzan a aparecer partidos políticos de inspiración cristiana. Las encíclicas papales y algunos filósofos tomistas, como Maritain, son sus fuentes. Allí descubren la idea de la «justicia social», única manera de atender a un «bien común» en el que disminuyen las desigualdades existentes en el orden social vigente. Paladines de esta idea se lanzan a la palestra política con un impulso de tipo ético. Pero, por separarse de los partidos tradicionalmente católicos, únicos defensores de la iglesia en sus privilegios —educación católica, cementerios católicos, exención de personas y bienes eclesiásticos, etc.— estos nuevos partidos se hacen sospechosos de desinteresarse de lo principal: el interés de la iglesia. Además, al acercarse a los grupos obreros y comenzar a participar en sus reivindicaciones —todavía se trata de simples mejoras salariales, habitacionales y de condiciones de trabajo—, la sospecha se redobla frente a ellos de que de alguna manera se estuvieran acercando también a los partidos marxistas, cuya filosofía «materialista y atea» sigue siendo condenada oficialmente por la iglesia.

En este primer momento, la «secularización» de estos grupos es *objeto de sospecha* por parte de los grupos tradicionales de la iglesia más bien que *realidad* de los mismos grupos de cristianos sociales. Si bien se ha producido un desplazamiento de intereses desde los elementos puramente institucionales y culturales hacia los factores *éticos* del cristianismo, estos cristianos no ven en dicho desplazamiento ningún tipo de cisma con respecto a las autoridades religiosas, sus instituciones, sus símbolos y sus normas.

2. Pero la ética no es todavía un instrumento político eficaz. Para que estos partidos logren actuar de veras en el terreno de la política, se hace necesario que desde los principios éticos se «descienda» hacia factores más operacionales. El encuentro de estos factores en la ideología del cambio de estructuras sociales y económicas para producir un desarrollo dota a los partidos de inspiración cristiana de instrumentos de análisis económicos y sociales que les permiten adquirir mayor audiencia y en algunos países, como Chile y Venezuela, subir al poder.

En esta segunda etapa, los partidos se siguen diciendo de inspiración cristiana. Esta aparece calificando algunos términos, como «revolución», con adjetivos como «en libertad». Nuevas encíclicas papales y cartas de los episcopados nacionales hacen del «deber político» un «deber cristiano», y las reformas sociales y económicas son llevadas a cabo a nombre de la justicia, proclamada por el evangelio.

En la medida en que tales reformas reciben la legitimación de la autoridad religiosa del evangelio o de las autoridades eclesiásticas, lo religioso sigue siendo un factor importante y en este sentido la «secularización» no surgirá claramente como una no-relación con el cristianismo. Sin embargo, no es difícil advertir que los análisis y las prácticas económicos y políticos necesarios para implementar dichas reformas se llevan a cabo con métodos propiamente políticos y económicos, cuya vinculación con el cristianismo es por lo menos muy indirecta. En este sentido se puede hablar de un nuevo paso o etapa hacia la secularización, en cuanto que los hechos y la práctica van demostrando que la economía política es un campo distinto, regido por sus propias leyes. El concepto que consagra (para decirlo en términos religiosos) esta «secularización» es el de la «*autonomía de lo temporal*», esbozado en el concilio Vaticano II y ampliamente comentado en América latina.

3. Estamos viviendo ahora en América latina un nuevo momento, un paso más hacia la secularización. Por todas partes surgen grupos de cristianos, principalmente de sacerdotes, para quienes el modelo de los partidos de inspiración cristiana ha dejado de ser viable en la práctica y definible en teoría. Para estos grupos, América latina se halla en un proceso revolucionario hacia el socialismo, proceso único que ha de ser encarado con los instrumentos de análisis y de acción inspirados en el marxismo. No se trata ya simplemente de la justicia social, sino de la lucha de clases, una lucha que liberará al oprimido. Cualquier otro tipo de reformas, aun inspiradas cristianamente, les aparecen como una manera de ocultar la verdad de las relaciones sociales opresoras existentes y, en último término, de legitimar el sistema capitalista mediante la reparación de algunas injusticias más evidentes, pero sin llegar a la raíz de los males. Estos grupos quieren seguir siendo y llamándose cristianos, no sólo para hacer jugar en la lucha de clases un factor poderoso como es el sentimiento religioso del pueblo, sino porque les parece que la revolución social y socialista es el modo de ser cristiano en el día de hoy. No hay «autonomía de lo temporal», sino una única historia, la de la lucha de clases. Se opera así una relectura de los símbolos cristianos en función de los oprimidos y de su lucha.

Se ha acusado a estos grupos de querer reeditar una «cristianidad» con signo contrario, es decir, socialista; de querer mantener un lugar hegemónico tanto en el proceso como «al día siguiente» de la revolución. Si esta acusación fuera cierta, no habría aquí un paso hacia la secularización, sino al revés, una vuelta atrás. Pero la acusación peca de simplismo. Puede ser que esta toma de posición por parte de cristianos juegue como legitimación religiosa de un proceso secular. Pero en los más lúcidos de entre ellos se puede quizás advertir una percepción nueva del cristianismo: en vez de que sea éste quien dicte los principios y las normas del quehacer político, al revés, este quehacer es el que hace descubrir el verdadero sentido del cristianismo. La definición de secularización se cumpliría aquí nuevamente, en cuanto que el quehacer político, una esfera importante de lo mundano, quedaría plenamente sustraído de la autoridad, de los símbolos y de las normas religiosas. Pero sería a la vez un cumplimiento paradójico, pues estos símbolos serían descubiertos (no re-descubiertos), des-ocultados (con respec-

to al ocultamiento en que los mantenía la colusión de las instituciones religiosas con el capitalismo) por una praxis propiamente secular.

Hemos hablado de *tres etapas* dentro de un proceso de secularización. Cabe hacer aquí algunas advertencias respecto a ellas.

1. Aunque hay una sucesión que permite situar a estas etapas en un orden de prioridad y de posterioridad en el tiempo, sin embargo ellas surgen traslapándose, es decir, recubriéndose parcialmente la una a la otra. Más aún, en un corte sincrónico, es posible descubrir la coexistencia de mentalidades cristianas, en diversos sectores sociales, que representan *hoy* no sólo la tercera, sino la segunda y aun la primera de estas etapas.

2. Desde ahora se puede advertir que la «secularización interna» del catolicismo o, más ampliamente, del cristianismo, es un proceso en el cual, a pesar de que los símbolos, las normas y las instituciones religiosas dejan de dominar sobre esferas como la política, sin embargo siguen demostrando una virtualidad importante, precisamente en la medida en que son objeto de sucesivas reinterpretaciones. Tal vez haya que señalar aquí una de las diferencias del proceso de secularización en América latina con respecto al europeo. Si en Europa, allí donde la secularización se ha implantado, la religión aparece como una esfera que poco o nada tiene que ver con el mundo de lo científico, socio-económico, socio-político, etc., en América latina la secularización no desplaza de igual forma a lo cristiano. Precisamente, porque siempre ha habido una preocupación, sea de la institución eclesiástica, sea de grupos significativos de cristianos por hallarse presente en los procesos «temporales» (penetrándolos, inspirándolos, animándolos), ha quedado abierta una brecha para que lo religioso adquiriera un *nuevo título* de presencia en el momento actual. A ello se debe, quizás, el que los dirigentes políticos, por ejemplo, deseen contar con la presencia (probablemente legitimadora) de los dirigentes eclesiásticos en los procesos de cambio social actualmente en curso. Podríamos concluir, pues, provisoriamente con la hipótesis de que el «declinar de la religión», componente de un proceso de secularización, no parece ser en América latina una liquidación pura y simple de la religión, sino que puede orientar la búsqueda de nuevas formas de cristianismo en el futuro.

Hasta ahora nos hemos preocupado de la secularización y, correlativamente, de la religión desde un punto de vista consecuen- cial, es decir, desde el punto de vista en que se analizan los efectos que tiene la fe del creyente en su comportamiento en el mundo y, particularmente, en la esfera de lo socio-económico y socio-político. Nos hemos detenido en él porque nos parece ser un punto de vista determinante para el estudio de la secularización en América latina, desde el momento en que el principal problema de este continente es el que enfrenta a su sociedad con una decisión histórica acerca de sus estructuras de capitalismo dependiente. Pensamos, pues, que la confirmación o invalidación de la hipótesis anterior tiene que ver de manera decisiva con la de las hipótesis siguientes, en cuya exposición haremos entrar otros indicadores que se refieren a aspectos más internos de la religión.

El estudio de estos aspectos o áreas internas de la religión es importante no sólo porque son ellas las que tradicionalmente se han llamado las áreas propiamente religiosas y, en cuanto tales, han servido para medir la religiosidad de nuestras ciudades, sino porque las variaciones que en ellas se vayan advirtiendo a través del tiempo no son independientes de las que se notan en el área consecuen- cial. A lo largo de su estudio, del que sólo avanzaremos algunos jalones, podrá verse, sin embargo, que la secularización en América latina no es una pura y simple pérdida de lo religioso —un declinar de la religión— sino quizás una nueva manera de valorarlo. Aunque no podemos predecir el futuro, pensamos desde ya que el énfasis «secularizante» en los aspectos consecuenciales puede recuperar por el interior, aunque no sin transformarlos, muchos de los símbolos religiosos de las áreas que aquí llamamos internas.

III.

a) *El proceso de secularización recién descrito es visible principalmente en capas sociales que, como los intelectuales de clase media (incluido el clero), pertenecen cultural y estructuralmente a la sociedad moderna.*⁶

6. Cabe recordar aquí, sin embargo, la complejidad con que en estas capas se da dicho proceso, según lo anotábamos arriba, en la primera de las advertencias con que concluimos la consideración de la hipótesis II.

b) *En las capas en transición se produciría más bien un cierto dualismo: una esfera para la religión y otra para los asuntos socio-políticos y socio-económicos.*

c) *Finalmente, hay vastas capas sociales en las que permanece la mentalidad tradicional y, en lo que se refiere a la religión, se presentan fuertes indicios de adhesión no cuestionada a creencias, ritos y prácticas religiosas, sin relación con las reinterpretaciones modernas del cristianismo.*

Para verificar esta hipótesis en cada una de sus tres partes, habría que establecer una serie de indicadores en diversas áreas significativas, entre las que hemos llamado internas o propiamente religiosas. Señalaremos algunas de estas áreas e indicadores, aportando lo que algunos estudios empíricos realizados (por nosotros o por otros) parecen mostrar y dejando abierto el campo para investigaciones ulteriores.

1. *Area de la experiencia religiosa*

El área para la cual es más difícil, quizás, hallar los indicadores correctos, es la de la experiencia religiosa. Es ya clásica la descripción de Rudolf Otto, en su obra *Lo santo*. La experiencia de lo santo o lo sagrado cae fuera de conceptualizaciones. Sería un dato elemental, primario, que sólo puede ser sugerido por vía de comparación y de contraste. Quien experimenta «lo santo» se halla delante de una realidad más llena de sentido y de existencia que los objetos de experiencia corriente. Frente a esta realidad superior, el hombre se siente vinculado por una dependencia total. De ahí que lo santo aparezca como la zona, personal o impersonal, de un misterio a la vez tremendo y fascinante, fuente de sentido frente a los «sin-sentidos» de la experiencia diaria (enfermedad, muerte, catástrofe, guerra), promesa de paz y signo de esperanza.

Para tratar de captar esta área en sí misma inasible, hemos elaborado preguntas en torno a dos indicadores: el acordarse de Dios en algunos momentos de la vida y la oración. En los estudios que hemos llevado a cabo, hemos podido ver que alrededor de un 90 por ciento de los encuestados dicen acordarse de Dios y que casi un 70 por ciento afirma rezar diariamente o alguna vez por sema-

na. Faltaría precisar esta experiencia en los distintos niveles sociales y grupos de edad. De todos modos, podemos concluir de aquí que la secularización no es un proceso que en nuestro medio, cierre al hombre a toda perspectiva religiosa.

2. *Area ritual y devocional*

La experiencia religiosa necesita expresarse, por lo general, en gestos y actos externos. Toda religión tiene estos ritos sagrados. Los hay que se incorporan más estrechamente al núcleo dogmático (en el caso del catolicismo, serían los sacramentos); otros tienen con este núcleo una vinculación más débil; a estos últimos los llamamos prácticas devocionales.

— Las prácticas devocionales son el terreno donde se puede verificar tal vez mejor nuestra hipótesis III. c). Masas enormes compuestas sobre todo de hombres y de jóvenes visitan santuarios dedicados a la Virgen o a algunos santos (la Virgen de Andacollo, de Lo Vásquez, San Sebastián de Yumbel, en Chile; la Virgen de Itatí, de Luján en la Argentina) e incluso a algunos héroes míticos populares (como el caso de la Difunta Correa en Argentina). Estas peregrinaciones anuales se caracterizan por ser prácticas rituales con gestos estereotipados, con ofrenda de dinero y de prestaciones físicas que implican sacrificio, en algunas partes (como en el norte de Chile) con danzas artísticas que suponen largo entrenamiento, y todo este conjunto, con escasa vinculación con la predicación o los sacramentos de la vida oficial, hasta el punto que los mismos gestos estereotipados se encuentran en santuarios oficiales de la iglesia y en otros que no han recibido aprobación eclesiástica⁷. Su religiosidad se refiere a necesidades y angustias muy inmediatas y, por lo mismo, muy sentidas: salud de los hijos, de la mujer propia; apuros económicos, falta de trabajo; necesidades para la satisfacción de las cuales han hecho un voto o «manda» a la Virgen o al santo. La peregrinación es, generalmente, el rito de agradecimiento por el favor obtenido o el gesto de la súplica en el momento de la angustia. La actitud básica es la de búsqueda de seguridad y pro-

7. Cf. A. Büntig, *Magia, religión o cristianismo*, Buenos Aires 1970.

tección. Así se expresa, a la vez, el sentimiento o experiencia tanto de la dependencia religiosa como de la dependencia económica y social de estas masas. La mayoría de los que acuden a tales peregrinaciones pertenecen a las capas medias-bajas y bajas en lo que se refiere a niveles de ingreso y culturales. Vienen sobre todo de los ambientes rurales. Tendríamos aquí una confirmación de que la secularización deja sin tocar el sentimiento religioso tradicional de estas capas. Cuando se trata de individuos pertenecientes a los sectores medios —en transición a la sociedad moderna— es probable que nos hallemos en presencia del tipo de comportamiento dualista que describíamos en III. b).

— En el caso de las prácticas rituales sacramentales, tenemos un doble fenómeno: por un lado, el que muestran las estadísticas; por otro lado, lo que la gente dice con respecto a su propia práctica.

Las estadísticas muestran, por ejemplo, una considerable disminución de la asistencia a la misa. Hace diez años, en Santiago un 13 por ciento de la población mayor de 7 años iba a misa, habiendo eso sí una gran diferencia según el sexo, la edad, el medio social. Hoy, este porcentaje ha bajado a casi la mitad entre los niños y un poco menos entre los adultos.

Sin embargo, en todos los estudios de opinión realizados en Chile, sólo un 5 por ciento de los encuestados dice no ir nunca a misa; el 15 por ciento casi nunca. En otras palabras, sólo un 20 por ciento *dice* haber perdido este contacto con la práctica religiosa. Esta discrepancia entre los hechos y su estimación por parte de los mismos actores parecería denotar que hay una apertura a lo religioso, al menos en el sentido de que la iglesia sigue siendo, para la gran mayoría, un grupo de referencia, si no de pertenencia en el sentido estricto.

— Otro aspecto que habría que señalar con respecto a los ritos es su transformación, en el sentido de una *desacralización* de la liturgia. Aquí, nuevamente, son los grupos cristianos que ya han entrado por mentalidad en la sociedad moderna quienes, por una parte, promueven esta transformación y, por otra, la consideran insuficiente. El ropaje distinto de lo cotidiano para la celebración eucarística se deja de lado; el culto se celebra muchas veces fuera de los templos y capillas, en casas particulares o galpones. Pero se advierte una presión creciente en el sentido de suprimir aún más

los elementos rituales. Hay grupos «contestatarios» que encuentran disfuncionales estos ritos; temen que las ceremonias den a los participantes la impresión de que todo ya está hecho porque se ha cumplido una celebración, siendo así que lo importante es el compromiso real y efectivo de los individuos y de los grupos en las transformaciones sociales y políticas.

— Por último, es posible que allí donde se busca todavía una expresión cristiana a través de sacramentos, como la eucaristía celebrada en el seno de pequeños grupos o comunidades, esta práctica esté cumpliendo con la función sociológica de dar a los individuos, relativamente dispersos y perdidos en el anonimato y la impersonalidad de las relaciones humanas racionalizadas por la sociedad moderna, aquel sustituto de afectividad, calor humano, significación y poesía que les hace falta.

De esta rápida revisión de indicadores en el área ritual y devocional no puede desprenderse una conclusión simple en lo que se refiere a la secularización. Pero los indicios parecen abogar en el sentido expuesto en el encabezamiento de esta sección, es decir, en el de la hipótesis III en sus tres partes.

3. *Area del dogma y de la moral*

— Siempre ha existido una gradación en la aceptación de las creencias. Desde la falta de fe (o de creencia) hasta la aceptación literal de las verdades dogmáticas. Todos los grados de menor a mayor aceptación de determinadas «verdades» religiosas tienen representantes. Por otra parte, la misma ortodoxia es un campo relativamente difícil de definir, en la medida en que, aunque los enunciados dogmáticos tienden a parecer invariables dentro de la iglesia católica, sin embargo su interpretación abre paso a escuelas que se renuevan sin cesar a lo largo de la historia.

Debido a esto, es difícil encontrar indicadores valederos para medir el grado en que la falta de adhesión a ciertos dogmas o creencias morales es el resultado de un proceso de secularización.

En los estudios realizados en Chile, vemos que el 83,5 por ciento de los adultos encuestados dicen creer que hay pruebas definitivas de la existencia de Dios. Sólo el 65,5 por ciento tiene por cierta la inmortalidad del alma. Sólo un 49 por ciento cree que

Dios castiga el pecado grave con la pena eterna del infierno. Por otra parte, la ignorancia religiosa (indicio posible de secularización) es grande: 2 por ciento no sabe quién es Jesucristo; 76,2 por ciento ignora lo que sea el cuerpo místico; 31 por ciento no ha oído hablar del misterio de la encarnación.

— Todas las grandes religiones se han presentado históricamente como inspiradoras de principios éticos y como sistemas reguladores de comportamientos. De hecho, la autoridad religiosa (sea la de los principios y normas morales, sea la de los jefes encargados de proclamar y explicar estos principios y normas) ha ejercido una función de *control social* importante. La fuerza de este control ha dependido y depende de varios factores, entre los cuales cabe mencionar el grado de la *aceptación intelectual* de los principios éticos por parte de la sociedad, el grado de *prestigio* alcanzado y mantenido por las autoridades religiosas, la medida en que la sociedad religiosa logra mantener la *integración* de sus miembros; la medida en que el elemento *sagrado*, inherente a las normas morales y religiosas, es aceptado por los individuos y ejerce influjo (de atracción y de dominio) sobre sus conocimientos.

Pues bien, en todos estos factores es posible comprobar actualmente una disminución en América latina; y el efecto de ésta se puede medir en la menor aceptación de ciertas normas y principios morales enseñados tradicionalmente por la iglesia. Si, por ejemplo, en lo que se refiere a las relaciones sexuales prematrimoniales, un 34 por ciento de los encuestados en un estudio de opinión piensa que ellas son aceptables, y si este porcentaje se eleva al 70 por ciento entre los jóvenes, ello está mostrando que el dominio de lo sexual está escapando a la autoridad de lo religioso. Es probable que cada vez menos se la esté considerando como una esfera *sagrada* bajo el signo del tabú o de la norma sancionada por Dios mismo; que cada vez se discuta más, con razones tomadas de otras corrientes de opinión, la credibilidad de las normas religiosas imperantes al respecto; que se niegue competencia a las autoridades religiosas para dictaminar en este dominio y, por último, que la presión social se haga al respecto cada vez más laxa.

La desacralización del sexo, para la que se pueden encontrar otros indicadores —por ejemplo, en lo que se refiere al control de la natalidad—, es uno de los aspectos en los que se advierte el fenómeno más vasto de la desacralización de la moral. Y en ésta

se refleja la secularización como pérdida del monopolio religioso en el dominio de las ideas morales, irrupción de otras ideologías igualmente aceptadas dentro de la sociedad, es decir, del pluralismo.

4. *Area de la institución eclesiástica*

— En casi todos los países de América latina, la opinión de la *jerarquía eclesiástica* conserva una cierta influencia, aun política, y es tenida en cuenta por los hombres políticos. Sus denuncias son temidas; se busca su influencia, importa lo que diga o deje de decir en momentos políticos cruciales. Entre muchos hombres políticos existe la persuasión de que las reformas sociales o los cambios revolucionarios no se harán —o al menos, contarán con graves dificultades— si se enfrentan a la oposición cerrada de la iglesia oficial.

Es probable que diversos factores incidan en este hecho. Por una parte, la jerarquía eclesiástica sirvió en un pasado no muy remoto como uno de los elementos estabilizadores y legitimadores de un orden social «burgués». Es posible que elementos «secularizados» entre los políticos piensen que, aunque no para ellos, sí para «el pueblo», una cierta legitimación religiosa de los cambios puede ser oportuna.

— Sin embargo, la institución jerárquica se ve sometida a *juicio y crítica* constante, su autoridad se halla cada vez más cuestionada, sobre todo desde dentro mismo de la iglesia. Hay un cambio en la manera como se percibe la autoridad. En un primer momento, es el líder carismático quien posee la autoridad y suscita el consenso. Luego su carisma personal se rutiniza y la autoridad pasa al cargo, prescindiendo de la personalidad del ocupante. En un tercer momento, se vuelve a exigir del ocupante que, fuera del título legal o tradicional, posea además cualidades humanas, que le hagan acreedor del consenso del grupo. En este sentido se advierte también aquí una desacralización. Indicio de «secularización interna», este fenómeno es, con todo, complejo. Por una parte, laicos y sacerdotes van reclamando para sí sectores cada vez más amplios de organización, decisión y acción autónomas. Pero por

otra parte, se lo van reclamando a la misma jerarquía, afirmando por ende un vínculo allí mismo donde reivindican una independencia.

— La institución eclesiástica está representada también por el clero. Ciertos sondeos de opinión pública muestran que sigue gozando de un prestigio no exento de críticas. Sin embargo, hay otros indicios de que este prestigio disminuye. Cabría mencionar aquí la enorme disminución de vocaciones sacerdotales y religiosas, como asimismo el número creciente de defecciones del clero.

Por otro lado, han ido desapareciendo elementos externos como el hábito religioso y los símbolos que distinguían al sacerdote. La vida conventual ha ido cediendo el paso a una vida más mezclada con el mundo. La dedicación completa a trabajos identificados como religiosos (liturgia y sacramentos, educación católica, etc.) se ha ido mezclando cada vez más con trabajos «profanos» o que eran propios de otras profesiones. Es posible que una parte de la explicación de este hecho tenga que ver con el proceso de secularización en el área «consecuencial» de que hablábamos en nuestra segunda hipótesis.

— Hay que mencionar, por último, en esta área, la *diferenciación institucional*. Progresivamente han ido pasando a manos civiles algunas instituciones que hasta una fecha relativamente reciente eran gerenciadas por la iglesia: por ejemplo, las obras asistenciales. Un campo que es objeto de particular debate es el *educacional*. Los educadores católicos están divididos sobre la conveniencia o no de dejar la institución educacional en manos seculares y aun del estado. Los padres de familia que tienen a sus hijos en colegios regentados por religiosos se resisten a esta última alternativa. Cabría preguntarse cuáles son los factores que intervienen en esta resistencia. Es probable que no se trate sólo de una adhesión a la educación religiosa en cuanto tal, sino de mantener la posibilidad de una educación dentro de una determinada clase social, sin ingerencia de factores ideológicos exógenos. Si esto fuera así, tendríamos que anotar, entre los elementos integrantes de la resistencia a la «secularización», a algunos que nada tienen que ver propiamente con la «religión», sino con una versión ideológica de la misma, es decir, la instrumentalización de ella en manos de una clase social.

Del examen a que hemos sometido las cuatro áreas anteriormente señaladas como «propiamente religiosas» no se puede sacar una conclusión simple. Por un lado, hay indicios de una secularización creciente: los sistemas culturales e ideológicos se *diferencian* entre sí y con respecto a las sistematizaciones religiosas; se somete las ideas religiosas dogmáticas y las normas morales de la iglesia a la prueba de la *racionalidad* y se las confronta con otras ideas y normas de orígenes no religiosos: es la prueba y el desafío del *pluralismo*. Por otro lado, los aspectos religiosos más rodeados hasta ahora del halo del misterio se van *desacralizando*. Esta desacralización se acompaña quizás también de una *trasposición* de elementos «religiosos» a otras esferas de la vida civil, a ideologías y prácticas políticas, etc.

Pero, por otro lado, hay aperturas a niveles propiamente religiosos en la experiencia y en las manifestaciones populares; hay referencias religiosas —sobre todo evangélicas— en el comportamiento político; hay una preocupación oficial por la iglesia como institución.

IV. *Las diversas variables que entran en la definición de secularización no se dan siempre todas juntas. Es posible que, precisamente por ser dependientes de otras variables socio-económicas, aparezcan sucesivamente, se desarrollen con velocidades distintas y alcancen de maneras variadas a las diversas capas de la población, según su situación de clase y la postura que asuman frente al proceso socio-económico y socio-político.*

La hipótesis recién enunciada nos parece desprenderse lógicamente de las anteriores. No nos parece posible, en efecto, realizar ningún estudio de la secularización y, correlativamente, de la religión en América latina que no asuma que los símbolos y las instituciones religiosas se cuentan entre los elementos culturales en los que se formula o se «dice» una psicología de clase social. Esta afirmación sociológica no pretende decir que la religión *no diga nada más* que una psicología de clase. El que diga algo más, algo que se refiere al sentido último de la existencia, eso puede afirmarlo el creyente y el teólogo. Pero la afirmación de la fe no es excluyente de la afirmación sociológica.

Lo que el sociólogo de la religión puede aportar al creyente, al pastoralista o al teólogo es la preocupación por descubrir el significado *también* sociológico de ciertas actividades o conductas religiosas o secularizantes. En otras palabras: no todo rito, no todo acto de obediencia a la jerarquía eclesiástica, no toda adhesión a una formulación dogmática son actos *puramente* religiosos; al expresar en ellos su relación con el sentido último —con Dios— el creyente está también, aunque no lo sepa, expresando cómo vive su relación con la naturaleza y la sociedad. Igualmente, cuando un hombre o una clase social se sustraen a la autoridad de los símbolos, de las normas y de las instituciones religiosas, esta aparente negatividad de su acto va acompañada de una positividad de significación en el plano sociológico.

Si el hombre necesita del símbolo religioso para expresarse plenamente como tal, es posible que el proceso de secularización aparezca más tarde como un momento dentro de la búsqueda de un símbolo más coherente con relaciones sociales que están todavía por venir.

Pistas para una reflexión pastoral

En la primera parte de esta exposición, hemos tratado de presentar algunos de los aspectos del proceso de secularización desde un punto de vista *sociológico*. En esta segunda parte, quisiéramos señalar pistas de reflexión pastoral.

Pese a la complejidad del proceso de secularización y a la variedad de sus figuras y aspectos según las distintas capas sociales y los diversos momentos del devenir latinoamericano, sin embargo el proceso tiene que ver con una *desacralización* de los *símbolos e instituciones religiosas*.

En esta desacralización influyen, por cierto, factores socio-económicos y socio-políticos: y precisamente porque estos factores afectan de manera diversa las distintas capas o clases sociales, la secularización con su concomitante de desacralización asume formas distintas en cada una de ellas. Frente a este hecho complejo, cabrían dos preguntas:

1. ¿está en la lógica del proceso como tal el *acabar* definitivamente con cualquier intento de *simbolizar lo sagrado* o lo trascendente?

2. en el caso de responder negativamente a esta pregunta, ¿sería posible estructurar una pedagogía pastoral que, junto con *integrar* los aspectos necesarios de la secularización y de la desacralización, consiga también encontrar símbolos religiosos en que la experiencia humana (social, política, etc.) logre decirse o expresarse en ellos sin desfiguraciones?

La respuesta a la *primera* de estas dos preguntas es objeto, a nuestro modo de ver, de la psicología y hasta de la antropología cultural, por una parte, y de la teología, por otra. Nos parece que un proceso tecnológico, científico y político que acabara necesariamente con la simbolización de lo sagrado, sería un proceso al que le faltarían armónicas humanas fundamentales. Terminar con la producción de *símbolos* es terminar con el arte y con la poesía, es decir, con expresiones de profundidades humanas indecibles en *términos puramente técnicos o racionales*. Terminar con la simbolización de lo *sagrado* sería además privar al hombre de una tendencia por la que su espíritu se lanza, más allá de sus producciones y conceptos referidos a su experiencia tangible, hacia las zonas de sí mismo en cuya profundización espera encontrar un sentido a la enfermedad, a la catástrofe, a la muerte, en suma a la experiencia de la finitud. A estas consideraciones a la vez psicológicas y filosóficas, el creyente y el teólogo podrían agregar otras que se refieren a la fe en que el Sentido, es decir, Dios, se ha revelado al hombre-buscador en el interior de los mismos símbolos con los que el hombre jalona su búsqueda.

Nos parece, pues, que el proceso de secularización no puede tender necesariamente a acabar con los símbolos sacros. Se ve cada vez más la búsqueda de «lo distinto», de «lo oculto» precisamente en los países de gran desarrollo tecnológico. Precisamente porque pensamos que la secularización, en muchos de sus aspectos, es un proceso positivo, nos parece que el «secularismo» no puede ser, cuando mucho, sino uno de los momentos —el negativista— de la secularización. Quizás, pasado el tiempo de los enjuiciamientos, y en la medida en que se vayan descubriendo expresiones no alienadoras de lo sagrado, el negativismo iconoclasta del secularismo

ceda el paso en la cultura a una postura bastante más positiva frente a los símbolos de lo sagrado.

La respuesta a la *segunda pregunta* requeriría el trabajo de sociólogos, teólogos y pastores.

Los primeros tendrían el papel de señalar a estos últimos todos aquellos aspectos de los símbolos religiosos que, en una determinada sociedad y para determinadas clases sociales, representan una rémora cultural o un tipo de alienación social. Su papel sería, pues, el de una crítica en profundidad, no sólo de la «religión tradicional» sino también de aquellas formas renovadoras de religión que van apareciendo espontáneamente desde las bases o «sofisticadamente» desde las llamadas «élites». En efecto, estas últimas pueden ser, en el fondo, tan atrasadas como las primeras, precisamente por su adaptacionismo inmediateista. Y no sólo atrasadas, sino, lo que sería peor, enajenantes.⁸

Por el lado *teológico y pastoral*, cabría considerar el intento que se hace en grupos de avanzada, como el «Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo», ONIS, los «80», para encontrar la reformulación de los símbolos religiosos que expresen la experiencia social de una clase que lucha. Así como en otro tiempo, un pueblo, el de Israel, logró expresar su liberación política y social en un símbolo y un ritual religioso, así también quizás ahora...

Sin embargo, se abren aquí muchas interrogantes. ¿En qué medida puede una «élite» religiosa arrogarse el derecho de reformular para el pueblo los símbolos religiosos que expresen su experiencia? Por otro lado, las formas en que se lleva a cabo esta reformulación ¿son siempre aquellas que más ajustadamente el pueblo puede comprender y sobre todo, son ellas verdaderas expresiones de la fe del mismo pueblo? Además, en el intento por reformular los símbolos religiosos, ¿no se va a veces precipitadamente con un ímpetu iconoclasta más bien propio del secularismo y que poca o ninguna cuenta tiene de las profundas y necesarias raigambres de los símbolos cuando se quiere expresar el hombre todo?

8. Un ejemplo del papel crítico del sociólogo sería el estudio de Christian Lalive d'Épinay sobre el pentecostalismo chileno, llamado *El refugio de las masas*. Lalive analiza un movimiento por así decirlo espontáneo, nacido del pueblo y expresión suya en el terreno religioso; un movimiento en que, por fin y contrariamente a lo que sucede en las iglesias tradicionales, el hombre del pueblo adquiere un lenguaje propio. Pese a ello, es un movimiento que tiende a inscribirse peligrosamente como un enclave en «huelga social», impermeable a los cambios sociales y políticos en curso.

Que haya exageraciones, nos parece claro. Hay una manera de oponer fe y religión, con desmedro de esta última, que no sólo desorienta sino que deja sin contenido a la misma fe. Hay una manera de confundir sentido de lo sagrado con tabú, que deja sin asidero muchos aspectos esenciales de la moral. Hay una manera de hablar de la religión como magia que desconcierta a muchos en su relación más íntima con Dios, la oración. Hay una manera de «desmitologizar» que tiende a vaciar de riqueza simbólica y a hacer descolorida e intelectualista a la fe.

Lo que proponemos a través de las sugerencias de estas «pistas pastorales» es, pues, bastante más complejo que un *slogan* sobre la «necesaria» o la «abominable» secularización. Es un esfuerzo por re-pensar y re-actuar la fe religiosa y sus expresiones simbólicas e institucionales en un sentido que exprese al hombre, sobre todo al oprimido, en su lucha, sin las desfiguraciones y encubrimientos que hicieron criticable a la religión tradicional y que, por el mismo movimiento, dé también expresión a aquello que en el hombre supera al mismo hombre, a Dios como sentido.

Probablemente no se trate tan sólo de una «reformulación» de antiguos símbolos. Porque en la simple reformulación está acechando la alienación. Así le sucedió a Israel: después de haber creado sus símbolos religiosos, inmediatamente adheridos a su experiencia social y humana, se contentó en épocas sucesivas con repetirlos, «reformulados» a la luz de nuevos contextos sociales, pero sin que los símbolos, ya gastados, tuvieran el mismo vigor crítico y, por tanto, liberador. Así también puede volver a suceder ahora, si teólogos y pastores se empeñan nada más que en volverle a encontrar un sentido a los viejos símbolos religiosos. Se trataría más bien de adherir muy de cerca y muy desde dentro a las experiencias actuales del pueblo y de una clase en lucha, para que desde allí, y de manera inédita, sean producidos los nuevos símbolos que no guarden resabios de las anteriores alienaciones.

[Mensaje 21 (1972) 521-530]

Nuestra experiencia monástica de Dios

Comunidad de Nuestra Señora de los Angeles

Sin pretender expresar toda la experiencia monástica de Dios, ya que todos los encuentros con Dios quedan marcados por las mil determinaciones de los que la reciben, se puede reflexionar sencillamente sobre algunas de las vivencias de una comunidad monástica cisterciense.

Se trata de una experiencia de Dios en un sentido amplio: un conocimiento del Dios *vivo* (conocimiento experimental, saboreado: sabiduría). Es un conocimiento misterioso, exterior o interior, pero siempre para la persona que lo tiene, signo de la presencia activa del ser trascendente, y medio privilegiado por lo cual se advierte, se percibe o se comprende su viviente realidad y obra. «La vida se manifestó, nosotros la hemos visto y damos testimonio» como dice san Juan. No es nuestra. Creemos que toda gracia otorgada a uno redundará en bien común en el único cuerpo que es la iglesia de Jesús.

Reflexiones

Se resumen aquí brevemente los distintos hilos y temas expresados por los hermanos en los diálogos comunitarios.

Lo característico de nuestra experiencia monástica es un progreso, un desarrollo, un esclarecimiento de la fe que, iluminada por el Espíritu, descubre la presencia vital de Dios habitando en el monje, presente en la creación, en los acontecimientos, en los hombres y actuando en todos ellos. Experiencia de fondo, continua, casi ordinaria. Algo como en el caso del hijo mayor de la parábola: «Hijo, tú estás siempre conmigo, todo lo mío es tuyo».

El hijo mayor no se dio cuenta de la presencia de su Padre; pero el monje, sí. Está seguro que su Padre vive en él. El monje-hijo salta de profunda alegría y paz en esta unión con su Padre. En ella, percibe que su acceso al mismo es por su hermano Cristo, en el Espíritu que clama *Abba*, en comunión de vida con el cuerpo místico del Señor.

El conocimiento de Dios también es conocimiento de uno mismo. Hace al monje más humilde, más verdadero y consciente de ser un pecador y necesitar un salvador. Lo busca con todo su corazón y así es nuevamente hallado por él. La respuesta del monje se expresa en un deseo concreto de «no anteponer nada al amor de Cristo».

La palabra del Señor desarrolla en él la *compunción* de corazón, por la que es movido al ayuno, a las vigiliias, a la pobreza como medios de purificación para llegar a ser menos indigno del amor de Cristo. También la *compasión* que lo hace servicial, paciente, afable y obediente a sus hermanos. Y la *contemplación*, a través de la liturgia, la Biblia y los misterios de la fe; fuentes en que puede saciar su hambre de Dios. La vida diaria se vuelve en continuo sacramento de encuentros con Dios: el culto divino, la *lectio*, el trabajo, los encuentros espontáneos de oración y todo el medio ambiente, se vuelven, como «instrumentos» monásticos, respuetas de amor del monje a su Señor.

Sin embargo, todo esto se mencionó muy poco en los relatos de los monjes ni tampoco los sacramentos, porque son cosas bien sentadas. Más bien interesa el efecto producido por Dios por la práctica de estos medios, que, por indispensables que sean, siempre siguen siendo medios. Acumulados y sumidos no son más que pasos finitos que nunca jamás alcanzarán al infinito.

Penetrado por el misterio de Dios, el monje sabe que entre Dios y su creatura existe un abismo franqueable sólo en Cristo mediador. Se inclina en silenciosa y retirada adoración, esperando

todo de su Señor, y esta espera diaria se convierte poco a poco en un profundo deseo, anhelo y ansia por la venida definitiva del Señor, cuando él será todo en todos. Entonces tendrá lugar la manifestación de los hijos de Dios y la liberación de esta iglesia peregrina que, por el momento, está oculta con Cristo en Dios.

En este peregrinar, María engendra misteriosa y silenciosamente la palabra en la vida del monje y lo acompaña en su relación con el Padre, el Hijo y con el Espíritu, y lo hace crecer en la mansedumbre de corazón y en el anhelo para la plenitud del reino de Dios.

Todo esto es la *experiencia constante*, de fondo, progresiva, que paulatinamente deifica.

Algunos conocen *encuentros epifánicos* o sea místicos, como anticipo de la manifestación final, en que Dios purifica, eleva, colma, plenifica y transforma lo más íntimo del ser.

Tal experiencia no caracteriza la oración monástica como tal, sin embargo, intensifica y eleva a la superficie de la vida del monje la experiencia constante y progresiva de Dios. El ambiente monástico debe disponer a esas visitas místicas que corresponden, en realidad, al desarrollo normal de la vida de la gracia bautismal.

Conclusiones

La sinceridad y la sobriedad de los testimonios indican la realidad de la experiencia: el ser trascendente se hace activa presencia, revelándose personalmente a sus hijos, ajustándose a las disposiciones, necesidades y vocaciones personales.

Sobre cada experiencia particular es necesario ejercer un discernimiento espiritual, pero el hecho de que una comunidad en conjunto afirme su convicción de tal suceso, describiendo las dificultades y los frutos, no es desdeñable.

Otra conclusión es la doble dimensión de la experiencia: la dimensión de fondo, claro-oscuro, estable pero dinámica, es la más típica. Favorecida por las condiciones especiales de la vida monástica, no es otra cosa que la vida de fe vivida sin añadiduras. Es la palabra de Jesús que purifica y recrea. La fe es la persona misma de la palabra de Dios revelándose al hombre y aceptada por éste en un abrazo oscuro pero absolutamente constante.

Al lado de esa experiencia básica, hay otras que son como «acontecimientos»: encuentros más intensos y más sensibles, experiencias «epifánicas», en que la trinidad, la redención, María, el cuerpo místico, son iluminados en el corazón y a veces redundan sobre los sentidos: la fe se hace sabrosa y evidente. Es como un florecimiento: el Espíritu renueva la faz de la tierra.

En fin, hemos de concluir que Dios es dueño de sí mismo y de sus dones. Se manifiesta dónde y cuando quiere, en la miseria de su creatura, ya que lo propio de su amor es abajarse.

[Cuadernos Monásticos 7 (1972) 67-77]

EL ESPIRITU EN LA TEOLOGIA Y EN LA VIDA

Nos encontramos al comienzo de una nueva reflexión teológica sobre el Espíritu santo. En América latina antes que una profunda reflexión sobre él, se da una fuerte vivencia de sus impulsos, de sus exigencias, de su operante presencia. Por esto mismo se impone una clarificación teológica, que parece tener lugar preferentemente en Brasil. El artículo de Henrique C. de Lima Vaz muestra que la reflexión teológica sobre el Espíritu santo debe hacerse teniendo en cuenta su relación con el mundo y que debe tenerse, para ello, en cuenta la historia pasada, los múltiples contactos habidos entre diversos pensamientos de diferentes fuentes, los errores y desviaciones, y las traducciones fieles al espíritu del evangelio que se han logrado.

Una renovación espiritual, un nuevo kairós del Espíritu, se anuncia con el movimiento católico pentecostal. Leonardo Boff, nos invita a considerar al Espíritu presente en la historia.

El Espíritu y el mundo

Henrique C. de Lima Vaz

Vivimos en el mundo. En un mundo conformado por las cosas hechas por el creador donde nosotros, hombres a su imagen y semejanza, usufructuamos estas riquezas, que deben ser medios para una relación cada vez mayor con la trinidad divina, posibilitando una vida cristiana como «vida en el Espíritu».

I.

Se trata aquí del mundo como totalidad de las «cosas visibles» en un sentido teológico-histórico que está presente en las profesiones de fe y cuya evolución intentaremos seguir. Ese mundo de las cosas visibles después de haber sido pensado (o representado) como un orden o reflejo de un orden (*kósmos*), pasó a ser pensado (o representado) como un movimiento progresivo o la dirección de un movimiento (*evolución*). Actualmente se nos invita a pensarlo (o representarlo) según el modelo de una necesidad en el seno de la cual, no obstante, la presencia de un acaso permite la aparición de edificios, de fenómenos cada vez más complejos, pero siempre en un fondo de naturaleza aleatoria.

La pregunta que constituye nuestro punto de partida es la siguiente: ¿cómo situar teológicamente hoy el mundo de las cosas visibles? La teología clásica intentó pensar, dentro de la relación de creaturidad que relaciona el mundo con su principio, la presencia en las cosas de la acción creadora del Dios uno y trino¹. ¿Cómo

1. La doctrina clásica que atribuye la obra de la creación a toda la trinidad intenta articular las procesiones divinas *ad intra* con la razón causal de la procesión

repensar esa doctrina en el contexto de una *visibilidad* del mundo que se ha transformado profundamente? En concreto, nuestra pregunta se ordena a la relación entre el pensar teológicamente las «cosas visibles» y la teología de las misiones del Espíritu santo, es decir, la pneumatología en sus incidencias cristológica y eclesiológica. Se abre aquí, a nuestro parecer, un amplio horizonte de investigaciones y reflexiones teológicas. En este artículo, no obstante, no queremos más que apuntar su amplitud. Recorrerlo queda reservado a los teólogos de profesión que se sientan llamados a subsanar esa cruel indigencia que el capítulo de la pneumatología (tan rico en sus fuentes neotestamentarias) presenta en la teología contemporánea.²

Lo que inicialmente nos interesa es llamar la atención sobre el significado *espiritual* y *pastoral* de tales interrogantes. Son preguntas que se dirigen al centro mismo de la *vida cristiana* como vida en el Espíritu. Esa vida es también (y de modo esencial) una *vida en el mundo*, entendido precisamente como «mundo de las cosas visibles». La relación del mundo con el Espíritu irradia, pues, del centro mismo de la *vida cristiana*, definiendo una de las dimensiones fundamentales de su espacio total. Antes de que se intente una elaboración teológica del tema «Espíritu y mundo» en el campo de la experiencia actual del mundo, no parece inútil una primera clarificación de los conceptos y representaciones del mundo que aquí se presentan. Por otra parte, tal clarificación no podrá por menos de incidir en los términos de la polarización fundamental iglesia-mundo (en un sentido más amplio aquí), dentro de la cual se sitúa actualmente la vida cristiana. En efecto, es a partir del «mundo de las cosas visibles» como se construye el mundo del hombre, o es el hacerse humano de ese mundo lo que le confiere un «significado» a los ojos del hombre: el «mundo de las cosas

de las cosas *ad extra* (ST I, q. 45, a. 6; a. 7 ad 3). La procesión temporal de la creación sería una imagen (en la relación del efecto a la causa) de una «eternidad del movimiento» (M. Seckler, *Le salut et l'histoire: la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967, 72-79). La posición clásica es largamente desarrollada por W. Kern, *Mysterium salutis* II/2, Madrid 1969, 514-601. Pero queda en pie el problema que se refiere al carácter ideo-histórico de la imagen del mundo que sustenta la doctrina clásica de la creación.

2. Cf. a este respecto W. Breuning, en *La teología en el siglo XX* III, Madrid 1974, 13-25.

visibles» es para el hombre el mismo movimiento histórico-cultural (en sus sucesivas representaciones y en su permanente transformación por el mismo hombre) por el cual se convierte en *mundo humano*.

El problema teológico del «mundo de las cosas visibles» es, de este modo, un problema decisivo de la vida espiritual —de la vida según el Espíritu— para el cristiano de hoy. Es dentro de esta perspectiva, en el campo en que se sitúa, donde intentaremos fijar algunos puntos de referencia que nos parecen importantes.

II.

Queremos iniciar nuestra reflexión dirigiéndola precisamente al problema de la *visibilidad* del mundo, porque una determinada concepción de ésta nos permitirá pensar, en las coordenadas del espacio cultural en que hoy nos movemos, un volverse visible o una *diafanía* del Espíritu³. Como es sabido, la visibilidad del mundo se presenta, en el primer artículo del símbolo, como especificando en el término del acto creador de Dios toda una cara de la realidad: el mundo de las cosas visibles⁴. Las fórmulas que aquí se condensan como expresión de la *lex orandi* en el carácter litúrgico del símbolo reposan de hecho sobre un fondo de representaciones del mundo que importa analizar. En efecto, es lícito preguntar: el tipo de visibilidad que aquí se supone, ¿corresponde al tipo de visibilidad con que el mundo se presenta actualmente a nuestra «vista»? «Creador del cielo y de la tierra» y «de las cosas visibles e invisibles». Sabemos que «cielo y tierra» es una expresión de origen bíblico y significa el «universo» o el «todo». A par-

3. Se trata de un problema íntimamente ligado al problema de la presencia y de la acción de Cristo en el mundo, puesto que el Espíritu que se nos da es el Espíritu de Cristo. Digamos, desde ahora, dónde nos parece que reside la diferencia entre los dos problemas. La diafanía «cristica» parece orientarse, en virtud de la encarnación, a una línea ontológica que se describe en términos de *estructura* (cf. L. Boff, *O evangelho do Cristo cósmico*, Petrópolis 1970, donde el problema es tratado magistralmente). La diafanía del Espíritu parece que debe buscarse, en virtud de la misión, en una línea energética que se describirá en términos de *construcción* del mundo.

4. La fórmula «Dios Padre omnipotente que hizo el cielo y la tierra, las cosas visibles e invisibles» se encuentra desde el principio en las versiones orientales del símbolo (DS, 40-60) hasta que fue consagrada en el símbolo de Constantinopla (DS, 150). En la profesión de fe de Pablo VI se explicita: «De las cosas visibles como este mundo en el cual se desarrolla nuestra vida pasajera...».

tir del judaísmo helenístico será sustituida paulatinamente por el término griego *kósmos*⁵. «Cosas visibles e invisibles» es una expresión de origen griego y está ligada originariamente a la noética y ontología platónicas⁶. La profesión de fe en Dios «creador del cielo y de la tierra, de las cosas visibles e invisibles» tiene por objeto indudablemente el señorío universal de Dios (*pantocrátor*), pues el universo es su obra (*poiétés*). A partir de esa afirmación fundamental sobre la que reposa el símbolo en todas sus formas, vemos prolongarse tradicionalmente dos líneas de reflexión: una línea propiamente «teológica», o sea, una reflexión sobre el ser de Dios uno y trino tal como puede ser conocido en sí mismo a partir de sus obras (y aquí se trata menos de la obra de creación que de la obra de salvación)⁷; y una línea «económica», o sea, una reflexión sobre la manifestación progresiva del Dios trino en su obra salvífica o en la historia de la salvación⁸. La relación del mundo con el Espíritu (enviado del Padre y del Hijo) se pensará a partir de la línea «económica»⁹. Hay, sin embargo, una compleja trama de sentidos en los antecedentes ideo-históricos de la expresión «cosas visibles e invisibles» en la filosofía griega, antes de que llegue a cruzarse con la fórmula bíblica «cielo y tierra» para designar el universo en sentido creacionista y salvífico, tal como aparece en el símbolo. Tales sentidos constituyen otras tantas líneas de lo que se podría llamar la imagen «teológica» del mundo (pero aquí en el sentido específicamente griego de *theología*)¹⁰, que subyace a las corrientes filosófico-religiosas del espacio cultural greco-romano en el momento en que se elaboran las fórmulas del símbolo o en que se destacan sobre el fondo del *kerigma* primitivo¹¹. Estas desempeñaron una función decisiva cuando la teología cristiana se constituyó en cuerpo doctrinal autónomo. Entonces lo teológico en

5. Cf. H. Sasse, TWNT III, 867-898 y R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965, 254.

6. «Admitamos, si quieres, dos clases de seres, una visible (*orátón*) y otra invisible (*aeidés*)»: *Fed.* 79 a.

7. La distinción rigurosa de estas dos obras, como es sabido, sólo tardíamente se impondrá a la reflexión teológica.

8. Cf. H. de Lubac, *La fe cristiana*, Madrid 1970, 85-130.

9. Cf. W. Kern, o. c.

10. Cf. más adelante, nota 13.

11. Cf. P. Benoît, *Les origines du symbole des apôtres dans le nouveau testament*, en *Exégèse et théologie* II, Paris 1960, 193-211.

sentido cristiano asumirá lo «teológico» en el sentido griego insertándolo en lo «económico» o histórico-salvífico. ¿Cómo se comportará el «mundo», categoría teológica de procedencia helénica, con el Espíritu, realidad «económica» según la revelación neotestamentaria? Y en la hora del declive y la superación del mundo como magnitud *teológica*, ¿cómo pensar la relación con el Espíritu por parte del mundo como magnitud antropológica, que se levanta en su lugar? En cualquier hipótesis, la visibilidad del mundo es una visibilidad *para el hombre*. En la visibilidad del mundo como magnitud teológica se trasluce precisamente lo divino y en el espacio de esta traslucidez encontró el Dios de la revelación su lugar en la teología clásica. En la visibilidad del mundo como magnitud antropológica lo divino se ofusca y se ensombrece, o incluso se ausenta. En este nuevo espacio de visibilidad es donde se busca para el Dios de la revelación una diafanía estructuralmente nueva en la que se puede pensar, en términos de la vida cristiana actual, la relación del mundo con el Espíritu.

III.

¿En qué sentido es cognoscible Dios a través del mundo o la visibilidad del mundo implica una traslucidez de lo divino a partir de lo cual puedan ser pensadas formas de presencia de Dios en el mundo? Es un problema fundamental de la *theología* (en el sentido griego) que será transmitido a la teología cristiana y elaborando por ella en una doctrina que se tornará clásica (santo Tomás, ST I, q. 8). El esquema típico de pensamiento es aquí el que establece la oposición de lo «visible» y lo «invisible» y, en un segundo momento, de modo paradójico, la visibilidad de lo invisible en la trama misma de lo visible¹². Este esquema se convierte, en sus formas más diversas, en la articulación fundamental del pensamiento «teológico» a lo largo de los siglos en que la especulación del occidente hizo de la representación griega del *kósmos* el refe-

12. Paradoja expresada en Rom 1, 20: «Las realidades invisibles (*tá aórata*) de Dios (a saber, su eterno poder y su divinidad) son entendidas (*noómena*), volviéndose visibles (*kathorátai*)». Sobre el sentido de esta oposición en el texto paulino y sus antecedentes en las filosofías helenísticas y en el judaísmo tardío, cf. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1966, 63-64.

rencial privilegiado de la «teología»¹³. En verdad, ese referencial se destaca poco a poco en sus líneas específicamente griegas de un fondo mítico universal que se estructuró, durante el intervalo histórico-cultural que va de las representaciones primitivas a la ciencia moderna, en un modelo grandioso, adoptado por todas las culturas superiores de los tiempos históricos; se trata del modelo *astrológico*¹⁴, es decir, la coordinación en un único sistema de los ritmos de la vida y de los ritmos astronómicos. En Grecia tal modelo acompaña el complejo paso del *mythos* al *lógos* o del universo del discurso narrativo al universo del discurso demostrativo. La superación del *mythos* no es una supresión, sino más bien una transposición. Sobrevive en el *lógos* e incluso lo anima íntimamente, sobre todo en lo que respecta a la que se podría llamar la dimensión religiosa del *lógos*: su dimensión *teológica*. Sobre esta dimensión se levantará, a su vez, la representación del *kósmos*, diáfanía de lo divino o él mismo divino¹⁵. Tal dimensión religiosa permanece como una constante a lo largo de todo el pensamiento griego, lo que precisamente lleva al estudioso a excluir cualquier oposición abrupta entre *mythos* y *lógos*. Sin embargo, por lo que toca a la oposición de lo «visible» y lo «invisible» tiene lugar una evolución significativa que se presenta como importante para la caracterización del mundo como magnitud «teológica» tal como será recibida por el pensamiento cristiano. He aquí los momentos fundamentales de esa evolución¹⁶:

a) Una primacía del *lógos* filosófico caracterizando en la relación del mundo con lo divino una *visibilidad de trascendencia* que sustenta el movimiento del espíritu que va de la contemplación de lo visible a Dios (o la esfera de lo divino) y está en el ori-

13. O sea, hasta el advenimiento del mundo científico moderno. El vocablo *theologia* aparece en Platón (*Rep.* II, 379 a 5) en el sentido de narración poética sobre los dioses o «mitología». A partir de Aristóteles (*Met.*, E, 1; K, 7, etc.) el adjetivo «teológico» designará la ciencia que se eleva a lo divino a partir de la contemplación del mundo. Este es el sentido que permanecerá. Cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste II. Le Dieu cosmique*, Paris 1949, 598-605, y Goldschmidt, *Theologia*, en *Questions platoniciennes*, Paris 1970, 141-172.

14. Cf. R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Paris 1949.

15. Cf. G. Gusdorf, *Les origines des sciences humaines II. Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Paris 1967, 23-60; W. Jaeger, *Teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952. La exégesis del vocablo *theologia* que propone Jaeger es criticada por Goldschmidt, o. c.

16. Esta evolución puede seguirse en A. J. Festugière, o. c.

gen de la llamada «prueba cosmológica». La primera forma de esa «visibilidad de trascendencia» es el esquema teleológico, inaugurado en la reflexión griega por Anaxágoras, ilustrado por Diógenes de Apolonia, Platón y Aristóteles¹⁷, que será consagrado en la «quinta vía» de santo Tomás (ST I, q. 2, a. 3); del mundo ordenado (*kósmos*) al principio ordenador. La «visibilidad de trascendencia» asume un carácter riguroso y propiamente científico en la ontología platónica de las ideas, donde la trascendencia superlativa (*Rep.* VI, 509) del Bien-Uno acaba uniéndose (*Timeo*) por la mediación del demiurgo a la belleza y orden de la obra de arte viviente que es el mundo. Si el *mythos* está presente aquí, tiene una función puramente didáctica (*Tim.* 29, c-d). El carácter científico prevalece aún, en el contexto propio de un proyecto político, en la teología del libro décimo de *Las leyes* y domina todavía la «visibilidad de trascendencia» en la teología aristotélica en el estatuto «teórico» del procedimiento que conduce a las causas superiores y a la causa primera de lo divino que se manifiesta en el orden de los astros (*Met.*, E, 1026 a 10-20). Sobre esta teología se funda una doctrina de la contemplación (*theoría*) de carácter profundamente intelectualista.¹⁸

b) Una primacía del *mythos* caracterizando en la relación del mundo con lo divino una *visibilidad de inmanencia* cuya configuración es nítidamente panteísta y encontrará su expresión más rigurosa en la teología del estoicismo antiguo. La aspiración religiosa se sobrepone aquí a la intención científica y es, de hecho, una religión del mundo que se constituye a partir de esa forma de visibilidad, la religión del Dios cósmico que modela espiritualmente la mentalidad del hombre antiguo desde los tiempos helenísticos al declinar del imperio, o sea, el tiempo de la primera difusión del cristianismo. La religión del Dios cósmico tiene también su origen en Platón pero en ella el dualismo platónico es dejado de lado¹⁹ y es lo visible mismo quien se muestra no sólo como imagen de lo divino sino como lo divino mismo. Mientras tanto, el mundo para que se presente como divino deberá manifestar las caracte-

17. Cf. W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Berlin 1965; A. J. Festugière, o. c., 75-152.

18. Cf. Gauthier-Jolif, *L'Éthique a Nicomaque II*, Louvain 1959, 848-866.

19. Cf. A. J. Festugière, o. c., 154-161.

rísticas del orden, plenitud y belleza del *kósmos*, tal como la filosofía lo había descrito. Es así como se convierte en objeto de una contemplación religiosa²⁰ y en este sentido se puede hablar en la religión cósmica de una primacía del *mythos* sobre el *lógos* en la misma medida en que la descripción del mundo se vuelve un inmenso mito, un discurso religioso sobre lo divino transparente en el mundo.

c) Un retraimiento del discurso caracterizando la ruptura de la articulación discursiva o contemplativa entre lo visible y lo invisible: lo invisible se acoge a una trascendencia propiamente inefable. Es el tema del «Dios incognoscible» (*theos ágnostos*) cuyo enraizamiento en la tradición griega fue demostrado por A. J. Festugière²¹. Aquí la oposición entre el mundo y Dios es una oposición de exclusión, pero es la realidad del mundo la que se desprecia y el acceso a Dios pasa a través de la negación del mundo. Como es sabido, la posteridad de este tema cuenta, de una parte, con la teología negativa del neoplatonismo que heredará la teología cristiana y, de otra, el dualismo gnóstico que la ortodoxia cristiana rechazará enérgicamente.

Elementos diversos de esos tres momentos de evolución de la relación entre lo invisible divino y lo visible cósmico se encuentran en esa especie de «filosofía popular» típica de la *koiné* lingüística y cultural del mundo mediterráneo al comienzo de nuestra era, en cuyo contexto se desarrolla la predicación cristiana primitiva. En realidad, como observa W. Kranz, la incorporación de la representación helenística del *kósmos* al pensamiento cristiano representa una de las mayores tareas del cristianismo de los dos primeros siglos²². Al lado de este proceso de incorporación, elementos de las tres concepciones señaladas arriba tuvieron su parte en la construcción de lo que será la visión del *kósmos*: precisamente aquella parte que era compatible con la unicidad y trascendencia del Dios bíblico y con el carácter histórico del acontecimiento sal-

20. Cf. A. J. Festugière, *o. c.*, 168-175. Para la crítica de la religión del mundo por la teología cristiana, cf. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, donde se estudian las fuentes de san Ambrosio, *Hex* 1, 1, 1-4 que es, precisamente, una crítica de la religión cósmica.

21. A. J. Festugière, *o. c.*, 1-5.

22. Cf. W. Kranz, *Kosmos*, en *Archiv für Begriffsgeschichte* II/1-2, Bonn 1958, 101.

vífico. De ahí el trabajoso proceso de tal asimilación de los esquemas cosmológicos griegos por el cristianismo²³, a partir del cual se estructurará por muchos siglos el espacio mental de la teología y la vida espiritual cristianas. Un instrumento importante de esta asimilación será proporcionado por la implantación de los temas griegos en el campo bíblico por obra de Filón de Alejandría, que asume particular relieve en lo que respecta al tema del *kósmos*²⁴. Puede decirse que la «visibilidad de trascendencia» y la «visibilidad de immanencia» encuentran una síntesis original en la noción filoniana de «mundo inteligible» (*kósmos noetós*), imagen del mundo sensible producida en el primer día de la creación e intermedia entre el mundo visible y Dios²⁵. Es sabido que la identificación del mundo inteligible con el *Lógos* divino, resultante en el esquema ejemplarista o en lo que se podría llamar «metafísica del Espíritu» (*nous*), se convierte en decisiva para la asimilación de la concepción griega del *kósmos* por parte del cristianismo.²⁶

En suma, lo que nos importa resaltar es que, al constituirse la gran teología cristiana a partir del siglo III, ya están trazadas las líneas fundamentales de una representación cristiana del mundo dentro de la cual el esquema griego de paso de lo «visible» a lo «invisible» (un esquema de *repetición*, fundado en el pensamiento de lo *idéntico*) se integrará en medio de tensiones inevitables con el esquema historicista bíblico radicalizado por el *kerigma* cristiano primitivo (un esquema de *novedad*, fundado en el pensamiento

23. En el discurso de Atenas atribuido por Hech 17, 22-31 a Pablo (siguiendo probablemente un esquema estereotipado del judaísmo helenístico) aparecen los temas del «Dios incognoscible» (v. 23), de la «visibilidad de trascendencia» (v. 24) y de la «visibilidad de immanencia» (v. 27-29). Por otra parte, en la teología paulina, la «visibilidad de immanencia» es superada por la temporalidad (Ef 2, 2) y transitoriedad (1 Cor 7, 31) del mundo, que se oponen a su divinización. Cf. H. Sasse, *l. c.*, 884-885; R. Bultmann, *o. c.*, 68-75; J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 50-56, 158-160; E. des Places, *La religion grecque*, Paris 1969, 325-361.

24. Cf. A. J. Festugière, *o. c.*, 518-585.

25. Cf. H. Sasse, *l. c.*, 877-878.

26. Cf. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotinus*, Amsterdam 1964, 264-292 (teología del *Lógos*). La forma acabada de representación griega del *kósmos* se encontrará en el neoplatonismo, lo que hará del neoplatonismo cristiano su versión más sistemática (escritos pseudodionisianos) como expresión ejemplar de la versión greco-cristiana del mundo. Cf. R. Roques, *L'univers dyonisien: structure hiérarchique du monde d'après le Pseudo-Denys*, Paris 1954, 35-37, 333-339.

de lo *diverso* y del acontecimiento instaurador de lo nuevo)²⁷. Ahora bien, es la relación de este mundo con el Espíritu la que constituye para nosotros el problema fundamental, pues será en el contexto de esta relación (por la presencia del Espíritu en el cristiano y en la comunidad durante su «estar aún» en el mundo) donde el escatologismo historicista de la visión cristiana resaltará su polaridad más acentuada con el eternismo de la visión griega.

Por otra parte, uno de los rasgos distintivos de la concepción griega del *kósmos* se presenta entre las exigencias del *lógos* en la constitución de una *theoría* que se eleva de lo visible a lo invisible y la representación del *mythos* en la persistencia de su esquema *cosmobiológico* y sus variaciones vitalistas. Si es verdad que esta alianza se articuló de modos diversos, ella marca, no obstante, todas las formas de la cosmología griega²⁸. El *kósmos* griego será, por tanto, un mundo penetrado y unificado por una corriente de vida universal. En él, justamente al lado de la función ordenadora del *lógos*, la función plasmadora del *pneuma* desempeña un papel de fundamental importancia. El mundo sería impensable en su unidad y en su belleza sin la animación de un «alma del mundo». La interconexión entre la doctrina del «alma del mundo» y la doctrina del *pneuma* en su dimensión cósmica, característica del estoicismo antiguo²⁹, estaba destinada en sus formas más diversas a recorrer un largo camino en la cultura occidental. Sólo terminará de hecho con el advenimiento del mecanismo de la ciencia moderna, pero aún intentará resurgir en las «filosofías de la naturaleza» del romanticismo alemán y en su epígono que es la «dialéctica de la naturaleza» del materialismo dialéctico³⁰. Ahora bien, es a ese *kósmos*, no sólo ordenado en función de la «visibilidad» de lo divino sino también animado como emanación o imagen de una vida divina, a donde se transplantará la noción bíblica del «espíritu».

27. Cf. los estudios de E. von Ivanka, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

28. Cf. a este respecto, J. Moreau, *L'idée d'univers dans la pensée antique*, Torino 1953.

29. Cf. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma des stoïciens à saint Augustin*, Louvain 1945; para la concepción del «alma del mundo» antes del estoicismo, véase J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris 1939.

30. De ahí la crítica al «animismo» del materialismo dialéctico formulada por J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971, 44-50.

Procedente de una corriente de inspiración fundamentalmente distinta ella irá, por la necesidad misma de la contaminación semántica que impone la adopción del vocablo griego *pneuma* a partir de la traducción de los LXX y en la medida en que la lengua griega se convierte también en una de las lenguas de la revelación, a encontrarse entre otros con el sentido propiamente griego del *pneuma* cósmico. Pero aquí el problema del encuentro entre las dos tradiciones culturales es más complejo, pues una simple interpretación y eventual corrección de los temas se muestra insuficiente. De hecho, a lo largo de la evolución de la doctrina del *pneuma* en el terreno bíblico-cristiano, asistimos a una inflexión cada vez más acentuada en el sentido de la perspectiva de la historia de la salvación en sus actores fundamentales: Dios, el hombre, la comunidad. En el nuevo testamento no aparece una función cósmica del *pneuma*³¹. Entre el *pneuma* del hombre y el *Pneuma* divino en su manifestación dentro de la economía salvífica no hay un *pneuma* cósmico o un «alma del mundo» intermediaria. La concepción del espíritu (humano y divino) es estrictamente histórico-salvífica³². La visión histórico-salvífica impone su norma de inteligibilidad (o de significación) a la utilización de los temas griegos. Tal significación se muestra decisiva en lo que toca al tema del *kósmos* en su relación esencial al tema de lo «divino» según las propiedades esenciales de la visibilidad (*lógos*) y de la vida (*pneuma*). Por otra parte, la imposición de esas normas de significación por parte de la realidad histórico-salvífica a la realidad histórico-cultural del *kósmos* presenta problemas fundamentales cuyos términos o cuyos intentos de solución permanecen como lugares comunes de la reflexión teológica incluso cuando el *kósmos* dejó de ser, hace mucho, una realidad histórico-cultural *actual*. Dos tareas de reflexión, complementarias y decisivas, se presentaban a la teología cristiana que intentaba constituirse en medio de la representación griega del *kósmos*: se trataba, por una parte, de *desdivinizar* el mundo y, por otra, de subordinarlo al curso de la historia de la salvación. Variarlo de la plenitud del sentido *teológico* (en la acepción filosófico-religiosa griega de *theología*) que terminaba confiriéndole los pre-

31. Cf. E. Schweizer, TWNT VI, 394-449.

32. Cf. G. Verbeke, *o. c.*, 387-410.

dicados divinos de la necesidad y la eternidad y someter su contingencia y transitoriedad a la soberana iniciativa del Dios personal de la economía salvífica. Desde esta perspectiva, la inflexión antropológica de la teología cristiana asume un significado preciso. El mundo queda referido al hombre en la medida en que, dejando de ser *theion*, un todo divino, liga su destino al drama de la salvación que se desarrolla entre Dios, Señor, y el hombre, sujeto de la historia³³. En otros términos, una representación del mundo de origen y estructura *teológicas* (en el sentido griego) puede, a través de la mediación de un esquema histórico-salvífico en el cual la significación fundamental es dada por la relación personal que se establece entre Dios y el hombre, prestarse a una modificación radical de su contenido teológico. La teología de la palabra *cósmica* (visibilidad del *lógos* divino en el mundo, animación del mundo por el *pneuma* divino y, finalmente, divinización del propio mundo) es asumida (y transformada) por la teología de la palabra *histórica* (libre irrupción del *lógos* divino en el tiempo del hombre, manifestación operante del *pneuma* divino en el tiempo del hombre convertido en tiempo de salvación). A pesar de todo, en lo que toca al mundo, se trata siempre de una *teología*: un discurso sobre Dios que es al mismo tiempo un discurso sobre el mundo, lugar de la manifestación de Dios (teología cósmica) o teatro de su gesta de salvación (teología histórica). En ambos casos, el mundo es esencialmente una magnitud *teológica*.

IV.

La desaparición del mundo como magnitud teológica en el horizonte cultural del hombre moderno es un complejo fenómeno histórico cuyo análisis desde distintos ángulos (historia de las religiones, filosofía de la cultura, sociología religiosa, etc.) continúa siendo intentado por cuanto el fenómeno se desdobra y se amplía en nosotros y a nuestros ojos en implicaciones cada vez más profundas y más vastas. Hay, por otra parte, un aparente paralogismo en las tentativas de utilización teológica de este fenómeno si tene-

33. En este sentido se podrá hablar de una redención del mundo. Cf. Rom 8, 19-23 y la interpretación de S. Lyonnet, *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, Paris 1967, 187-213.

mos presente que la lectura teológica del mundo (que supone en él la visibilidad de lo divino y las marcas de la intervención de Dios en la historia que en él se desarrolla)³⁴ constituye precisamente uno de los fundamentos de la reflexión teológica en el terreno cristiano desde que el cristianismo rechazó inapelablemente el acosmismo gnóstico. Es posible que el desconcierto actual de la teología (en particular de la teología católica) pueda interpretarse, en parte, como la consecuencia de este paralogismo inicial. La desaparición del mundo como magnitud *teológica* no es más que el reflejo en el campo del saber de su desaparición como magnitud *sagrada* (fenómeno de *secularización*). Desde este punto de vista, «teologías de la secularización», «teologías de la muerte de Dios» (o del mundo sin Dios) expresan la paradójica situación (o *paralógica*, con más exactitud) de una teología que no puede leer *teológicamente* el mundo, o de un *lógos* de la no-visibilidad de Dios en el mundo, incluso de un *lógos* cuyo objeto (Dios) se ve privado de cualquier mediación *objetiva* (pues toda relación objetiva pasa, para el hombre, por la mediación del *mundo*).

No es éste el lugar de describir de modo pormenorizado el proceso histórico-cultural a través del cual el mundo deja de ser una magnitud teológica. Todo indica que este proceso llega a su fin. La prueba que nos parece decisiva de esta superación, en un horizonte ya distante en el tiempo, del antiguo *kósmos* teológico es el sentido de la «conversión en antropología» que domina la actual «teología». La teología aparece como la última forma de saber que abandona la morada protectora del mundo sagrado. Este era el espacio natural de su ejercicio, del mismo modo que había sido el lugar originario de su nacimiento. A este respecto conviene recordar, como hemos observado antes, que la crítica cristiana de lo sacral cósmico o la desdivinización cristiana del mundo no implicó la pérdida de su estructura teológica: una teología cristiana puede levantarse sobre los presupuestos fundamentales de la teología cósmica.

34. O, como escribe L. Boff: «Si el cristianismo no es una ideología, sino una palabra esencial sobre la realidad que vivimos en su última radicalidad, entonces debe legitimarse y mostrarse de algún modo en un fenómeno, el fenómeno cristiano... El mundo no está tan herméticamente cerrado que no traiga consigo indicios reveladores de esa profundidad crítica» (*O evangelho do Cristo cósmico*, 10). Es el mismo postulado, esencial a la teología, del mundo como magnitud teológica.

mica griega³⁵. Al abandonar el espacio del mundo sagrado, ¿encuentra la teología un nuevo espacio donde respirar con vitalidad? ¿Puede ese espacio ser trazado a partir del hombre, artífice de un mundo de leyes científicas y de objetos técnicos? Es éste un interrogante decisivo cuya respuesta condiciona cualquier formulación, en términos actuales, del problema del mundo y del Espíritu.

El instrumento fundamental de la representación del mundo que sustituyó al antiguo *kósmos* nace de la ruptura epistemológica y técnica originada por la ciencia experimental y el modelo mecanicista que suprime el antiguo esquema teleológico y las analogías vitalistas³⁶. A lo largo de todas las llamadas «crisis de fundamentos» que jalonan la evolución de la ciencia moderna, el modelo mecanicista permanece cada vez más complejo y afinado. En realidad, trasluce la actitud epistemológica sin la cual no hay ciencia en el sentido galileano —moderno— del término³⁷. Tal actitud significa, en suma, que la visibilidad del mundo para el hombre se convierte en una visibilidad *operacional*, es decir, una visibilidad cuya norma de inteligibilidad no es la contemplación de un orden, sino la verificación del funcionamiento de una máquina hipotética construida según el criterio de la correlación funcional (matemática) de sus partes. Se trata de una ruptura epistemológica radical que se introduce en el corazón mismo de las «cosas visibles» a partir de una nueva *visión del hombre*³⁸. Esa visión pasa ahora a través de la *fabricación del modelo* —la máquina— con sus reglas estrictamente immanentes de funcionamiento³⁹. Es una

35. En efecto, la presencia activa y la visibilidad de Dios en el mundo en la perspectiva creacionista permanecen como contraposiciones de los dos temas fundamentales de la teología cósmica: el *lógos* ordenador y el *pneuma* animador.

36. Para una comparación de la causalidad en santo Tomás (cosmos antiguo) y en la ciencia moderna, véase H. Dolch, *Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik*, Freiburg i. B. 1954.

37. Por ejemplo, la «crisis» de la llamada mecánica clásica a finales del siglo pasado, resuelta con la aparición de la teoría de la *quanta* y de la relatividad.

38. No es éste el lugar para un tratamiento histórico-teórico de este problema.

39. El modelo mecanicista acompaña la evolución histórica de las técnicas de construcción de las máquinas: del modelo mecánico del siglo XVII (Descartes) al modelo cibernético de nuestros días. La visibilidad del mundo para Descartes sólo es inteligible mediante la construcción de un modelo mecánico que funciona sin ningún recurso a una causalidad extramundana. Cf. *Principia Philosophiae*, III. De mundo ad spectabili (A. T., VIII, 1, 80-202). Cf. W. Kranz, *Kosmos*, 201. Los modelos matemáticos usados por el demiurgo en el *Timeo* se refieren al arquetipo invisible de las ideas trascendentes (cf. *Tim* 28 a-29 c). En Descartes y en la ciencia moderna los

visión que consiente tan sólo habitar un mundo de *precisión*, producido precisamente por los instrumentos y reproducido en la máquina⁴⁰. Tal transformación de la idea de visibilidad implica, a su vez, un *descentrar* la visión del hombre que ya no abarca el todo del mundo visible como organización acabada (finita) de partes jerárquicamente distribuidas. La supresión del «antropocentrismo de posición» (Teilhard de Chardin) trae consigo la supresión del «teocentrismo de dirección» (ascensión a Dios *per scalam creaturarum*). Descartes consideraba tal antropocentrismo «ridículo e inepto»⁴¹. No obstante sus oposiciones, aquí se encuentran Descartes y Pascal. La dialéctica pascaliana de los dos infinitos no expresa otra cosa que el descentramiento del hombre en un mundo en el cual la «visibilidad de trascendencia» no tiene ya lugar. La infinitud espacial engulle al hombre. La búsqueda de Dios no pasa ya por el mundo, pues el conocimiento del mundo «por figuras y movimientos» es «inútil, incierto y penoso»⁴². Ante el modelo mecanicista, la alternativa pascaliana de una interioridad que supone precisamente la «conversión» respecto a la ciencia —el abandono de una lectura cristiana del mundo de la ciencia— permanece como un estilo de vida espiritual típico del hombre moderno cristiano. Para él, el contenido del primer artículo del credo, «creador de las cosas visibles», no se refiere ya a su *práctica* efectiva en el conocimiento de lo visible, sino a la imagen, vuelta *arcaica*, de lo visible precientífico y pretécnico. Como hemos observado antes, otra alternativa al modelo mecanicista apareció con el renacimiento del modelo organicista en el romanticismo alemán y en las «filosofías de la naturaleza» de su versión filosófica que es el idealismo. Un sentimiento estético que florece como sentimiento religioso anima de modo innegable el redescubrimiento de la totalidad orgánica en el dominio de la naturaleza. Pero se trata de una reli-

modelos se refieren sólo a la creatividad de la inteligencia humana *modeladora*. Respecto a los orígenes del mecanicismo, además de las obras clásicas de R. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Paris 1942 y E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin 1956, cf. P. Rossi, *Los filósofos y las máquinas*, Barcelona 1966 y G. Gusdorf, *La révolution galiléenne I*, Paris 1969, 219-318.

40. Cf. A. Koyré, *Du monde de l'ad peu près* à l'univers de la précision, en *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1961, 311-329.

41. Cf. *Principia Philosophiae*, III (A. T., VIII, 1, 80-81).

42. B. Pascal, *Pensées*, 84, 199; *Oeuvres complètes* (ed. Lafuma), Paris 1963, 510; 525-528. Véase el prefacio de H. Gouhier, p. 8.

giosidad de tipo panteísta y el estilo de contemplación del mundo que ella inspira se funda, como en el antiguo estoicismo, en una «visibilidad de inmanencia» de lo divino⁴³. No vamos a seguir ese modelo organicista en sus epígonos post-románticos ni mostrar cómo el antiguo *pneuma* cósmico encuentra su transposición en la idea de la *dialéctica* aplicada a la naturaleza, tal como sucede en el materialismo dialéctico: un panteísmo que no se atreve a decir su nombre. Por otra parte, es comprensible que el modelo organicista haya seducido sobre todo a las filosofías que se inspiran en las ciencias de la vida, como es el caso del bergsonismo. Sin embargo, su importancia para el problema que nos ocupa procede del hecho de que en un determinado momento va a inspirar la más audaz y genial tentativa de relectura *teológica* del mundo, presentado explícitamente como mundo de la ciencia: la tentativa de Teilhard de Chardin. Se ofrece en ella la alternativa cristiana de la interioridad pascaliana como la recuperación de una «visibilidad de trascendencia del mundo»⁴⁴. Pero se trata de una visibilidad *prospectiva* precisamente porque el «antropocentrismo de posición», postulado del *kósmos* antiguo, fue sustituido por un «antropocentrismo de dirección»: la dimensión espacio por la dimensión tiempo, el infinito de grandeza y pequeñez por el infinito de complejidad evolutiva⁴⁵. Se ha dicho todo sobre la tentativa de Teilhard de Chardin, para bien y para mal. Pero por parte de sus críticos queda aún por decir qué tipo de lectura teológica de lo visible —qué contenido *actual* para la reflexión teológica sobre el primer artículo del credo— pueden proponer como sustituto de la lectura teilhardiana. Se trata, en efecto, de lo visible experimentable y manipulable por el hombre: de lo visible *operacional* de la ciencia. La actual moda teológica restaura una forma de interioridad apofática, de «teología negativa», que está en el comienzo y no en el fin del itinerario teológico como en las teologías clásicas: las teologías

43. Cf. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966. Para Goethe y sus contemporáneos, W. Kranz, *Kosmos*, 213-222; y para la «filosofía de la naturaleza», X. Tillette, *Schelling, une philosophie en devenir I*, Paris 1970, 381-407.

44. Cf. a este respecto M. Pontet, *Pascal et Teilhard, témoins de Jésus-Christ*, Paris 1968, 51-75, 113-148.

45. Cf. *La evolución de la idea de evolución*, en *La visión del pasado*, Madrid 1964; E. B. de Solages, *Teilhard de Chardin*, Toulouse 1967, 96-115.

de la «secularización» o de la «muerte de Dios». En el mundo visible hay un silencio absoluto sobre Dios y ese silencio de la palabra cósmica como signo de lo trascendente es sustituido por el ruido múltiple de los lenguajes experimentales y calculadores del *homo artifex*. Que esos mismos lenguajes anuncien en la espiritualidad de la investigación que sobre ellos se articula el retorno de lo trascendente como un centro —*omega*— absoluto de convergencia, tal es la postura teilhardiana que las recientes teologías negativas rechazan. Pero este rechazo denuncia, en suma, una crisis del objetivismo teológico, un reconocimiento de que el campo de la visibilidad del mundo pasa a ser ocupado por los objetos técnicos: triunfo del modelo de la «máquina», aprovechado y afinado por las modernas teorías de la información. El universo se presenta como una máquina cibernética donde la cantidad de información transmitida no postula un origen trascendente, como era aún el caso de la cantidad de movimiento en la máquina cartesiana del mundo. Se ve, pues, que un universo regido por el «principio de objetividad» tal como lo define, por ejemplo, J. Monod⁴⁶, un objetivismo teológico queda excluido en su misma posibilidad. Lo visible se convierte, rigurosamente, en el «silencio de Dios»⁴⁷. Una espiritualidad del *medio divino* se presenta como sin sentido. Y si entendemos el mundo en términos de «objetividad científica», el problema de las relaciones del mundo con el Espíritu se presenta también como desprovisto de sentido. Sin embargo, surge el interrogante: entre la visibilidad teológica del *kósmos* de la tradición clásica y la visibilidad rigurosamente antropológica (operacional) del mundo científico, ¿dónde se podrá situar el ángulo de visión que permita una lectura teológica *actual* de lo visible y restaure, así, una *teología* del mundo, un discurso sobre Dios que exprese una forma de su diafanía en el «mundo de las cosas visibles»? En el terreno cristiano, este interrogante se extiende de lo «teológico» a lo «económico»: el espacio del *kósmos* antiguo puede abrirse a la manifestación de Dios trino en la secuencia temporal de la historia de la salvación que se desarrolla en el escenario del «mundo de

46. J. Monod, *El azar y la necesidad*, 30 s.

47. Distinguir aquí en la visibilidad del mundo un nivel teológico de lectura fundado en una objetividad metafísica y un nivel operacional fundado en la objetividad física nos parece un procedimiento epistemológico que se presta a graves objeciones. Pero el problema, evidentemente, no puede ser discutido aquí.

las cosas visibles». En tal espacio fue posible formular la doctrina clásica de las apropiaciones y fue posible leer lo visible a través de la estructura trinitaria descubierta inicialmente en la actividad espiritual del hombre, «imagen de Dios»: las cosas son *vestigia trinitatis* porque el hombre es *imago trinitatis*⁴⁸. En la desaparición histórico-ideológica del espacio del *kósmos* antiguo, la significación *actual* de estas doctrinas se hace problemática. No se puede por menos aquí de admirar la profundidad del instinto teológico de Teilhard de Chardin al intentar sustituir un «antropocentrismo de posición» por un «antropocentrismo de dirección»: es a partir de una situación axial del hombre (un eje vertical y estático como en el *kósmos* antiguo, o un eje horizontal y en devenir como en el mundo en evolución) como la diafanía de Dios en el mundo puede ser percibida pues se trata, por hipótesis, de una diafanía *para el hombre* y que se designa, por tanto, en el espacio de la *visión* del hombre. Para el hombre como episodio aleatorio de un mundo donde el acaso apenas si repercutió sobre el fondo de una férrea necesidad no es posible ninguna «visibilidad de trascendencia» porque la única *visión* a la cual podría manifestarse se descentra y se limita: la *visión* del hombre. El mundo de la «objetividad científica» está marcado, pues, en su inflexión antropológica por un sentido radicalmente a-teológico. En él ya no se trata del hombre-centro (postulado fundamental de la visión teológica del mundo)⁴⁹, sino del hombre receptor episódico de mensajes, construido por el azar en un circuito de informaciones cerrado sobre sí mismo. Aquí la alternativa del silencio de Dios invocada por las «teologías de la secularización» no haría más que traducir el estado errante del hombre en un mundo vaciado de sentido. Tales teologías serían, parafraseando una frase de Marx, «el espíritu de un mundo sin espíritu».

V.

Con genial agudeza, Nietzsche fundamentó su titánico proyecto de una transmutación de todos los valores sobre la total trans-

48. Cf. W. Kern, *Mysterium salutis* II/2, 514-601.

49. En efecto, la visión teológica del mundo postula una estricta correspondencia entre las «señales» de Dios que se manifiestan, por hipótesis, en la estructura

formación de nuestro *ver* —de nuestra situación— cara al «mundo de las cosas visibles». La recuperación de ese mundo, llevando consigo una crítica radical de lo «invisible» platónico y de su vulgarización por el cristianismo —ese «platonismo para el pueblo»— está en el corazón mismo de la tentativa nietzscheana⁵⁰. Por su parte, Teilhard de Chardin nos invita, al comienzo de *El fenómeno humano*, al ejercicio de una *visión* que nos revelará una perspectiva fundamentalmente nueva del universo de lo visible respecto a lo visible tradicional⁵¹. De este modo, una reflexión preliminar sobre la situación de la *visión* del hombre en el mundo cultural marcado por la objetividad de la ciencia y por la visibilidad sólo *operacional* que ella impone a las cosas, se presenta como prólogo necesario para una adecuada formulación del problema de las relaciones del mundo con el Espíritu en el contexto de una espiritualidad para nuestro tiempo. La comunidad eclesial en la que el Espíritu habita y a través de la cual se manifiesta es una comunidad que desdobra su presencia en el espacio y el tiempo profanos del mundo⁵². Tal espacio-tiempo es la referencia básica de los *fenómenos* (es decir, de lo que por esencia *aparece*) que se muestran inicialmente a la visión del hombre en la espesura y en la opacidad de su estar-ahí. Lentamente, el hombre articula los fenómenos en el campo organizado de su visión y construye su *visión del mundo*. En el interior de esa visión el hombre existe *objetivamente*. Es en el interior de esa visión donde el ver de la fe —la visión del Espíritu a través de la fe— se da a sí mismo su estructura objetiva de representaciones y de ideas. La teología se constituye en el terreno cristiano como la reflexión sobre esa estructura en el interior de una determinada manera de *ver* el mundo, precisamente aquella que se definirá en la forma griega del *lógos* cósmico. Desde ese

visible del mundo y la captación de estas señales que sólo puede tener lugar en el campo de la visión del hombre. El hombre se constituye, así, en un centro a partir del cual se abre la visión del mundo. Dentro de esa visión puede anunciarse la presencia de Dios en su radical *diferencia* con el mundo.

50. Cf. K. Löwith, *Nietzsche et sa tentative de récupération du monde*, en *Nietzsche*, Paris 1967, 45-76.

51. Cf. T. de Chardin, *El fenómeno humano*, Madrid 1965.

52. La comunidad eclesial no es una comunidad de «iniciados» que intente abolir el espacio del mundo por medio de una «gnosis» de evasión o intente suprimir el tiempo por medio de una «esperanza» que, de un salto, se transporta al horizonte escatológico.

momento, un nuevo estilo de ver forma un nuevo campo de visión y en él la estructura de representaciones e ideas que fundamentan la reflexión teológica se ve privada de su tenor *objetivo*. En tal situación parece problemática en extremo la tematización de las relaciones del mundo con el Espíritu a través de la paradoja de una teología del no-ver teológicamente el mundo (teologías de la secularización, de la existencia, etc.). En el nuevo estilo de ver el mundo y en el nuevo campo de visión que a él se abre (la visión *operacional* y el mundo como *téchne*) será preciso encontrar una nueva forma de diafanía de Dios para que su palabra *histórica* (su revelación) pueda llegar hasta nosotros a través de una estructura objetiva de signos. Sin la mediación de esa diafanía, toda forma *actual* de pensar la revelación se transformará en una ideología de la interioridad sin mediaciones, en la ideología de la *pérdida* del mundo. Por otra parte, esa diafanía deberá pasar necesariamente por la iniciativa *cosmopoiética* del hombre (construcción del mundo). En este sentido, se dará realce en ella a la diafanía del Espíritu que obra como intermediario de la diafanía del *lógos* que ordena. Ella deberá hacer posible el paso de una espiritualidad de la *contemplación* del orden a una espiritualidad de la *invención* del orden: una espiritualidad de la presencia activa (por mediación de la actividad del hombre) del Espíritu en el mundo.

Tradujo del original brasileño Antonio Pintor-Ramos

[Grande Sinal 1 (1972) 5-22]

La era del Espíritu

Leonardo Boff

Decir que la iglesia vive en la era del Espíritu santo, derramado a partir de pentecostés, no debe llevarnos a pensar que antes de ella el Espíritu no actuaba en el mundo. Todo tiempo es templo del Espíritu santo. El siempre estuvo en el mundo como amor, reconciliación, oración y vida. Con Jesucristo, el Espíritu se manifestó de modo total. Jesús no tenía el Espíritu como Moisés. Era el Espíritu en forma humana. Después de la ascensión, el Espíritu constituye la forma concreta en que el resucitado continúa en el mundo. Ese tiempo privilegiado instauro la era del Espíritu santo, como el tiempo fuerte dentro del tiempo. Es el último tiempo, tiempo de libertad, del acceso directo a Dios y de la vuelta de todas las cosas a su primer principio.

La expresión «era del Espíritu santo» evoca la figura del gran místico medieval Joaquín de Fiore (1130-1202)¹. En la fiesta de

1. Joaquín de Fiore fue monje cisterciense; fundó en Calabria el monasterio de san Juan que fue el punto de partida de su movimiento. Sus principales obras teológicas son las siguientes: *Concordia novi ac veteris testamenti*, Venecia 1519; *Expositio in Apocalypsim*, Venecia 1527; *Liber figurarum*, edición de L. Tondelli, Torino

pentecostés del año 1190, cuenta él, después de largas y difíciles meditaciones sobre el Apocalipsis, recibió una iluminación espiritual. Repentinamente todo se iluminó. Le fue revelado el sentido de la historia del mundo. El proyecto global de la historia se estructura en tres eras que se suceden unas a otras dentro de un mismo proceso universal de crecimiento.

Los misterios de las sagradas Escrituras nos hablan de tres eras. En la primera, estábamos bajo la ley, en la segunda vivimos bajo la gracia y en la tercera, que esperamos en breve, viviremos bajo una gracia más abundante porque, según Juan, Dios nos dará gracia sobre gracia, especialmente la fe para el amor y ambos, amor y fe, conjuntamente. En la primera era adquirió vigor la ciencia, en la segunda impera la sabiduría y en la tercera reinará la plenitud de la intuición. En la primera la esclavitud, en la segunda la filiación, en la tercera la liberación. En la primera el medio, en la segunda la fe, en la tercera el amor. En la primera esclavos, en la segunda libres, en la tercera amigos. En la primera niños, en la segunda adultos, en la tercera ancianos. En la primera la luz de las estrellas, en la segunda la luz de la madrugada, en la tercera la luz de mediodía. En la primera el invierno, en la segunda la primavera, en la tercera el verano. En la primera brotes, en la segunda rosas, en la tercera lirios. En la primera la simiente, en la segunda el tallo, en la tercera el fruto. En la primera el agua, en la segunda el vino, en la tercera el aceite. En la primera septuagésima, en la segunda quadragésima, en la tercera pentecostés. En la primera el Padre, en la segunda el Hijo, en la tercera el Espíritu santo.²

Joaquín preconizaba para sus días el comienzo de la tercera era, la del Espíritu santo (después del año 1260). Sería la era de la libertad de los hijos de Dios, de la observancia estricta del sermón de la montaña y de los votos de extrema pobreza y humildad. La era del Espíritu santo aboliría, integrándolas, la era del Hijo con la iglesia de los papas, de los clérigos y de los sacramentos.

1939; *De septem sigillis*, ed. M. Reeves-B. Hirsch-Reichen: RTHAM 21 (1954) 211-247. Sobre el joaquinismo, véase: K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, 136-147; W. Nigg, *Dass ewige Reich*, München-Hamburg 1967, 131-152; E. Benz, *Ecclesia spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der fränkischen Reformation, Stuttgart 1934, 3-49.

2. Texto de Joaquín de Fiore citado por E. Benz, *o. c.*, 9.

Tal abolición no significaba un proceso revolucionario, sino un crecimiento orgánico y progresivo del único plan de Dios. Las instituciones, los ritos y los dogmas tienen su verdad y su función. Son obra de Dios en la era del Hijo. Significan simbólicamente y bajo señales carnales realidades futuras que un día se manifestarán totalmente. Sin embargo, cuando venga el Espíritu de verdad que nos introducirá en toda la verdad, ¿para qué nos servirán aún los símbolos y las señales?, pregunta Joaquín de Fiore. Pasarán porque perderán su función. Ahora la era del Espíritu santo está a punto de manifestarse. Con todo, el Espíritu santo no se reduce a la última era. El está presente en todas de forma velada, bajo ritos y sacramentos carnales. Es el mismo Espíritu, pensaba Joaquín³, que obra en la era del Padre bajo la ley. El mismo que da fuerza a los sacramentos en la era del Hijo y de la iglesia del papa. Es el mismo Espíritu que abole los sacramentos en la era espiritual y del evangelio eterno (era del Espíritu santo) y que manifiesta claramente lo que está velado en los sacramentos. La era del Espíritu santo significa la plenitud del designio divino, el término de un largo proceso de transparencia cada vez más clara hasta llegar a su forma completa y cabal cuando sean abolidas las mediaciones materiales y personales. Todo será inmediato, facial e intuitivo.

Esta última reflexión de Joaquín de Fiore nos sugiere ver la obra del Espíritu santo en una dimensión verdaderamente universal, que trasciende las eras tomadas en sí mismas, penetrando toda la obra divina de la creación.

1. *Todo tiempo es templo del Espíritu santo*

El Espíritu santo no puede ser objetivado o reificado como si fuese una realidad como las restantes conocidas, aunque divina y trascendente. Como Dios, el Espíritu es un misterio que todo lo penetra y envuelve, un misterio que no se define como incognoscible más que por la inextinguible capacidad que tenemos de conocerlo. Cuanto más lo conocemos, más se abre el horizonte para conocerlo. Está en todas nuestras palabras, pero ninguna palabra

3. *Ibid.*, 19.

puede apresarlos adecuadamente. Es como el ojo que lo ve todo y permite verlo todo, pero que no se deja ver en sí mismo. El Espíritu santo, del mismo modo que Dios, constituye aquella misteriosa realidad en la que siempre estamos, para la cual nunca vamos y de la cual nunca salimos. Lo atraviesa y penetra todo. Todo lo sustenta y anima. Es el fondo originario de donde viene todo y a donde todo se dirige. No está dentro del poder del hombre manipular, asegurar y domesticar el Espíritu. El hombre se siente llevado por una realidad inefable que lo constituye en la vida, pero al mismo tiempo lo trasciende. A esa fuerza elemental de la vida y de la naturaleza, que hace vivir a la vida y que las cosas se conserven, es a lo que los hombres llamaron Espíritu (*ruah* en hebreo y *pneuma* en griego).⁴

Tanto los griegos como los hebreos vieron que la realidad del Espíritu no puede ser limitada a una región del mundo, sino que se extiende a todo: al cosmos, al reino de la vida y al mundo del hombre. No puede ser privativo de un grupo de entes ni confundido con un elemento de este mundo. Está presente y está más allá. Es el mismo Dios. El antiguo testamento, sin personalizarlo todavía como tercera persona de la trinidad, veía en el Espíritu el principio creador y dinámico (Gén 1, 2; 2, 7; Job 33, 4); es la fuerza que todo lo llena en la vida física (Ez 37, 9; 9, 10), que obra en las plantas y anima los animales (cf. Job 37, 10; Gén 2, 7); es el responsable de las fuerzas espirituales en el hombre, como la inteligencia, la habilidad, el sentido artístico, la perspicacia, la sabiduría, la fuerza corporal y también la fuerza moral (Ez 31, 3; 35, 31; 32, 15; 28, 6; Zac 4, 6; 6, 8); es el suscitador de la liberación nacional a través de jefes carismáticos como Otoniel (Jue 3, 10), Gedeón (Jue 6, 34), Jefté (Jue 11, 29) y Saúl (1 Sam 11, 6); es él quien habla por boca de los profetas (Ez 48, 16; Neh 9, 30; Miq 3, 8); él es quien provoca en el hombre el estado extá-

tico de quien está henchido de la divinidad (Núm 11, 25. 29; 2 Re 2, 15; 1 Sam 10, 6. 10); a través de él obra Dios, dirige y conduce todo a la salvación (Ez 63, 11. 14). El Espíritu constituye la misma esencia de Dios, su ubicuidad (Sal 139, 7), su voluntad santa y exigente (Ez 63, 10; Sal 106, 33) y su longanimidad divina (Miq 2, 7).

De las perspectivas emanadas de las referencias anteriores aparece claramente la verdad de que todo tiempo es templo del Espíritu santo. Así como la historia está llena de Dios, está también repleta del Espíritu santo. Donde hay «amor, alegría, paz, paciencia, delicadeza, bondad, confianza, mansedumbre, continencia» (cf. Gál 5, 22-23), en cualquier tiempo y lugar, ahí se encuentra en acción el Espíritu con sus frutos. Allí es pensada la salvación antes, ahora y siempre. Esto significa concretamente: era por el Espíritu, «señor y fuente de la vida» (LG 13) por quien predicaba un Buda y hablaban todos los hombres santos del mundo en su lenguaje mítico o filosófico. Por él amonestaba Sócrates a sus discípulos a buscar siempre el bien y la verdad; por él filosofaba Platón enseñando cosas divinas sobre el sumo bien; era él quien llevaba a los místicos orientales, chinos, indios, japoneses, paquistanés y coreanos a bucear en el misterio sin nombre y descubrir ahí la salvación humana; por él se proclamaron movimientos de liberación religiosa, social y política; por su fuerza hubo hombres que renunciaron a todo y se internaron en las selvas al servicio de los desheredados de la fortuna. Como dice el concilio Vaticano II, él preside la evolución social, dirige el curso de la historia, renueva la faz de la tierra (GS 26), obra la salvación a los no cristianos (GS 22) e impulsa a los hombres a amar a Dios y a los hombres en el mundo (AA 27). Parodiando a san Agustín, podemos decir sin reparos: la historia está preñada del Espíritu santo, en su vasta dimensión de pasado y presente, en el cosmos, en los hombres, en las sociedades, en las religiones y de forma soberana en la religión cristiana.

4. Véase la principal bibliografía sobre el tema: *Esprit*, en G. Kittel, *Dictionnaire biblique* por A. Kleinknecht - F. Baumgärtel - W. Bieder - E. Sjöberg - E. Schweizer, 1971, 285 p.; H. Cazelles - P. Endokimov - A. Greiner, *Le mystère de l'Esprit saint*, Paris 1968; H. Saake, *Minima Pneumatologica: Neue Zeitschrift f. Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 14 (1972) 107-112; Y. M.-J. Congar, *Esquises du mystère de l'église*, Paris 1953, 129-179; H. Mühlén, *Una mystica persona. Die Kirche als Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*, München-Paderborn-Wien 1964; Id., *Der Geist als Person*, Münster 1963; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961.

2. *La era del Espíritu santo:
un tiempo fuerte dentro del tiempo*

Denominamos *era* a un determinado tiempo dentro del tiempo⁵. Así hablamos de la era de Constantino, de la era de Augusto, de la era de Cristo. Con la expresión «era del Espíritu santo» que-remos designar el tiempo en que el Espíritu santo se manifestó de forma más perfecta en la conciencia de los hombres y dentro de la realidad histórica. El estuvo siempre en la historia. Pero no siempre se dieron cuenta los hombres de su inefable presencia. Siempre estuvo presente como amor, unión, paz, reconciliación y salvación. Sin embargo, en un tiempo determinado irrumpió de modo más pleno. Por una parte, se manifestó de modo más profundo, por otra, hizo que los hombres vivenciasen más ricamente su manifestación.

a) Jesucristo como el instaurador
de la era del Espíritu santo

Para la fe cristiana, la era del Espíritu santo como un tiempo determinado dentro del tiempo emergió con la venida de Jesucristo. Jesús es la máxima manifestación del Espíritu como fuerza divina, como amor, como reconciliación, como salvación y reconciliación cósmica. El poseyó el Espíritu, no como lo posee un profeta o un carismático. El *es* el Espíritu en forma humana⁶. Desde su primer momento Jesús es fruto del Espíritu (Lc 1, 35; Mt 1, 20). Manifiesta al Espíritu en su actuación de predicador, de taumaturgo y de Hijo de Dios. En el origen de su ministerio se encuentra el Espíritu, como se narra en el relato de su bautismo por Juan. En la fuerza del Espíritu, Jesús descubre su vocación salvadora. Los evangelios lo expresan con la terminología típica de la época: el Espíritu «descendió sobre Jesús» (Mt 3, 6), se «detuvo» en Jesús (Jn 1, 33), Jesús «quedó lleno» o «revestido» del Espíritu (Lc

5. *Era* es la lectura de la abreviatura A.E.R.A. que significaba: *Annus erat regni Augusti* (=era el año del reino de Augusto); más tarde los cronistas ya no entendían la abreviatura y pasaron a designar así un tiempo determinado dentro del tiempo.

6. Ph. H. Menoud, *Espíritu*, en J. J. von Allmen, *Vocabulario Bíblico*, Madrid 1973.

4, 1. 14)⁷. La resurrección patentizó toda la profundidad de la presencia del Espíritu en Jesús. Su realidad personal, de terrestre y frágil (sárquica=carnal), se transformó totalmente en espiritual, esto es, plena de la realidad y la fuerza divina (cf. 1 Cor 15, 44). Pablo llega a identificar al resucitado con el propio Espíritu (2 Cor 3, 17). Con ello, ciertamente, no intentaba establecer una identidad entre la segunda persona de la trinidad y la tercera. Sino que quería expresar el modo nuevo de existencia de Jesús glorificado, liberado ahora de las mallas del espacio y del tiempo y de las estrecheces de nuestra situación terrestre medida en proporciones cósmicas y divinas. Así como el Espíritu lo llena y unifica todo, está presente en todo y todo lo preside, de modo semejante el resucitado está entero en todas las cosas (Col 3, 11). Como Espíritu vivificador (1 Cor 15, 45), se presenta con las características del nuevo cielo y la nueva tierra. Es el primer hombre que llegó a estar totalmente realizado en Dios (cf. 1 Cor 15, 45 b). Así, el Jesús carnal y resucitado inauguró definitivamente la era del Espíritu santo. Esta constituye la última era porque en ella está presente ya el fin: Dios está con los hombres por la encarnación y la resurrección y los hombres, a través de Jesús, Hijo eterno hecho hombre, están ya en Dios y están ya insertados en el propio misterio íntimo de la trinidad.

b) La iglesia en la era del Espíritu santo

La iglesia no inauguró la era del Espíritu santo; se inserta dentro de ella. El centro del tiempo es Jesús resucitado⁸, que constituye el nuevo y último tiempo que es intemporal porque es la situación de la creación reconciliada de modo anticipado con Dios. El modo concreto en que el resucitado actúa ahora dentro de la historia es bajo la forma del Espíritu. El espíritu confiere carácter típico al tiempo de la iglesia. La fe reflexionó bien pronto sobre la significación profunda de esta actuación del Espíritu, derramada

7. Cf. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento I*. La predicación de Jesús, Salamanca 1974, 67-73.

8. Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1962, 158-192; H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1965, 122-145.

a la comunidad el día de pentecostés. Por una parte, es idéntico a Cristo y, por otra, es distinto. Por la venida del Espíritu es Jesús mismo quien viene: «No os dejaré huérfanos, volveré junto a vosotros... me volveréis a ver» (Jn 14, 18-20; cf. 13, 33; 14, 3; 16, 4; 17, 24)⁹. La función del Espíritu es recordar a Jesús y su palabra (Jn 14, 26). El Espíritu no suple, por tanto, la ausencia de Cristo; lo actualiza bajo otro aspecto. Por otra parte, la identidad no es perfecta, porque «si yo no me fuese», dice el Jesús joaneo, «el Paráclito no vendría a vosotros» (Jn 16, 7). Será enviado por el Padre en nombre del Hijo (Jn 14, 26; cf. 7, 37-39). Esto quiere decir: entre el Jesús resucitado y el Espíritu existe una identidad y una diferencia. El Espíritu es dado a partir de aquel que primero fue el Espíritu en forma humana y vivió en su plenitud: Jesucristo, porque Jesús-Espíritu (=resucitado) está presente en el mundo hasta la consumación de la historia (Mt 28, 20 b) y con él está también el Espíritu santo.

Fue a partir de esta identidad y de esta diferencia que la teología posterior pudo ver aquí la presencia de la trinidad. El Hijo y el Espíritu son unos en la naturaleza y diferentes en la persona. Donde está uno, necesariamente está también el otro. De ahí que podamos afirmar: el Espíritu no existe independientemente de Jesús, así como Jesús no existe independientemente del Padre. La revelación del misterio central de la fe, el de la trinidad, se hace no por vía doctrinaria, sino por vía de la actuación histórica de Jesús vivo, muerto y resucitado. El manifestó una implicación profunda con el Padre y el Espíritu en términos de unidad y de diferencia. La fe supo interpretar tal implicación diciendo: Padre, Hijo y Espíritu santo forman un solo Dios, existiendo cada una de las cuales como tres personas distintas, sin excluir a las demás, con actuaciones histórico-salvíficas específicas: el Padre la creación, el Hijo la reconciliación y el Espíritu santo la reducción de todo a unión.

La iglesia se encuentra dentro de la era del Espíritu santo que constituye la era de la vuelta al Padre por el Hijo¹⁰. Por eso es

9. Véase el concepto de Espíritu en Juan: E. Schweizer, *Esprit*, en G. Kittel, *o. c.*, 207-221.

10. Esa perspectiva es desarrollada especialmente por san Lucas en los Hechos de los apóstoles; cf. H. Conzelmann, *o. c.*, 193-219; H. Flender, *o. c.*, 107-121.

ella el sacramento de la unidad cósmica (cf. LG 1), el escalón de Dios y el lugar del encuentro de todas las cosas con su fuente. A semejanza del Espíritu (cf. 2 Cor 3, 17 b), forma el espacio de la libertad. Porque el Espíritu que está en ella todo lo penetra y llena, ella no puede reducir su realidad a las dimensiones de sus instituciones y credos, sino que se realiza y se instaura allí donde actúa el propio Espíritu, allí donde el amor da vigor, la justicia triunfa y la reconciliación con Dios y con los hombres se inaugura. El contenido simbólico del relato de la venida estrepitosa del Espíritu en pentecostés lo insinúa con suficiente claridad. Eso hemos intentado mostrar en otro ensayo de esta misma revista.¹¹

El hecho de inscribirse dentro de la era del Espíritu santo debería conferir a la iglesia una conciencia mucho más aguda de su función sacramental, esto es, de ser señal e instrumento del mundo confraternizado y viviendo ya del nuevo cielo y la nueva tierra. En ella el hombre debería sentirse libre y liberado, aceptado ya por Dios y gustando anticipadamente las delicias del futuro comenzado. Por eso nada más desolador para la iglesia y su misión que la voluntad de poder, el legalismo, el dogmatismo, el sectarismo y la neurótica insistencia en el orden, disciplina, obediencia y santidad de sus instituciones. De ello se preocupa una iglesia que se instaló en el mundo, echó raíces con compromisos históricos y combate para autoafirmarse, olvidando que su fuerza no está en la organización, sino en el Espíritu, no en su pericia diplomática, sino en su capacidad de reconciliar y soportar, como Cristo, los conflictos. Sólo una iglesia que piensa y vive en esa dimensión del Espíritu es una iglesia-señal de la realidad divina y humana instaurada por Jesucristo en la tierra.

3. *El pentecostalismo católico:* *¿testimonio de la era del Espíritu?*

En este contexto adquiere relieve teológico y eclesial el «movimiento carismático católico», conocido ordinariamente como «mo-

11. L. Boff, *A igreja, sacramento do Espírito santo*: Grande Sinal 26 (1972) 323-336.

vimiento pentecostal católico»¹². Iniciado en USA en 1967, en la Duquesne University (Pittsburgh), pasó a las universidades de Notre Dame y Ann Arbor y de ahí a todo el país, extendiéndose luego por el mundo entero. La intención del movimiento no es escindir la iglesia ni sustraerse a su concreción institucional. Pero

lo que ese nuevo movimiento pentecostal intenta a través de fervorosas oraciones y mediante la fe en la palabra de Dios es pedir al Señor que actualice de un modo concreto y vivencial lo que el pueblo cristiano ha recibido ya. Es un intento de reactivar al Espíritu santo a través de una fe radical, tal como ya nos fue dado para que su vida, sus dones y su fruto puedan ser actualizados en la vida de los miembros del Cuerpo de Cristo.¹³

Se parte, pues, de la fe en que el Espíritu siempre estuvo en el mundo y en la iglesia y siempre obra en ella y por ella de los modos más diversos, como por los sacramentos, por la liturgia, por la teología, por el magisterio auténtico y por los caminos comunes de la institución. Sin embargo, el Espíritu no agota su actuación en esos vínculos comunes de la praxis eclesial y oficial. El sopla donde quiere. Hace surgir movimientos carismáticos extraordinarios de oración, meditación, vida fraterna y de testimonio dentro del mundo laico y secular. Que el movimiento provenga del Espíritu no se deduce del hecho de hablar lenguas, por los dones de la profecía y por el entusiasmo general. Tales datos constituyen lugares comunes de la experiencia religiosa del inconsciente y se encuentran, lo mismo en el pasado que en el presente, también en las religiones del mundo y en el paganismo. Pueden ser un lenguaje a través del cual expresa el inconsciente la búsqueda de la integración, del ajuste, del sentido profundo de la vida, perdido en los meandros de las instituciones endurecidas o en los gestos fijados de la religión y la cultura. No traduce una realidad, sino

12. Cf. A. Abreu, *Católicos pentecostais e outros carismáticos nos Estados Unidos: Atualização* 32 (1972) 341-361, excelente estudio con amplia bibliografía; *O Espírito santo e o movimento pentecostal*. Simposio, São Paulo 1966; F. Lepargneur, *Reflexões católicas em face do movimento pentecostal no Brasil*, en *O Espírito santo e o movimento pentecostal*, 47-67; K. y D. Ranaghan, *Católicos pentecostais*, Rio de Janeiro 1972; F. A. Sullivan, *The pentecostal movement: Gregorianum* 53 (1972) 237-266.

13. K. y D. Ranaghan, *o. c.*, 181-182.

que forma un código de expresión de algo más profundo. El movimiento puede apelar al Espíritu santo por los frutos que ofrece: crecimiento del amor fraterno, de la comprensión incluso de los defectos de la institución iglesia, profundización en el espíritu de la oración y la meditación, mayor inserción en la comunidad eclesial y aumento del espíritu misionero. A tal experiencia de conversión interior, seguida de los frutos, los pentecostalistas católicos la denominan bautismo con el Espíritu santo.

Para los evangélicos pentecostales, el bautismo con el Espíritu santo es una «nueva» obra de gracia. En la vida de un católico es una obra «antigua», aunque sea prácticamente «nueva» porque la frase, tal como es usada por los católicos pentecostales, es una oración de renovación de todas las cosas que componen la iniciación cristiana y lo que ella significa. En la práctica es más bien una experiencia de reafirmación que de iniciación. Entre los católicos pentecostales este bautismo no es un nuevo sacramento ni un sacramento sustituto. Lo mismo que la renovación de las promesas bautismales, se convierte en una renovación de la fe, del deseo de ser todo aquello que Cristo quiere que seamos.¹⁴

Si esos frutos se verificasen, podríamos decir: aquí está el Espíritu en acción de modo explícito, aquí se revela de forma carismática. La fe profunda y verdadera, sin embargo, ve la actuación del Espíritu santo no sólo en este lenguaje extraordinario, sino en todas las situaciones humanas donde se busca el bien, se practica la virtud, se vive el amor, se respeta al hombre y se venera a Dios, sea en las instituciones rígidas, sea en la liturgia formalizada o sea en el gesto cotidiano de la oración familiar.

Las señales exteriores, símbolos del bautismo con el Espíritu santo, como son hablar lenguas, profetizar y conocer otras manifestaciones, no deben enfatizarse demasiado. Constituyen un lenguaje revelador de la profundidad psíquica a que llegó la conversión. En el nuevo testamento el don de lenguas es tanto una consecuencia del derrame del Espíritu (Hech 2) como también una evidencia del hecho de que el Espíritu fue recibido (Hech 10). Tanto el moderado teólogo católico Francis A. Sullivan como la

14. *Ibid.*, 182.

conclusión de la comisión teológica de la Conferencia nacional de los obispos americanos¹⁵ ven en los buenos frutos hallados en el movimiento pentecostal católico la señal del propio Espíritu. Este debe ser acogido y no ahogado, aunque los medios en que se expresa puedan parecerle extraños y arcaicos a nuestra racionalidad. Pero esto, como decimos, no es un problema de revelación, sino de lenguaje.

4. *Conclusión: ¡no ahoguéis al Espíritu!*

El Espíritu estuvo y está siempre en el mundo. La era del Espíritu santo significa el momento de la conciencia humana en el cual nos damos cuenta de forma más profunda de su inefable actuación y presencia. Y nos damos cuenta porque él se reveló de modo epocal y definitivo en Jesucristo. El acontecimiento de Jesús muerto y resucitado provocó el gran viraje de nuestra conciencia de fe. La iglesia es la historia de esta conciencia del Espíritu. Vivimos bajo la vigencia del Espíritu que se manifiesta en los más variados lenguajes, en las cosas del mundo material, en los sucesos históricos, en las expresiones religiosas, en la actuación de la iglesia y en los movimientos del corazón en la búsqueda del encuentro con Dios. El Espíritu que llena la faz de la tierra constituye la atmósfera de la gracia en la cual estamos, vivimos y morimos. Acatar al Espíritu sólo en algunas de sus manifestaciones, especialmente en la iglesia con sus gestos y sus santos, es señal de poca fe y de pequeña sabiduría. Gran sabiduría y fe radical es poder ver el Espíritu en todo y por todo, hablando varias lenguas y revistiéndose de muchos ropajes; no ahogarlo nunca, sino acogerlo como don que es de Dios y vivir la era del Espíritu santo como el tiempo fuerte dentro del tiempo-templo del mismo Espíritu.

*Tradujo del original brasileño Antonio Pintor-Ramos
[Grande Sinal 10 (1972) 723-733]*

15. El texto completo de aprobación por parte de la comisión teológica de la Conferencia de los obispos americanos es citado por F. A. Sullivan, o. c., 265.

JESUS ENTRE LOS HOMBRES

La cristología de la teología latinoamericana se encuentra en elaboración. Aquí y allá, repartidos en los estudios de antropología o eclesiología, hallamos apuntes valiosos. Estos apuntes cristológicos son siempre encarnacionistas. No encontramos tratado el tema cristológico con amplitud y originalidad en ninguna parte. La figura que predomina es la del Jesús histórico. Siempre se basa en estudios bíblicos hechos por otros autores sobre el evangelio. Hay poco interés en un contacto directo, que siempre es fatigoso y sin inmediatos frutos, con la Escritura.

En mariología es la vida del pueblo creyente y la reflexión pastoral las que tienen la iniciativa, las que intentan reencontrar el lugar de María, lugar que nunca se ha perdido en el corazón y en la vida del pueblo latinoamericano.

Jesús y el mundo político

Gustavo Gutiérrez

La actual preocupación por la liberación de los oprimidos, por la revolución social que transforme el actual estado de cosas, por la contraviolencia opuesta a la violencia que produce —y con la que se defiende— el orden existente, han llevado a muchos cristianos a preguntarse por la actitud de Jesús frente a la situación política de su tiempo. La pregunta puede sorprender. La sorpresa viene de que se da por supuesto que Jesús no se interesó por la vida política: su misión sería puramente religiosa. Hemos asistido, en efecto, a un proceso que Comblin califica de «iconización» de la vida de Jesús:

Se trata de un Jesús de gestos hieráticos y estereotipados, todos representativos de temas teológicos. Explicar un gesto de Jesús es adjuntarle un cierto número de temas teológicos. De esta manera, la vida de Jesús no es más una vida humana, sumergida en la historia, es una vida teológica: un icono. Como en los iconos, los gestos pierden su contexto humano y son estilizados para transformarse en signos del mundo trascendente e invisible.¹

1. J. Comblin, *Théologie de la révolution*, Paris 1970, 236.

De este modo, la vida de Jesús es situada fuera de la historia, sin ninguna relación con las fuerzas reales en juego, Jesús y aquellos con los que establece una amistad o que enfrenta y cuya hostilidad gana, se hallan desprovistos de todo contenido humano. Están allí recitando un papel escrito de antemano. Imposible no experimentar una sensación de irrealidad ante una vida de Jesús así presentada.

Aproximarse al hombre Jesús de Nazaret en quien Dios se hizo carne, indagar no sólo por su enseñanza, sino por su vida que es lo que da a su palabra un contexto inmediato y concreto, es una tarea que se impone cada vez con mayor urgencia. Un aspecto de esta tarea consistirá en examinar el pretendido apoliticismo de Jesús que no parecería cuadrar bien con todo lo que hemos señalado respecto del mensaje bíblico y de su propia enseñanza. Se hace necesaria una seria revisión de ese supuesto. Pero hay que emprenderla respetando al Jesús de la historia, sin forzar los hechos en función de nuestras actuales preocupaciones. Queriendo descubrir en Jesús las más menudas características de un militante político contemporáneo no sólo tergiversaríamos su vida y su testimonio, no sólo revelaríamos una pobre concepción de lo político en el mundo presente, sino que, además, nos frustraríamos precisamente de lo que esa vida y ese testimonio tienen de profundo y universal y, por lo mismo, de vigente y de concreto para el hombre de hoy.

Los estudios más recientes sobre la vida de Jesús en relación con los problemas de orden político de su tiempo, sin llegar a un consenso sobre todos los puntos, han puesto en relieve algunos aspectos que habían sido algo descuidados hasta el momento. Recordaremos tres de ellos que podemos considerar incontrovertibles: la compleja relación de Jesús con los zelotes, su actitud ante los grandes del pueblo judío, y su muerte en manos de la autoridad política.

Se hace cada vez más claro que el *movimiento zelote* tiene una gran importancia para la comprensión del nuevo testamento y, en particular, de la vida y muerte de Jesús². Situar a Jesús en su

2. Cf. R. Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, 1931, que hace de Jesús un zelote. S. G. F. Brandon, *The fall of Jerusalem and the christian church*, Manchester 1951, no va hasta ese extremo pero subraya con vigor los vínculos de Jesús con el movimiento zelote. O. Cullmann analiza perspicaz y acuciosamente la

tiempo quiere decir examinar sus lazos con este movimiento de resistencia religiosa y política al opresor romano. Los zelotes (del griego *zelos*, celo) formaron parte de los círculos más cercanos a Jesús. Este ejerció una gran atracción sobre esos hombres amantes de la ley, grandes nacionalistas, feroces opositores a la dominación romana y que esperaban ardientemente la próxima llegada del reino que debía terminar con esa situación. Cullmann ha probado que algunos de los discípulos directos de Jesús fueron zelotes o tuvieron alguna afinidad con ellos y concluye su estudio afirmando:

Uno de los doce, a saber, Simón Zelote, pertenecía ciertamente a los zelotes; probablemente, también otros como Judas Iscariote y Pedro, y quizás, los hijos de Zebedeo.³

Pero hay más. Son numerosos los puntos de coincidencia con los zelotes que encontramos en las actitudes y enseñanzas de Jesús, como por ejemplo, su predicación de la proximidad del reino y el papel que él mismo juega en su advenimiento, la afirmación —de interpretación discutida— de que «el reino sufre violencia» y de que «los violentos lo conquistan», su actitud frente a los judíos al servicio de los romanos, el gesto de la purificación del templo⁴, su ascendiente sobre el pueblo que lo quiere hacer rey⁵. Por ello,

cuestión en *Dieu et César*, Neuchâtel 1956. Las actuales preocupaciones de orden político han hecho retomar con nuevo brío el asunto: cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, Köln 1961; S. G. F. Brandon, *Jesus and the zealots*, Manchester, 167 (el autor piensa que los evangelios —en especial el de Marcos— tienen tendencia a despolitizar la vida de Jesús); y los recientes trabajos de O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1973; de M. Hengel, *¿Fue Jesús un revolucionario?*, en *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973, 9-41; y de G. Crespy, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ*: LV 101 (1971) 89-109, y S. G. F. Brandon, *Jesus and the zealots*, 203-205.

3. O. Cullmann, *Dieu et César*, 20. Ver la demostración de esta afirmación, *ibid.*, 17-20; cf. también G. Crespy, *o. c.*, 100-101.

4. Esta actitud de Jesús es considerada como un gesto zelote por E. Trocmé, *L'expulsion des marchands du temple*: *New Testament Studies* 68 (1968) 1 s.

5. Cf. sobre estas coincidencias O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios*, 20. El autor piensa que Jesús rechazó todo lo que pudiera dar a su entrada en Jerusalén un carácter triunfal y político, y por eso lo hace montado en un asno y no en un caballo «como un mesías guerrero»: *Jesús y los revolucionarios*, 31, n. 1, 61. Pero G. Crespy, siguiendo a W. Vischer (*Die evangelische Gemeinde Ordnung-Matheus* 16, 13 - 20, 28, Zürich 1946) hace notar que si para comprender su significado se traduce Mc 11, 10 del griego al hebreo el texto podría ser: «¡Sálvanos! Bendito el que viene en el nombre del Señor. Bendito el reino que viene de David, nuestro Pa-

repetidas veces Jesús y sus discípulos serán relacionados con los zelotes (cf. Hech 5, 37; 21, 38; ver también Lc 13, 1).⁶

Pero al mismo tiempo, Jesús toma distancia frente al movimiento zelote. La conciencia de la universalidad de su misión no se acomoda con el nacionalismo algo estrecho de los zelotes. A éstos, que rechazaban desdeñosamente a los samaritanos y a los paganos, debía chocarles el comportamiento de Jesús hacia ellos. El mensaje de Jesús se orienta a todos los hombres, la justicia y paz que propugna no conocen límites nacionales⁷. De allí que más revolucionario que los zelotes, encarnizados defensores de la obediencia literal de la ley, Jesús enseñará una actitud de libertad espiritual frente a ella. De otro lado, para Jesús el reino es, en primer lugar, un don, sólo partiendo de esto se entiende el sentido de la participación activa del hombre en su advenimiento; los zelotes tendían a verlo, más bien, como fruto de su propio esfuerzo. Y es que para Jesús la opresión y la injusticia no se limitan a una situación histórica determinada; sus causas son más profundas y no podrán ser eliminadas verdaderamente si no se va a las raíces mismas de la situación: la quiebra de la fraternidad y la comunión entre los hombres. Además, y esto es de enormes consecuencias, Jesús es opuesto a todo mesianismo político-religioso que no respeta ni la hondura de lo religioso ni la consistencia propia de la acción política. El mesianismo puede ser eficaz a corto plazo pero las ambigüedades y confusiones que lleva dentro hacen abortar las metas que se propone alcanzar. Esa concepción fue considerada por Jesús como una tentación y como tal la rechazó⁸. La

dre ¡salvanos del romano!». Con esta corrección opina Crespy que el texto se haría coherente: «El reino del hijo de David viene mediante la victoria sobre el ocupador pagano. De otro lado el parentesco de las formas explica la traducción en las alturas y la suavización del texto se apoya en un hecho gramatical ubicable». El grito del pueblo sería entonces un gesto sedicioso, zelote, lo que permitiría comprender mejor el temor de sacerdotes y escribas según Mt 21, 16: «Oyes lo que éstos dicen»: o. c., 101-102.

6. El historiador judío Josefo presenta el movimiento creado por Jesús como un movimiento zelote: cf. O. Cullmann, *Dieu et César*, 52.

7. «Frente a este proyecto —escribe Comblin— es claro que el zelote es esencialmente conservador. ¿Qué querían los zelotes? Asegurar a Israel la independencia política completa, aislar de modo más completo los judíos de los otros, realizar un judaísmo extremo, un aislacionismo extremo... Seguir a los zelotes era adoptar un regreso al pasado»: *Théologie de la révolution*, 240-241.

8. Cf. Mt 4, 1-11. En referencia a esto Cullmann anota, con razón, que «no se

liberación que aporta Jesús es universal e integral, ella hace saltar las fronteras nacionales, ataca el fundamento de la injusticia y la expropiación, y elimina las confusiones político-religiosas, sin limitarse, por ello, a un plano puramente «espiritual».

No basta pues decir que Jesús no fue un zelote. Hay un empeño lleno de buenas intenciones, pero de supuestos no criticados, que busca limpiar a Jesús de todo aquello que pueda dar pie a hablar de una actitud política de su parte. Pero la postura de Jesús se niega a toda simplificación. Cerrar los ojos a esa complejidad es dejar escapar la riqueza de su testimonio al respecto.

Durante toda su vida pública Jesús se enfrentó a los *grupos poderosos* del pueblo judío. Herodes, hombre del opresor romano es calificado de «zorro» (Lc 13, 32). Los publicanos, mirados por el pueblo como colaboradores del poder político dominante, son colocados entre los pecadores (Mt 9, 10; 21, 31; Lc 5, 30; 7, 34). Los saduceos son conscientes de que Jesús pone en peligro su situación oficial y de privilegio, su escepticismo en materia religiosa se sentirá, además, fuertemente atacado por la predicación de Jesús: ellos serán mayoría en el gran sanedrín que lo condenará. Su crítica contra la religión hecha de pautas y observaciones puramente exteriores lo enfrentará violentamente a los fariseos. Jesús retomará la gran tradición profética y reclamará la autenticidad del culto en base a disposiciones personales profundas, a la creación de una verdadera fraternidad entre los hombres y a compromisos reales en favor de los demás, en especial de los más necesitados (cf. por ejemplo Mt 5, 23-24; 25, 31-45). Jesús acompañaba, en efecto, esta crítica con una frontal oposición a los ricos y poderosos y con una radical opción por los pobres: la actitud frente a ellos decide la validez de todo comportamiento religioso; es ante todo, por ellos por quienes ha venido el Hijo del hombre. Los fariseos rechazaban la dominación romana, pero habían erigido un mundo complejo de preceptos religiosos y de normas de conducta que les permitía vivir al margen de la situación y que, en defini-

es tentado sino por las cosas que nos tocan de cerca»: *Dieu et César*, 27. Sobre la significación de las tentaciones de Jesús puede consultarse Ch. Duquoc, *La tentación mesiánica*, en *Cristología*, Salamanca 1974, 55-73. «Jesús rechaza un mesianismo político, toma posición ante él y su mensaje comporta inevitablemente incidencias políticas»: A. George, *Jésus devant le problème politique*: LV 101 (1971) 5.

tiva, aceptaba una coexistencia. Los zelotes habían percibido bien este último aspecto, de ahí su oposición a los fariseos, a despecho de muchos otros puntos de contacto. Jesús, al arremeter contra los fundamentos mismos de ese tinglado, desenmascaraba la falsedad de esa posición y aparecía ante los fariseos como un peligroso sedicioso.

Jesús *muere en manos del poder político*, opresor del pueblo judío. Sobre la cruz el título —según la costumbre romana— indicaba la razón de la condena; en el caso de Jesús ese título indica una culpabilidad de tipo político: rey de los judíos⁹. Cullmann puede, por esta razón, decir que «Jesús fue ejecutado por los romanos como jefe zelote»¹⁰; y encuentra una prueba adicional de esta afirmación en el episodio de Barrabás que fue, sin lugar a dudas, un zelote:

Si se le pone en el mismo plano que Jesús, se hace evidente que para los romanos se trataba, en los dos casos, del mismo delito y de la misma condición. Jesús con Barrabás fue condenado por los romanos y no por los judíos y lo fue en tanto que zelote.¹¹

El gran sanedrín tiene razones de orden religioso para condenar a un hombre que pretende ser hijo de Dios. Pero tiene, también, razones de orden político: la enseñanza de Jesús y su ascendiente sobre el pueblo ponen en cuestión la situación de privilegio y de poder en que se hallaban los grandes del pueblo judío. Esos motivos políticos se emparentaban con otro que afectaba la propia autoridad romana: la pretensión de mesías y de rey de los judíos. Su proceso mezcla íntimamente esas diferentes razones¹². G. Crespy puede, en consecuencia, concluir:

9. Cf. P. Benoît, *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris 1966, 201-202, y L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition*, Bruges 1968, 199.

10. O. Cullmann, *Dieu et César*, 46; cf. *ibid.*, 14; y *Jesús y los revolucionarios*, 47. Ver igualmente G. Crespy, *Récherche sur la signification politique de la mort du Christ*, 99.

11. O. Cullmann, *Dieu et César*, 51. H. Schlier habla de Barrabás como de «un revolucionario mesiánico»: *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento*, Madrid 1970, 255. P. Blanquart, en una exégesis que le es propia, considera que «entrando en la prisión de la cual hizo salir al guerrillero Barrabás, Jesús, en el mismo movimiento, entró en su muerte y su resurrección y liberó la política; en la persona de Barrabás... le permitió ser ella misma confiándola a la razón y al amor de los hombres»: *L'acte de croire et l'action politique*: LV 98 (1970) 26.

12. Sobre el «proceso de Jesús» puede consultarse: J. Blinzer, *Der Prozess Jesu*,

Si tratamos de resumir nuestra encuesta comprobaremos sin dificultad que el proceso de Jesús fue un proceso *político*, que fue condenado por zelotismo, aunque la acusación no haya sido sólidamente establecida.¹³

Desde el inicio de su predicación la suerte estuvo echada para Jesús: «He hablado abiertamente ante todo el mundo» (Jn 18, 20), le dice al sumo sacerdote. Por ello, el evangelio de Juan nos presenta toda la vida de Jesús como un proceso «que hace o cree hacer contra Jesús el mundo representado por los judíos. Pero este proceso termina en una decisión pública y judicial ante Poncio Pilato, representante del estado romano y responsable del poder político».¹⁴

¿Qué consecuencias sacar de estos hechos de la vida de Jesús? Para Cullmann —uno de los autores que han estudiado más seria y acuciosamente la cuestión— la clave del comportamiento de Jesús en materia política está dada por lo que él llama «el radicalismo escatológico»¹⁵, basado en la espera de un advenimiento *cercano* del reino. De esto se deduce que «para Jesús, todos los fenómenos de este mundo deben forzosamente ser *relativizados*, de modo que su actitud se sitúa más allá de la alternativa “orden establecido” o “revolución”»¹⁶. Jesús no se desinteresa por la acción en este mundo, pero esperando un fin inminente de la historia

Stuttgart³1960; X. Léon-Dufour, *Passion*, en SDB, fasc. XXXV, Paris 1960, col. 1419-1492; P. Benoît, *Passion et résurrection du Seigneur*, Paris 1966; y el buen estado de la cuestión de W. Trilling, *Jésus devant l'histoire*, Paris 1968, 175-188; cf. también el estudio más reciente de S. F. G. Brandon, *The Trial of Jesus Nazareth*, London²1971, que reivindica para Jesús «un lugar de honor en la larga historia de los mártires de Israel»: p. 14. Sobre una cuestión conexas ver las interesantes observaciones de A. George, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?*: LV 101 (1971) 34-59. El artículo aporta además una rica bibliografía sobre este asunto.

13. G. Crespy, *Récherche sur la signification politique de la mort du Christ*, 105.

14. H. Schlier, *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento*, 249. Esa es también la posición de Bultmann en su interpretación del evangelio de Juan. Buen número de autores se empeñan en demostrar que Jesús era inocente de los cargos que le imputaban (cf. Blinzer, Léon-Dufour, Benoît). No es muy claro lo que se busca con esto. ¿Inocente ante qué justicia? Ante la de los grandes del pueblo judío y del poder romano opresor, Jesús era culpable precisamente porque cuestionaba su legitimidad, en nombre no de tal o cual opción partidaria, sino de un mensaje de amor, de paz, de libertad y de justicia. Ese mensaje socavaba las bases mismas del formalismo religioso, de los privilegios indebidos, y de la injusticia social sobre los que se apoyaba el orden de los poderosos del pueblo judío y de la autoridad romana.

15. O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios*, 36 y 71.

16. *Ibid.*, 26 (subrayado en el texto).

«no considera sino la conversión individual sin preocuparse por una reforma de las estructuras sociales». De allí que, según Cullmann, la actitud de Jesús no pueda transponerse sin más trámite a nuestra época. Desde el momento en que el desarrollo de la historia nos muestra que el fin del mundo está todavía por venir, surge con claridad que «estructuras sociales más justas favorecen también la conversión individual exigida por Jesús». Habrá por tanto que postular en adelante «un influjo recíproco de la conversión individual y de las reformas de estructuras». ¹⁷

En la interpretación del comportamiento de Jesús en cuestiones políticas Cullmann hace pues jugar un papel determinante a la espera próxima del fin de los tiempos. Lo que se ha llamado, en la perspectiva abierta por A. Schweitzer, la «escatología consecuyente», sostenía ya que Jesús habría, por error, anunciado y esperado la llegada inminente del reino ¹⁸. El asunto es, exegéticamente, difícil y discutido ¹⁹. Pero por lo mismo, la base que él proporciona

17. *Ibid.*, 75. Cullmann matiza estas conclusiones un tanto abruptas con consideraciones sobre la necesidad para el cristiano de comprometerse en el mundo de hoy. Pero la línea de fondo de ese compromiso está dada por lo que acabamos de recordar. Páginas atrás escribe por ejemplo: «Podríamos prolongar la vía indicada por Jesús y mostrar que la cuestión social se resolvería por ella misma si el individuo se convirtiese tan radicalmente como lo exige Jesús» (p. 61), lo que hace temer que no haya una real comprensión de lo político. Esto influye, con seguridad, en su interpretación de la actitud de Jesús al respecto.

18. Cf. al respecto W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*. Untersuchungen zur eschatologische Verkündigung Jesu, Zurich 1956. O. Cullmann, contrariamente a A. Schweitzer, considera que Jesús previó un tiempo entre su muerte y la parusía, tiempo que Jesús habría medido, sin embargo, a lo sumo en decenas de años, cf. su obra *Christ et le temps*, Neuchâtel 1947, 105-106.

19. R. Bultmann afirma también la creencia de Jesús en una llegada cercana del fin de los tiempos, pero considera que esto es secundario; lo importante sería la actual decisión personal por el reino. Los textos «difíciles» son Mt 10, 23; Mc 9, 1 y 13, 30; R. Schnackenburg concluye un estudio de esos textos aseverando: «Nos encontramos ante el hecho siguiente: una amplia parte de la tradición testimonia que Jesús debe haber anunciado la venida del reino de Dios, o del Hijo del hombre, para un futuro próximo, pero sin indicar con mayor precisión la fecha, e incluso negándose expresamente a dar esa precisión; frente a esto, sólo algunos *logia* aislados hablan de un tiempo limitado a la generación actual. No ha sido posible dar una explicación enteramente satisfactoria de esos *logia*: nos parece que la iglesia primitiva misma no había sabido situar como convenía esos pequeños pedazos de la tradición mal ajustados en el conjunto de la predicación escatológica de Jesús. Quizá su manera de hacer fue la mejor, y nosotros podemos inspirarnos en ella: la iglesia primitiva ha sacado de la insistente predicación profética de Jesús una viva esperanza escatológica, pero sin deducir de ciertos *logia* aislados falsas conclusiones sobre las predicciones que Jesús habría hecho»: *Règne et royaume de Dieu*, 176. Cf. también W. Trilling, *Jésus devant l'histoire*, 143-166.

para comprender la actitud de Jesús respecto de la vida política no es suficientemente sólida. Esa interpretación se apoya en palabras de Jesús pero tiende a evacuar o a debilitar la tensión entre presente y futuro que caracteriza su predicación del reino.

Además, Cullmann hace depender de esa creencia de Jesús su insistencia en la conversión personal opuesta, en cierto modo, a la necesidad de transformación de las estructuras; ésta sólo aparecería al ver que el tiempo de espera se dilata. Pero, en realidad, al predicar la conversión personal, Jesús señala una actitud fundamental y permanente, que se opone, en primer lugar, no a una preocupación por las estructuras sociales sino a un culto puramente formal, desprovisto de autenticidad religiosa y de contenido humano ²⁰. En esto Jesús no hace sino retomar la gran línea profética que reclama «misericordia y no sacrificios», «corazones arrepentidos y no holocaustos». Ahora bien, esa reivindicación es, para los profetas, inseparable de la denuncia de la injusticia social y de la enérgica aseveración de que sólo se conoce a Dios obrando la justicia ²¹. Descuidar este aspecto es quitarle al llamado a la conversión personal su contexto social, vital y concreto. Hacer surgir la preocupación por las estructuras sociales —salvo en los matices que hoy reviste— de la prolongación de la espera empobrece, y en definitiva distorsiona, la cuestión.

¿Qué pensar entonces de la actitud de Jesús en estos asuntos? ²². Los hechos recordados ratifican vigorosamente lo que sabemos de la universalidad y totalidad de su obra. Esa totalidad y esa universalidad van al corazón mismo del comportamiento político, dándole su verdadera dimensión y hondura. La miseria y la injusticia social revelan «una situación de pecado», de quiebra de la fraternidad y la comunión; al liberarnos del pecado Jesús ata-

20. Cf. A. Grabner-Haider, *Zur Kulturkritik in Neuen Testament: Diakonia* 4 (1969) 138-146.

21. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, cap. 10

22. «En mi opinión —escribe G. Crespy— es demasiado pronto para hablar de la significación política de la vida y de la muerte de Jesús sin equívoco»: *o. c.*, 89. En realidad siempre será demasiado pronto y... demasiado tarde. En efecto, hace mucho tiempo ya que se asigna sentido político a la vida y muerte de Jesús, y eso se logra al no hablar del asunto en nombre de su pretendido apolitismo. Los exegetas no siempre son conscientes de los presupuestos políticos de su interpretación de la Escritura. Por lo demás, pese a su aserto inicial, Crespy nos propone una interesante reflexión sobre la significación política del testimonio de Jesús.

ca la raíz misma de un orden injusto. Para Jesús la liberación del pueblo judío no era sino un aspecto de una revolución universal y permanente, con lo cual lejos de desinteresarse por esa liberación la colocaba en un nivel más profundo y de fecundas consecuencias.

No se engañaron los zelotes al sentir a Jesús cerca y, simultáneamente, lejos. Tampoco se engañaron los grandes del pueblo judío al pensar que su situación era puesta en peligro por la predicación de Jesús, ni la autoridad política opresora al hacerlo morir como un sedicioso; sólo se equivocaron (y han seguido equivocándose todos sus epígonos) en pensar que todo eso era accidental y pasajero, en creer que la muerte de Jesús concluía el asunto, en suponer que nadie «haría memoria» de todo esto. La honda carga humana y de transformación social que entraña el evangelio es permanente y esencial porque hace saltar los estrechos límites de situaciones históricas determinadas y va a la raíz misma de la existencia humana: la relación con Dios en solidaridad con otros hombres. La dimensión política no le viene pues al evangelio de tal o cual opción precisa sino del núcleo mismo de su mensaje. Si ese mensaje es subversivo es porque asume la espera de Israel: el reino como «fin de todo dominio del hombre sobre el hombre... es un reino de contradicción con los poderes establecidos y en favor del hombre»²³; y la asume dándole su sentido más profundo: se trata de una «nueva creación»²⁴. La vida y la predicación de Jesús postulan la búsqueda incesante de un nuevo tipo de hombre en una sociedad cualitativamente distinta. Que el reino no se confunda con el establecimiento de una sociedad justa no quiere decir que sea indiferente a ella, ni que ésta sea una «condición previa» a la llegada de aquél, ni que ambos se encuentren estrechamente ligados, ni que sean convergentes. Más hondamente, el anuncio del reino revela a ella misma la aspiración a una sociedad justa, le hace descubrir dimensiones insospechadas y caminos inéditos por recorrer: el reino se realiza en una sociedad fraterna y justa, y, a su vez, esa realización despunta en promesa y esperanza de comunión

23. W. Pannenberg, *Die politische Dimension des Evangeliums*, en *Die Politik und das Heil*, Mainz 1968, 19.

24. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 193 s., y las consideraciones de J. Guillet, *Jésus et la politique*: RSR, 531-544.

plena de todos los hombres con Dios. Lo político se entronca en lo eterno.

Esto no empobrece el anuncio evangélico, enriquece lo político. De otro lado, la vida y la muerte de Jesús no son menos evangélicas debido a sus connotaciones políticas. Su testimonio y su mensaje adquieren esa dimensión precisamente por la radicalidad de su carácter salvífico, predicar el amor universal del Padre va inevitablemente contra toda injusticia, privilegio, opresión o nacionalismo estrecho.

[*Teología de la liberación*, Salamanca 51974, 297-309]

Algo sobre la virgen María

Joaquín Alliende Luco

Le escuché hace poco a un profesor de teología en Lyon prevenir en contra de una idolatría del Resucitado. Resulta chocante decirlo, pero con ello se apunta a un peligro real. Hay idolatría cuando nos fabricamos a Jesús. También si lo adaptamos a la dimensión de nuestros deseos. Ya no es el Señor, es un monigote más o menos ennoblecido. Si nos volvemos a un Resucitado sin cruz ni encarnación, estamos idolatrando a una proyección de nuestro infantilismo que desea el gozo sin historia ni dolor.

La fe pura es una cierta utopía. Siempre estaremos distantes de conocer a Dios como él nos conoce. Las ciencias humanas nos han enseñado a ser más modestos también en este punto. Hoy estamos más conscientes de los diversos condicionamientos de nuestra fe. Pero debemos esforzarnos por alcanzar la identidad fundamental del mundo revelado. Constantemente debemos ayudarnos unos a otros dentro de la iglesia a completar nuestra imagen de Cristo. Personalmente, creo que una forma hartamente común de mutilar al Señor en recortar de su ámbito la presencia de María. Jesús sin María no es el Jesús de la Escritura. Y una iglesia sin María, no es el pueblo de Dios que viene del cenáculo y que se reaviva en el concilio Vaticano II.

En la fe, la actitud determinante es la escucha obediencial; todo recorte la malogra en su núcleo mismo. El creyente selectivo está dejando de creer. Concretamente, en el marianismo de la iglesia se trata de un esfuerzo por acoger al Cristo genuino, tal como el plan de amor del Padre lo quiso. Por decirlo en una fórmula, la iglesia es mariana porque y como Dios es mariano. El contenido de esta afirmación se encuentra en los textos conciliares.

La mariología, hasta hace poco, se ha ocupado de penetrar la imagen de María en su relación hacia Dios. Eso era necesario y, a partir de ello, podremos emprender los caminos nuevos. Hoy interesa ver a María en relación a la persona y la sociedad humanas. Es la dirección antropológica de la mariología. Pero, desgraciadamente, a este respecto muchos teólogos suelen ser muy tradicionalistas y no se aventuran a elaborar una comprensión de la humanidad a partir de lo que sabemos de María. Falta audacia creadora precisamente cuando las ciencias del hombre nos urgen con preguntas al respecto.

Inspirándome en los escritos del padre José Kentenich, me permito esbozar algunas perspectivas.

1. *El hombre como agente de historia*

La objeción clásica a un marianismo activo en la iglesia es la siguiente: con la afirmación de María ¿no se estará quitando algo a Cristo y a Dios? Independientemente de que la observación es valedera para corregir ciertos hábitos pastorales o devocionales, a menudo ese planteamiento encubre una falsa comprensión del rol del hombre en la historia de la salvación. Se piensa que los redimidos tienen un papel exclusivamente pasivo. Sólo Dios, sólo Cristo actúan para redimir y liberar... Pero hay una forma muy distinta de concebir los términos. Por una especie de optimismo católico se entiende que el hombre, aunque sea siempre pecador, es asumido por Cristo como agente de historia. El hombre puede ser un intermediario, un instrumento de mediación de la gracia y de la vida, claro está, subordinado al único mediador, al nuevo Adán. Así, los esposos se transmiten algo de Dios, los ministros comunican algo de la palabra, los santos irradian algo de la pascua del Señor. Y todo esto, no sólo como la obra de arte que algo nos dice

de su artista; es mucho más. El esposo, el sacerdote, el santo, son instrumentos libres que transmiten a Dios en actos personales suyos. Aplicado a María, confesar que ella tiene una actividad fundamental en la comunidad de los creyentes, es reconocer que Cristo la asoció a su obra redentora. Ella es la cumbre, el caso ejemplar de todos los colaboradores del Señor, es un instrumento singular: madre de Dios, compañera personalmente comprometida en la cruz y en el cenáculo, recogida en cuerpo y alma junto al Resucitado... Ella ejerce, hasta la segunda venida, una expresa actividad maternal en el pueblo de Dios, intercediendo y educando. Conviene acentuar este aspecto para complementar una visión puramente tipologista de María, en la cual sólo se la presenta como un prototipo o ejemplo. Esto es verdadero e importante, pero no es todo. María es tipo de la iglesia, pero también es su educadora maternal.

En un tiempo en el que nos preocupa la proyección sacramental de la iglesia en el mundo, hay que desarrollar el horizonte universal del rol histórico de María. Es madre de todo Cristo, también del «primogénito de toda creación en el que todo tiene su consistencia» (Col). Es fe de la iglesia que, también en ese ámbito, ejecuta María una actividad instrumental. En la tradición se ha usado para ello la expresión de «reina». Lo que interesa es considerar que nadie puede asociarse a Cristo excluyéndose de una acción expresa «para la vida del mundo». Y aquella que se unió tan perfectamente al Señor y a su obra, participa hoy en las luchas del mundo por completar su esperanza. Habría que atender a una perspectiva teilhardiana de realidades, como la asunción de María a la gloria en cuerpo y alma.

Esta comprensión activa del papel de la persona humana se hace necesaria en una antropología que interprete la concientización de las masas que quieren asumir un rol creador en la plasmación de su destino.

2. *Esta madre es virgen, esta reina es instrumento*

Lo dicho hasta ahora es sólo una dimensión. Hay otro ángulo de visión complementario. El hombre no sólo es un plasmador como lo muestran todas las filosofías prometeicas, incluido el

marxismo. Es también el sufriente, cargado por un fardo misterioso de limitaciones. El hombre tiene su felicidad hipotecada por su condición de creatura. Con el tiempo cambia el tema, la materia en la cual experimenta su contingencia. (Me parece que en esto Bonhoeffer sólo escurrió muy superficialmente). La sociedad rural vivía su creatureidad en la inestabilidad de las lluvias, hoy la palpamos por los conflictos sociales, por el desequilibrio de nuestra armonía psíquica, por lo frágil de nuestras relaciones interpersonales. Pero radicalmente es lo mismo: nuestra plenitud, incluso nuestra existencia, están hipotecadas. En la Biblia, la creatureidad es asumida —y rescatada de su contexto angustiados— en la filialidad. Después de la pascua la creatureidad es «en Cristo». Filialidad es indignidad, pero referida, por el Espíritu, amorosamente al Padre que dona la vida «en abundancia» por su primogénito. María es la hija, es discípula, es toda dependencia. En la teología de Lucas esto aparecerá con el tema de la virgen que escucha y medita la palabra. En María, la gran figura bíblica de la virgen que concibe, alcanzará una eminencia mística, corroborada por un gozoso acontecimiento biológico. La virginidad fecunda de María es la gran ilustración de la felicidad del hombre: el ser menesteroso y carente, si se abre al Verbo de Dios, se troca en abundante como un desierto que florece. Hoy estamos preocupados porque la iglesia sea patentemente una promesa de vida para los pueblos; y que, en lo interno, sea una comunidad acogedora... En el fondo, es la búsqueda de una iglesia más maternal, donde los valores del «eterno femenino» tengan mayor vigencia existencial. Ello no es fácil, porque implica movilizar creadoramente elementos complejos: subjetividad y objetividad evangélica; particularidad de las pequeñas comunidades y globalidad de una iglesia que es sacramento de todo el género humano, etc. Si no queremos caer en una iglesia maternalista, donde se desarrollan las deformaciones de una feminidad no esclarecida, deberemos orientarnos conscientemente por María. En ella la fecundidad es el fruto de su virginidad, o sea, su riqueza interna, proviene de una objetividad obediencial a un germen que viene de Dios, a una palabra distinta a ella que se le regala. La calidez entrañable de su maternidad no la sumerge a ella en un intimismo veleidoso, la proyecta a un compromiso universal (apenas ha concebido al Verbo, «se va presurosa por la montaña» a servir a otra mujer grávida, Isabel, su prima). Esto vale también

en el panorama de la creatividad «profana» de María. En todo caso, toda la existencia de ella ilustra que el hombre sólo es fecundo en la historia como aliado de Dios, como hijo dependiente y adulto. Ella es madre virgen, reina instrumentalizada.

3. *Aquí también vota el pueblo*

Hay un cierto *a priori* indemostrable que nos lleva a tener confianza o desconfianza en los fenómenos populares. Personalmente, creo que las expresiones sostenidas y arraigadas del pueblo tienen un contenido de humanidad considerable. No debiéramos absolutizar al pueblo ingenuamente, pero sí armarnos de un respeto fundamental frente a él. Por esta vertiente me he convencido también que la pastoral en Latinoamérica debe ser mariana. La teología de la liberación en nuestro continente, hecha de cara al pueblo, debe detenerse a estudiar a María liberada y liberadora.

Una tarde, en Cahuil, escuché que los mariscadores, antes de sumergirse en las olas decían: «En nombre de Dios y de la Virgen». Entonces quedé perplejo y molesto por esa teología oceánica. Ahora creo que recibí una lección de Biblia y de humanidad.

[Mensaje 215 (1972) 724-725]

PERSPECTIVA BIBLICA DEL HOMBRE LATINOAMERICANO

En teología se estudia el ser del hombre en relación con Cristo. En Jesucristo se concentran todas las categorías veterotestamentarias, quedan clarificadas, enriquecidas y abiertas a perspectivas más sociales y cósmicas.

J. Severino Croatto nos da una relación de los temas más importantes que tratará en un próximo libro (que entre tanto creemos publicado) referente al hombre bíblico, al hombre del Génesis.

Tratar del hombre en América latina es hablar de su carencia de ser, de su abandono, soledad y pobreza. Pero también de que en su carencia tiene fuerzas para conformarse como pueblo, para realizarse como nación y para querer construir una nueva sociedad donde se respete al otro como a un prójimo, como a un hermano.

El hombre en el mundo según el Génesis

Temas centrales de un nuevo libro

J. Severino Croatto

El centro de interés de este libro está constituido por los once primeros capítulos del libro del Génesis que tienen la triple cualidad de representar muy bien la «cosmovisión» hebrea antigua, estar muy entroncados en el mundo de ideas de los grandes pueblos próximo-orientales (Sumer, Babilonia, Egipto, Canaán, etc.) y de permitir una comparación fenomenológica con temáticas paralelas en la India y Grecia, cuyas «visiones-del-mundo» también son significativas.

La preocupación constante de esta búsqueda sobre el hombre en Gén 1-11 no ha sido tanto la de analizar los datos de una antropología estructural —aunque son tenidos en cuenta (cf. *infra*)— sino más bien la de remarcar la dinámica y el *sentido* del hombre en el mundo, o *respecto al* mismo.

En cuanto al enfoque: se parte de un análisis de las fuentes. El texto hebreo de Gén 1-11 ha sido analizado con los métodos exegéticos modernos de la *Formgeschichte* (reconocimiento del proceso de formación de las «unidades» literarias), de la *Traditionsgeschichte* (historia de tal o cual tradición desde su ambiente original [el *Sitz im Leben*] hasta su contexto existencial en el momento de la fijación) y de la *Redaktiongeschichte* (descubrimiento de la

intención del autor o redactor del texto *actual*). Por ejemplo: una aproximación literaria y comparativa al pasaje de la creación del hombre en Gén 2, 7 nos hace ver que es equivocada la representación tradicional del hombre hecho del «barro de la tierra» o del «polvo de la tierra». Desde el punto de vista de la sintaxis y de las tradiciones, hay que distinguir una representación del hombre modelado de «tierra» (la referencia es a la tierra laborable) y otra, según la cual aquél fue hecho del polvo (tradicón probablemente ambientada en el desierto). Ambas metáforas tienen una significación muy distinta, como trataremos de mostrarlo en el libro, indicando de paso que el gesto arquetípico del creador en 2, 7 sirve de «etiología» para la reflexión sobre el hombre en 3, 19.

Con todo, esta referencia a los métodos modernos de investigación del texto bíblico no agota sus posibilidades de sentido. Tres enfoques más he querido tener en cuenta:

a) El símbolo y el mito

Los métodos anteriormente citados permiten dilucidar los distintos «géneros literarios» (*Gattungen*, en el lenguaje de Gunkel) de un libro o pasaje, y rastrear sus orígenes y su ambientación. El estudio del símbolo y del mito es un complemento imprescindible para introducirse en el nivel «metafísico» de la expresión religiosa. No me detengo en re-valorar este lenguaje simbólico y mitológico sino en explorar sus virtualidades insospechadas.

b) La fenomenología

En el área de las religiones el método fenomenológico ha sido y es usado por M. Eliade (estudio de la «tipología» de los mitos) y C. J. Bleeker, con el fin de reconocer la «esencia» y el «sentido» del lenguaje y de los gestos religiosos. La comparación con otras cosmovisiones, como la griega o la hindú e irania, no es para indicar las influencias culturales (que se dan más bien en el interior del área próximo-oriental), sino precisamente para mostrar las distintas «soluciones» o problemáticas típicamente humanas, y, por tanto, universales. En la primera parte del libro se trata de

hacer aflorar la «intencionalidad» del lenguaje cosmogónico y teogónico. Esa misma «búsqueda de sentido» se persigue a lo largo de todo el trabajo.

c) La hermenéutica

Si los métodos de análisis literario, tradicional y redaccional nos permiten redescubrir la «historia» de un texto; si la intelección del mito y del símbolo «remite» a lo trascendente; si la fenomenología nos lleva al núcleo y al *sentido* de una expresión religiosa, la hermenéutica introduce al *intérprete actual*, para ampliar el «horizonte» del autor (cf. Gadamer, *Wahrheit und Methode*), para desimplicar la «reserva de sentido» (P. Ricoeur, *De l'interprétation*, etc.). Creo importante destacar, en el estudio de Gén 1-11 y del «sentido del hombre en el mundo», este aspecto hermenéutico, que completa la exégesis por la *eiségesis*, que supera la universalización y abstracción de la *epojé* y de la reducción *eidética* de la fenomenología mediante un enfoque existencial y «auto-comprensional» del texto. Esto permite dar a los temas estudiados un valor y una resonancia actuales, y se evita una aproximación puramente científica o historicista. El tener en cuenta la «circularidad hermenéutica» (cf. Lapointe, *Les trois dimensions de l'hermeneutique*) lleva implícito un estudio de las implicaciones del lenguaje, especialmente del lenguaje religioso. Para ello estimo de gran valor inspirador los análisis de P. Ricoeur, por ejemplo, su libro *La symbolique du mal*, o sus artículos sobre hermenéutica (*Symbolique et temporalité*: Archivio di Filosofia [1963]; *Evenement et sens*: ib. [1971], etc.).

Esta introducción quiere señalar la línea de trabajo seguida. Para el estudio concreto de Gén 1-11 traté de discernir lo que hoy se llama las «tradiciones» del Pentateuco (de las cuatro clásicas, sólo operan en estos capítulos la «yahvista» y la «sacerdotal»). Esto nos lleva a considerar tres niveles de lectura, en cada bloque o sección o tema:

a) *el nivel pre-tradicional*: lo que Israel hereda del mundo vecino o del pasado. Esas tradiciones pre-bíblicas pueden representar influencias de los grupos culturales próximos, o manifestaciones de una situación puramente «humana» (cf. lo expresado sobre la fenomenología);

b) *el nivel de la tradición hebrea*: aquí es donde se pueden distinguir las llamadas tradiciones yahvistas, etc. Cada una tiene su léxico, su estilo, pero sobre todo su «mentalidad». Esto ha sido ya muy explorado, pero trato de profundizar en la intención «arquetípica» de los relatos sacerdotales, y en la axiología de la *civilización* y de la *tierra* en la tradición yahvista;

c) *el nivel redaccional*: la composición actual de Gén 1-11 no es ni del yahvista (siglo X a. C.) ni del sacerdotal (siglos VI-V) sino de un redactor e intérprete de los siglos V-IV a. C., a quien se debe, por lo demás, la elaboración de todo el Pentateuco y un reenfoque de la historia salvífica en que se destaca más la intención de situar al hombre en una historia dialogal con Dios y de entroncar la experiencia religiosa y humana de Israel en el fenómeno humano y, más allá aún, en la cosmogonía. En este nivel de lectura de Gén 1-11 ya no hay que «separar» las tradiciones utilizadas por el redactor final, sino planear por encima de ellas para captar las «intenciones» de este último a través del trabajo de reelaboración y de «totalización» de la obra. Por esto en el libro el estudio de los capítulos 1-11 termina con una serie de reflexiones sobre el capítulo 12, que hace la transición de los orígenes de la *humanidad* a los orígenes de *Israel*. Quedarse en los capítulos 1-11 sería «aislarse» de las intenciones del redactor. Además, lo expresado sobre la hermenéutica nos obliga a «proseguir» la relectura del texto en los libros posteriores: el tema de la muerte se retoma en el libro de la Sabiduría, el del sufrimiento en el de Job, el del «sentido» de la existencia en Qohelet, el del pecado en los profetas y en Pablo, el de la civilización en los sapienciales (con otra perspectiva). Las relecturas son importantes porque no son meramente exegéticas, sino eisegéticas y significan una «explotación» del sentido original de un texto. Las reinterpretaciones son más evidentes en los «midrás» hebreos y en los «targumín» o paráfrasis arameas (traducciones a la lengua vulgar) de los libros canónicos. Las «explicaciones» *mesiánicas* (por ejemplo de Gén 3, 15) o la subsunción del designio divino en la *torá* (la ley como «arquetipo» cosmogónico y soteriológico), son características de estas obras. Vamos a tener en cuenta particularmente el targum palestino llamado «Neophiti 1», recientemente descubierto y publicado por A. Díez Macho.

Problemática antropológica

Esta viene «implicada» en la teo-visión y en la cosmo-visión. El *sentido del hombre en el mundo* emerge con absoluta novedad en el Génesis solamente si se diferencia previamente la concepción de Dios y del mundo que allí subyace de la del hombre mítico. La concepción bíblica, que «des-compone» la unidad mítica de Dios-mundo-hombre, establece a Dios fuera del cosmos y deja al hombre en el mundo como en su propio ámbito. Toda la concepción de sagrado-profano se desequilibra con esta ruptura, y la «intencionalidad» del hombre en el mundo cambia de signo.

También he rastreado en las tradiciones míticas y en el interior de la Biblia los diferentes «tipos» de cosmogonía, ampliando un estudio de Ch. Long (*Alpha: the myths of creation*) sobre el tema: así, al lado de la cosmogonía por desmembramiento del hombre primordial, por «separación» del cielo y de la tierra, por «emergencia» de la tierra, por ordenamiento del caos primordial, por el nuevo cósmico, por inmersión en el fondo del océano para conquistar la «tierra», por sacrificio de un ser primordial, por la lucha contra elementos caóticos, se pueden reconocer otros «modelos» creacionales: por la palabra, por el pensamiento-deseo, por el espíritu, por la sabiduría, o por un «hacer» (artesanal, planificador, sapiencial, triunfal) o dar un nombre. Esta rica «tipología» la podemos encontrar desde la India (cf. las Upanisadas y los Vedas para la cosmogonía por desmembramiento o por sacrificio cósmico), pasando por el oriente próximo hasta Grecia (me ha interesado el esquema teogónico de Hesíodo y el demiúrgico del *Timeo* de Platón) y las cosmovisiones americanas (en parte).

El cambio de perspectiva en la concepción del hombre a partir de la idea de creación (¡en realidad, el proceso es inverso!) se reconoce también en que ésta no es ya un *proceso* sino un *suceso*, y en la rotación de la cosmogonía a la teleología.

El estudio de Gén 1, que culmina precisamente con el hombre, evidencia las «consecuencias» de la idea de creación (*bara'*) sobre la interpretación del mundo. No solamente se destaca la ausencia de toda teogonía (cuyos «valores», por otra parte, trato también de señalar), sino también, y por lógica derivación, la enfática «secularización» de los elementos de la naturaleza como los astros (divinidades principales del panteón sumero-babilonio), la tierra (ya

no es la madre tierra divinizada), el caos. Contra ciertas interpretaciones modernas que no tienen en cuenta la «mentalidad» de la tradición sacerdotal de Gén 1 ni la cosmovisión hebrea en su fundamento mismo, insistimos en la negación de todo dualismo Dios-caos, y en la «desmitologización» del caos.

A esta altura se hace una comparación con la cosmología del *Timeo* de Platón. El análisis de esta obra me ha llevado a estudiar especialmente tres cuestiones: la utilización de un lenguaje mítico por Platón, la representación «estructural» y arquetípica del cosmos (Platón destaca su «inteligibilidad» y su fundamento trascendente) y el «sentido» del hombre (llama la atención la imagen fisiológica y anatómica del hombre, y la ausencia de una teleología; el sentido del hombre en la historia aparece en los tratados «políticos»: el hombre en la *polis*).

El análisis de las tres primeras «obras» del hexamerón ha solicitado nuestra atención sobre el tema de la «inteligibilidad» del mundo, que es vista de maneras distintas según las cosmovisiones; de una manera sintética: en la *sapientia* hebrea se remarca el *orden* actual y funcional del mundo y el *modo* sabio del actuar divino (cf. los libros de los Proverbios y especialmente de Sirac). En Grecia (cf. el *Timeo*) hay una «inteligibilidad» en cuanto el mundo imita al cosmos paradigmático. En Mesopotamia el mundo se concibe como «inteligible» en cuanto sus partes son *funcionales* (de ahí también la comparación del cosmos con el estado). En Gén 1 el mundo es «inteligible» porque no es el caos (cf. también en Mesopotamia) pero sobre todo porque *Dios* lo ordena así *mediante su palabra creadora y eficaz*. En la India, el mundo aparece como «inteligible» no sólo por la realidad de Brahman (cf. Upanisadas) sino también porque el hombre es el punto de referencia, como lo significa la representación de la cosmogonía por desmembramiento del hombre primordial (Purusa, Prayāpati, etc.). Aquí el prototipo del universo es *el hombre*. Este es quien le da sentido, y se constituye en «explicación» del mundo.

Con estos elementos, la investigación de Génesis 1-11 adquiere contornos más definidos. A continuación señalo los grandes temas, puntos de relieve del trabajo:

1) *La «posición» del hombre en las dos tradiciones de Génesis 1-11*

Es notable ver cómo la sacerdotal ordena el mundo *hacia el hombre*; la cosmogonía culmina en la antropogonía; por lo demás, si no fuera por la creación de los astros (que es una inserción, con respecto a la «tradición» recibida), Dios aparece creando u ordenando *la tierra*, no el universo entero, porque todo interesa por el hombre. La supremacía del hombre en lo creado se destaca de una manera distinta, casi inversa, en el yahvista; en Gén 2, 4 b-25 no hay propiamente una cosmogonía; se parte de la tierra existente, pero improductiva y árida *porque falta el hombre*: éste es necesario en la tierra; está hecho para explotarla y hacerla fecunda; más aún, la ausencia de cosmogonía hace sobresalir la creación del hombre *con un sentido*. Cada una de las dos tradiciones remarca la significación del hombre como *telos* de la creación.

2) *La estructura del hombre*

Hemos dicho que estos capítulos del Génesis no se ocupan del compuesto humano como de la *finalidad* del hombre en el mundo. Sin embargo, en Gén 2, 7 hay una expresión muy profunda del ser del hombre. Hecho por Dios mismo de la tierra laborable (o del polvo, según la tradición «desértica»), recibe la respiración (*ruj*) divina como elemento dinámico, vital y trascendente (no se dice de los animales), y de ahí resulta la *persona viviente (nefes)*. Esta antropología se parece poco a la de los griegos (a no ser, parcialmente, a la de Homero). En Mesopotamia aparece la formación del hombre con la arcilla (diversos mitos, también universales), pero en el *Enuma elis* (el Poema de la creación) el hombre es creado también con la *sangre* del dios Kingu, jefe de los dioses de la coalición vencida por Marduk. Creemos, contra el parecer de muchos investigadores, que no se quiere destacar un componente «malo» en el hombre (hecho con la sangre de un Dios rebelde y castigado) sino la creación por inmolación (sacrificio) y el elemento «trascendente» del ser humano. En el mito de Atrajasis (del II milenio a. C.) se añade la «carne» de un Dios como componente del hombre. Sobre la imagen genesiaca del Dios alfarero y el

tema del «espíritu», he querido rastrear, por un lado, las cosmogonías de este tipo en el oriente y fuera de este ámbito; por otro, desentrañar su significación simbólica. La antropogonía del yahvista manifiesta, en un simple verso, tanto la fragilidad del hombre, cuanto el «designio» de Dios al hacerlo, y el reflejo en él de lo trascendente (el *ruj*). En el mito supracitado de Atrajasis, el *etemmu* divino que permanece en el hombre es el «espíritu» de los muertos y no tiene nada que ver con el *ruj* bíblico. Más me ha interesado indagar en la importancia del espíritu (en su imagen del *viento*) en la India: los tres vocablos de *vāta*, *prāna* y *ātman* indican una verdadera afinidad entre la «esencia» de las cosas y el sople en general: puede ser la respiración vital de un dios cósmico (cf. la *Brhadaranyaca-Upanisad* 3. 7. 2), o la esencia interior (cf. la *Kausitaki-Upanisad* 3. 8) o se identifica con las cosas (*Chāndokya-Upanisad* 3. 15. 4). En las *Upanisadas* domina la representación del *ātman* como principio vital del individuo, y aquí hay mucho que comparar con Gén 2, 7. El elemento divino de la sangre del hombre se insinúa en Gén 9, 4 s. y en varios pasajes del Levítico. En el *Timeo* de Platón es el demiurgo quien crea las almas y las asigna a determinados astros (a los cuales vuelven si son justas), mientras encarga a los «dioses nuevos» la formación del cuerpo del hombre que es hecho con los cuatro elementos del mundo (fuego, tierra, agua, aire): el ser humano, así «construido», resulta un ser *desarmónico*, caracterizado por un desequilibrio entre el alma y el cuerpo: la explicación del mal es aquí más fisiológica que relacionada con la libertad y con el compromiso del hombre con un *telos* o con una proclamación de la voluntad de Dios (cf. Génesis).

3) Formación de la mujer

Es difícil hallar una cultura que tenga un relato tan extenso de la creación de la mujer como lo tiene el Génesis (2, 18-25). Casi siempre se habla del hombre en general, sobreentendiéndose los dos sexos (cf. en el mismo Gén 1, 26 s.) o se alude a la creación de la pareja por la tipología que manifiestan tanto el hombre como la mujer. En el caso del Génesis, el relato «especial» de la aparición de la mujer supone una reflexión «especial» sobre ella,

su origen y su destinación. Se puede probar que el yahvista recibe de la tradición este relato que él completa y con el que organiza la composición maravillosa del capítulo 2 del Génesis. La perícopa de Gén 2, 18-25 es sumamente significativa; los puntos investigados se refieren a: el vocabulario (notando el sentido creacional de *bānā*), el simbolismo del sueño, la representación de Yahvé como «amigo del esposo» según una peculiar tradición oriental, los elementos etiológicos, la imagen del andrógino (comparación especial con el *Banquete* de Platón 189-193, las *Leyes de Manu* I: 32 y varias otras fuentes de la India, el judaísmo y la gnosis, para considerar las «derivaciones» del tema mitológico del andrógino), el motivo de la creación de la mujer («complemento» en el Génesis, «obstáculo», por ejemplo en la *Teogonía* de Hesíodo, o en *Los trabajos y los días* del mismo autor), el sentido social-comunitario de los sucesos «originales».

4) Teleología del hombre

Más importante que la definición estructural del hombre es su estatuto como ser en el mundo. El primer tema estudiado es el del hombre «imagen de Dios». Tema extendido en Egipto (sobre todo el de la «imagen») y en Mesopotamia (también la « semejanza » física), pero que se aplica fundamentalmente *al rey*, no a todo hombre, por la significación teándrica que tiene aquél en todo el ámbito oriental. En Egipto se da también una progresiva «democratización» de la idea de la «imagen» de Dios, pero en Israel hay una oposición a ese privilegio del rey, atribuyéndose a todo hombre, desde su origen, esa cualidad. Es significativo, por otra parte, comparar con la representación platónica de la «imagen» que no se aplica al hombre sino al mundo y al tiempo (cf. *Timeo* 27 y 37: *eikōn* y *ágalma*). Para Platón es *el alma* la que puede ser «semejante» a lo divino (cf. el tema de la *syngéneia* en la *República*, X, xi, 611 e, etc. y los trabajos de *E. des Places* sobre el tema). También tengo en cuenta la reinterpretación filónica del mundo «uno» a imagen del Dios «uno» en su «*De opificio mundi*», 171 s., etc. De este estudio de la «imagen» se deduce una triple reflexión: por un lado, si el hombre está hecho «a imagen» de Dios, lo es con respecto a *ese* Dios que acaba de ser descrito en la narración cos-

mogónica, o sea, el Dios *creador*: el hombre, por tanto, aparece signado con una cualidad *creativa* (muchas discusiones podrían omitirse con esta sencilla referencia al contexto); por otro lado, esta definición «trascendente» del hombre se desdobra en una palabra teleológica, al asignársele el poder de *dominar* la naturaleza (1, 26 s.). En tercer lugar, el Génesis sitúa al primer hombre ya en un contexto histórico; esto, más lo dicho al comienzo sobre la idea del Dios único y acósmico, impide al israelita imaginar un *anthropos* primordial como el *Gayomart* iranio o el *Urmensch* luminoso de la gnosis o incluso el *Yama* hindú; este tema será desarrollado en el libro, debido a su importancia: a pesar de su rico simbolismo metafísico es contradictorio con una visión del hombre-en-el-mundo: en Israel, la representación del hombre *arquetípico* se desdobra en la del hombre *teleotípico*; pero se da el fenómeno (¡muy consecuente!) de la reaparición de aquél en la apocalíptica que, en muchos puntos, es un retorno al mito, o por lo menos a imágenes míticas. En este contexto de la finalidad del hombre y de su autonomía en el mundo, cabe una referencia al tema mesopotámico de la «tableta de los destinos» (en los mitos y en la himnología) y a la concepción griega de la *Moirai* y de la *Tyche*, aunque estos dos temas pueden ser desdoblados y tratados también en el parágrafo sobre el pecado y el *mal*.

5) *El hombre y la cultura*

El tema de la civilización, con sus connotaciones positivas y negativas, es considerado centralmente por el yahvista en Gén 2, 5 s. (el hombre creado *para* recrear la tierra), 2, 15 (el hombre puesto en el *gan* o lugar fértil [nuestra imagen del «paraíso» es equívoca para estos capítulos] para trabajarlo), 4, 17 s. (la invención de la metalurgia, de la arquitectura urbanística, de los instrumentos musicales, de la fabricación de carpas), 6, 1-4 (mención de los hombres «famosos», tal vez héroes), 11, 1-9 (el relato de la torre de Babilonia como gesta cultural heroica). A raíz de este estudio, tres problemáticas son investigadas:

a) *El valor humano de la civilización*: ésta no es de origen divino como en los mitos, sino un fenómeno histórico y humano; al respecto hago un estudio de los «me» sumerios, un concepto clave sobre los elementos de la cultura en un contexto sacral.

b) *El tema del «conocimiento»* tiene un relieve especial en Génesis 2-3; se nota incluso un desplazamiento del tema de la vida-muerte (que es central en el poema de Gilgamesh, o se refleja en mitos como el de Adapa y el de Etana) en favor del «conocimiento» (cf. el simbolismo del árbol de la ciencia, y el de la serpiente, que son analizados exhaustivamente). En cuanto al aspecto «salvífico» del conocimiento, un origen del planteo está en el hecho mismo de la gran civilización suscitada en el oriente (de hecho, el Dios de la sabiduría, Enki, juega un papel esencial en numerosos mitos sumero-acádicos; y la literatura «sapiencial» es abundantísima en todo el oriente incluyendo a Egipto y se refleja de muchas maneras en la Biblia). Nuestro estudio del Génesis impone también una referencia a tres tradiciones sobre el tiempo *antediluviano*: la de los 7 sabios o Apkallu (comparar con Gén 4, 17 s.), la de los 10 reyes antediluvianos (reelaborado en Gén 5 en la lista de los antecesores de Noé) y la de las 5 ciudades anteriores al diluvio.

c) *La civilización está en el Génesis ligada al motivo de la «desmesura»*. El tema de la *hybris* o «desmesura» ha sido estudiado en la literatura griega, especialmente en el mito de las razas en *Los trabajos* de Hesíodo, teniendo en cuenta el análisis sugestivo de J. Vernant, 1970, que lo considera desde el punto de vista estructuralista. En el contexto del Génesis, esta reflexión es importante por cuanto la «desmesura» de la civilización lleva al hombre a un endiosamiento que lo erradica de su «sitio en el mundo» (cf. n. 7).

6) *El trabajo*

Ya hemos aludido a él, pero interesa destacar la diferencia con respecto a la concepción mesopotámica, donde el hombre es creado *para* servir a los dioses en el trabajo de la tierra (propiedad de ellos) y en el cuidado de los santuarios. Esto es muy significativo en los grandes mitos del *Enuma elis* (Poema de la creación) y del *Innuma ilu* (Atrajasis), cuyos estudios más recientes son tenidos en cuenta.

7) *El pecado*

Se puede constatar en primer lugar que mientras la tradición sacerdotal no tiene ningún relato sobre el pecado «original» (su interés está en el pecado ritual o legal, que aun debe suponer las instituciones sinaíticas, pero cf. la anticipación de Gén 9, 4 s.), el yahvista se preocupa por destacar este tema del pecado. Una observación importante que nos permite hacer esta investigación consiste en rechazar la idea común de que el pecado de Adán es «el» pecado original y los demás su consecuencia, por ejemplo el gesto homicida de Caín, el matrimonio divino-humano de 6, 1-4, la «desmesura» de los constructores de la *ziggurat* de Babel, el «incesto» de Cam en 9, 18 s. Más bien, en la línea señalada por Cl. Westerman en sus últimos trabajos sobre el Génesis, hay que pensar en una «simultaneidad», no cronológica, sino en cuanto los diversos «pecados» relatados en Gén 1-11 son todos «originales», o sea, representan distintas *posibilidades* en que se manifiesta la limitación humana frente al designio del creador. Pero, nos preguntamos, ¿por qué esas posibilidades? En este momento volvemos al tema del mito, o del lenguaje mítico: el mito no describe un «acontecimiento» *fáctico*, real, sucedido tal como es narrado, sino que, por el contrario, es la búsqueda-de-sentido de una situación *presente* mediante su enraizamiento en lo ontofánico y cosmogónico. El itinerario es inverso al que imaginamos: no es de un «suceso» histórico al presente, sino del presente a una *arjé* que, en el fondo, es transempírica. Desde entonces, los «pecados» relatados en Gén 1-11 reflejan problemas vividos por la conciencia religiosa de Israel en las épocas en que se escriben las dos tradiciones yahvista y sacerdotal. Esto connota una serie de implicaciones que explayaremos en el libro porque significan una interpretación nueva del «pecado original». El de Gén 3, por lo demás, está en relación con el «descubrimiento» de la civilización que Israel hace en el nuevo ambiente cananeo en que se halla desde fines del segundo milenio a. C. y que lo lleva a una ruptura con el Dios «antiguo» del éxodo. Por eso aquí, como también en Gén 6, 1-4 y especialmente en 11, 1-9 (y tal vez en 4, 17 s.) el pecado del hombre aparece como un gesto de *hybris* (este tema lo hemos explorado especialmente en el mito de Prometeo en Hesíodo, y en el drama *Prometeo encadenado* de Esquilo) y como una pérdida

(¡paradoja!) de la autonomía del hombre mediante un regreso a la sacralización de la cultura. A raíz de esto, hacemos algunas reflexiones sobre el «endiosamiento» pretendido del hombre (comparar también con Is 14 y Ez 28, dos oráculos muy significativos de una «mentalidad» propicia a la «desmesura»), sobre la simbólica de la «desnudez» en Gén 2-3 como estado de «alienación» a los dioses de la vida cananeos sobre la relación entre sexualidad y «conocimiento» (comparación especial con el Poema de Gilgames, tableta I), sobre el sentido de la cultura.

8) *El pecado en Babilonia*

El «pecado» de Gén 3 se presenta con los rasgos de una ruptura de alianza, o sea, como reflejo de una situación vivida muchas veces por Israel y llegada a su culmen en las actitudes «salomónicas» de aculturación egipcio-cananea. En otras palabras, la representación bíblica del pecado supone una experiencia salvífica en el hombre. Es o aparece particularmente en las llamadas «confesiones de los pecados» (por ejemplo Sal 78 y 106; Neh 9; Bar 1-2; Dan 3, etc.). Si la conciencia de la culpa es universal, se especifica de maneras muy distintas según las cosmovisiones; en el caso de Babilonia (=por Mesopotamia) el pecado puede expresarse en el ámbito de lo cultural (como en la tradición sacerdotal de la Biblia, pero con un enfoque muy diverso), en el orden social (ya que la función del rey y de los que tienen el poder es la de salvar a los débiles y promover la justicia en el país) o en el plano divino (!): esto último aparece en algunos mitos, como en el Poema de Gilgames (cuando los dioses se «acusen» por haber motivado el diluvio: tableta XI: 180 s.) o en el Atrajasis. Estos mitos, cuando se refieren al hombre, dan a entender que el hombre transgrede un orden divino que es inmutable, *desde el punto de vista de los dioses*. A raíz de esto, se hace una investigación del motivo del *rigmu* y el *juburu* («clamor») como gesto de rebelión contra el orden establecido (trabajo del hombre-descanso de los dioses, en un sentido de «alienación» del primero), en los mitos de Atrajasis y de Erra, en comparación también con Ex 1-6. El motivo se presenta en una primera instancia como un acto de *hybris* o «desmesura», pero *desde el punto de vista del hombre* es un reclamo por la au-

tonomía y una expresión de su toma de conciencia simplemente «humana». Por eso, *ese* tipo de transgresión no se da en el Génesis, donde el hombre aparece precisamente afirmado en su autonomía y secularidad; y en Ex 1-6 Dios «está de acuerdo» con el «clamor» de los hebreos. O sea, hay un sentido inverso del «orden divino». Este último tema es explorado también en la tragedia griega, parcialmente al menos, como en los dramas de *Antígona* y de *Prometeo encadenado*. Un primer resultado ha sido el de constatar la intuición muy profunda que tiene el hombre de un orden trascendente (*sedeq* en hebreo, *dike* entre los griegos, *kit-tum* para los acadios, *rita* en la India, *ma'at* en la religión egipcia, *neltliztli* entre los aztecas, etc.) que *no siempre* coincide (por ejemplo, en la «tragedia» griega y babilonia, como en el mito de Atrajasis) con el orden de los dioses: desde entonces, la «transgresión» desde el punto de vista de los dioses no es, en el hombre, sino el reclamo de un orden más trascendente y verdadero (caso típico: el drama de *Prometeo encadenado* y el mito mesopotámico de Atrajasis). Otras veces, ese orden trascendente se manifiesta en los dioses pero es transgredido justamente por el orden «establecido» del rey (casos típicos: la *Antígona* de Sófocles; el juicio a Sócrates; los oráculos proféticos contra el rey). Esta temática nos ha parecido de extraordinario interés para entender mejor la idea del hombre y su «sentido» en la construcción del mundo. Esto tiene sus implicaciones para Gén 1-11, ya que los «pecados» allí contemplados aparecen como pecados de «desmesura»-de-la-civilización. Nos llaman la atención, por otra parte, ciertos «castigos» de los dioses (como el diluvio) no motivados en la culpa del hombre.

9) *El problema de la muerte*

Aparece varias veces en Gén 1-11 (como limitación del hombre; como castigo por el pecado). A pesar de los muchos contactos de Gén 2-3 con el Poema de Guilgamés, el tema central de éste —la muerte y la búsqueda de la inmortalidad— está desplazado en el Génesis en favor de la problemática del «conocimiento». Eso es muy significativo para la cosmovisión hebrea (cf. la referencia al simbolismo del «árbol de la vida» de Gén 2, 9 y 3, 22 y 24 en relación con el drama central en torno del árbol de

conocimiento»). La comparación insistente con Guilgamés pone de manifiesto otra orientación en el pensamiento hebreo al detallar los distintos tipos de inmortalidad que aquél persigue (la de los dioses, la de la longevidad, la de la fama heroica, la de la función del rey).

Por otra parte, constatamos que el problema del sufrimiento se expresa en un nivel muy distinto que el de la muerte, por ejemplo en Gén 3, 17-19, donde se observa una «conciencia» muy clara y una «asunción» del dolor, al revés del libro de Qohelet o de la «Teodicea Babilonia», donde se expresa el «sin-sentido» del mismo, y de la vida humana en sus condiciones de lucha, inseguridad, sufrimiento y muerte. Otra problemática es la que abre el drama de Job (como en el motivo del «justo sufriente» en Mesopotamia). También interesa destacar la «provisoriedad» de la relación sufrimiento-pecado que se da en Gén 3, superada más adelante en la teología del «servidor de Yahvé» del Deutero-Isaías y en el nuevo testamento por el misterio pascual.

10) *El problema del mal*

La referencia anterior a la muerte y al sufrimiento nos acerca al tema del mal. Nuestra investigación, a esta altura, se ha concentrado en un análisis del mismo en la perspectiva de Gén 2-11 comparándolo con otras representaciones del mal. Muy útil es el esquema de P. Ricoeur sobre el mito del origen y anulación del mal (*La symbolique du mal*, 163 s.), con sus reflexiones sobre los mitos teogónico (Babilonia), adámico, trágico y órfico. De estos mitos del mal, el único verdaderamente *antropológico* es el adámico, por el elemento «libertad» que remarca. Desarrollamos también la investigación del «mal» en la tragedia griega y en el motivo del «justo sufriente» de Mesopotamia, en la gnosis, en el hinduismo (por ejemplo, en la *Isa-Upanisad*), en Filón de Alejandría (en su *De opificio mundi* y su *Legum allegoriae*; el pecado como «cambio/devenir»; la mujer como símbolo de la «toma de conciencia» del mal; la serpiente símbolo del placer), y en el *Timeo* de Platón (el gran demiurgo se desresponsabiliza de la malicia futura de los seres; estructura física y material del hombre propenso al mal). Asimismo, estudiamos el simbolismo de la serpiente como el «otro»

de la culpa, «incomprensible» desde el solo punto de vista de la libertad. Es significativa la relectura de la serpiente como «demonio» en Sab 2, 23 s., un texto muy posterior que ya supone la especulación judía sobre la demonología.

11) *Expulsión del paraíso y teleología*

El análisis de Gén 2-3 nos ha revelado la existencia de tradiciones superpuestas, por ejemplo, la de un *doble* castigo del Adán pecador: por un lado, la condenación al trabajo doloroso de la tierra; por otro, la expulsión del paraíso para que no tenga acceso al «árbol de la vida». Este recurso de «aprovechar» diversas tradiciones para reafirmar una idea (aquí la del castigo) es propio del yahvista de los primeros capítulos del Génesis y tiene su significación. La temática de la expulsión del paraíso nos ha permitido llegar a dos conclusiones importantes que se refieren justamente al «sentido del hombre en el mundo»:

a) Por una parte, el tema mismo del paraíso es casi secundario, sobre todo el de la existencia del hombre en él (las pocas referencias al mismo son más que nada para ambientar la reflexión sobre el pecado y el castigo). Y, lo más importante, el hombre bíblico no alimenta ninguna esperanza de «retorno» al paraíso (los pocos pasajes proféticos no implican una *esperanza de regreso* a un estado de felicidad, idea contradictoria con su pensamiento). El suceso descrito en Gén 2-3 es un *efápax* y es irreversible. En la cosmovisión hebrea los acontecimientos «originales» (creación, etc.) no se repiten.

b) Por otra parte, y como reverso de lo dicho, se constata en el pensamiento bíblico una constante proyección al futuro. La cosmovisión hebrea es esencialmente *teleotípica*. Es importante leer los capítulos 2-3 en la perspectiva total del yahvista que es el que habla también en Gén 12 y más adelante. El tema de la promesa impone al hombre un movimiento hacia «adelante», hacia *el futuro*. De ahí se desencadena una serie de actitudes o «esperanzas» de tono cada vez más escatológico: la tierra de la promesa, el mesianismo, los «nuevos cielos y la tierra nueva», la apocalíptica (en el nuevo testamento, la parusía y el reino futuro). Si en el mito la cosmogonía es siempre la ontofanía máxima, la «expresión»

de la trascendencia, en el pensamiento bíblico lo máximo está dado siempre en el *ésjaton*, que es futuro. Esto tiene tremendas implicaciones para el sentido del hombre en el mundo, porque introduce otra concepción de la historia y una valoración del tiempo como «aporte al futuro», el cual es «pleroma» y no «vaciamiento» como en la gnosis o en la «liberación» hindú u órfica. Lo que dijimos antes sobre la teleología del hombre recibe una confirmación magnífica a la luz de la cosmovisión bíblica total, pero ya mostrada por el yahvista. En el libro se añaden algunas reflexiones sobre la «tableta de los destinos» (en su proyección antropológica) y sobre el tema del «descanso», no tanto en su aspecto sociológico (de esto se tratará en el comentario a Gén 2, 1-4), cuanto sobre el simbolismo de «plenitud» del número siete y la prefiguración del «fin» pleromático de la historia del hombre.

[Revista Bíblica 34 (1972) 41-54]

Sobre el socialismo de Santiago

(Sant 2, 1-13)

Luis Fernando Rivera

Con la interpretación de Santiago sucede lo mismo que con la de Marcos. Uno se topa a primera vista con un escrito desarticulado, desordenado y ecléctico. Pero cuando se deja de hojearlo superficialmente para penetrar en el temperamento altamente semita de la composición, se descubre una obra maestra en perspectivas y simetría.

Lo más común hoy día, a partir de Dibelius, es opinar que Santiago pertenece al género parenético¹, lo que implicaría una yuxtaposición de instrucciones concretas, aunque desconectadas entre sí, como se estila en las colecciones de máximas². A lo que habría que añadir que en el caso de Santiago la unidad parenética más simple no sería la sentencia imperativa, como lo quieren algunos, sino el *topos*, o sea, una unidad algo más desarrollada: toda

1. Siguen esta línea modernamente A. Blenker, Mac Gorman, J. B. Polhill. En esta corriente parenética hay una gran «barrida» de mucho material ecléctico para constituir algo así como una colección de máximas. F. Stagg ofrece algunas estructuras del pasado y propone una propia muy minuciosa.

2. H. S. Songer considera como elementos característicos de la parénesis la falta de progresión lógica, la ligazón por *catchwords*, la reunión de dichos en *topoi* y listas, etc. R. G. Branchter sigue este mismo criterio de los *topoi* en su *exégesis* a los capítulos 3-5.

la epístola constaría de una cantidad singular de *topoi*. Pero todo esto merece sus reservas.

Considero de mi parte que Santiago pertenece al género *haláquico*³. Más aún, que es un modelo de *halakáb* perfectamente estructurada en base al recurso literario de los *simanim* (palabras claves) y de las *kelalót* (sumarios). De acuerdo con este género literario, entonces, cualquier tema tiene un lugar y una proyección dentro de toda la epístola y no ya sólo dentro de una sentencia aislada o de un simple «topos».

Dos temas capitales y sus consecuencias

En Santiago podemos desdoblar con facilidad dos temas capitales: el de la *fe* (1, 19 - 2, 26) y el de la *sabiduría* (3, 1 - 5, 6), algo así como en Pablo que, en la epístola a los romanos, habla de la *justicia de Dios* y de la *salvación*.

A partir de una generación nueva que tiene su origen en Dios por medio de la palabra de la verdad (1, 18), lo urgente es «oír» (1, 19) esa palabra sembrada que tiene la potencialidad de salvar (1, 21). Tan importante es esta actitud de fe en el «oír» que para corroborarla encontramos en este lugar una de las raras citas explícitas del antiguo testamento que ofrece Santiago (Eclo 5, 11; cf. 1, 19). Y si los versículos 19-21 del primer capítulo son una *kelaláb* (sumario) introductoria, entonces no es nada extraño que ya aparezcan allí los temas fundamentales de la fe y de la sabiduría (1, 21: *en praütêti*; cf. 3, 13: *en praütêti sofias*).

La *palabra* postula una *fe* la cual, a su vez, para ser coherente, se lanza a la *obra*. La *ley perfecta* que ahora se identifica con la *libertad* (1, 25; cf. 2, 12) y, por tanto, anula cortapisas y barreras, abre el camino a una realización en la que se eleva al otro al plano de uno mismo; de ahí que *amar al prójimo* como a uno mismo sea una *ley real* (2, 8).⁴

3. J. Schneider especifica más el género parenético hablando de una «didáctica parenética» (*didajé*). Efectivamente la *didajé* neotestamentaria reproduce las más de las veces la *halakáb* judía. Sobre esta última véase Revista Bíblica 33 (1971) 226.

4. J. Schneider insiste en que hay que volver a la corriente judía según la cual la ley no impone un peso sino que da la capacidad para cumplir la voluntad de Dios particularmente el mandamiento del amor al prójimo. Además, 2, 12 se ha de leer

Lo interesante es que Santiago considera a esto que vamos a analizar a continuación como «la religión pura e intachable ante Dios Padre» (1, 27). Con otras palabras, es vana la religión del que no refrena la lengua (1, 26) y practica la verdadera religión el que visita a los huérfanos y las viudas y se conserva incontaminado de este mundo.

Aplicación práctica

Después de iniciar así el tema de la fe como respuesta a la palabra sembrada (1, 21) en su trascendencia soteriológica y social, y de considerar esta trascendencia social como la verdadera religión, Santiago se embarca en una primera aplicación práctica:

Hermanos míos, no entre la acepción de personas (*prosôpolêmpsia*) en la fe que tenéis en la gloria del Señor Jesucristo (2, 1).

Esta sección, considerada de ordinario como un *topos* aislado, que nada tiene que ver con el contexto, no es sino *un principio básico social que en Santiago se deriva directamente de la fe*, según el texto arriba citado. Y el tópico propio de este *topos* no es tanto el pobre en su pobreza —el pobre desempeña aquí la función de ejemplificar— sino lo que ordinariamente se traduce por «acepción de personas»⁵ y que también pudiera llamarse hoy en día «aceptación del principio de la división de la sociedad en clases».

a la luz de 2, 13 que es su fundamentación. El motivo de la libertad se encuentra con otra terminología en Rom 8, 14-17: por el Espíritu recibido ya no somos más esclavos. Pablo se detiene en esta nueva libertad frente a Dios por la nueva condición de hijos; Santiago, en la libertad frente a los demás. Por lo mismo, según el contexto, la «ley de la libertad» debe anteponerse a la *prosôpolêmpsia* e inspirarse en la misericordia. Por otra parte, adviértase que el adjetivo «real» en la expresión «ley real» está en paralelismo antitético con «acepción de personas» (2, 8).

5. El sustantivo *prosôpolêmpsia* es creación del nuevo testamento; quizá sea Santiago el primero que lo usa. Deriva de la expresión griega *lambanein prosôpon*, que a su vez es incomprensible sin el sustrato hebreo *nasa panim*. La expresión suele revestir el motivo de que Dios no tiene en cuenta la apariencia de las personas (Dt 10, 17; 2 Crón 19, 7); todo lo contrario del modo según el cual a veces proceden los hombres. «Acepción de personas» puede significar también una actitud partidista, ante todo por parte de los jueces (Dt 1, 17; cf. también Lev 19, 15; Dt 16, 19). El nuevo testamento sigue la línea del antiguo, incluso en el uso del sustantivo (Rom 2, 11; Ef 6, 9): véase E. Lohse, en TWNT VI, 780 s.

Estamos, por tanto, ante un texto que por su peso conmueve las mismas bases de nuestra cultura occidental.

En qué consiste la *prosôpolêmpsia* se dice en forma gráfica y suficiente en el ejemplo del rico «clasificado» socialmente por el anillo de oro y la vestimenta deslumbrante y del pobre que lo es por su vestimenta sucia (2, 2-4). Ahora bien, obrar de acuerdo a estas apariencias (*prosôpon*), para colocar al rico en el pedestal y al pobre en el polvo, significa introducir discriminaciones en base a criterios cristianamente falsos (2, 4).

Pero no sólo los ricos y los pobres dan pie a la *prosôpolêmpsia* sino también el estar frente a una comunidad o el ocupar algún cargo. Pablo designa a estas personas como «los notables» y como tales nombra a Santiago, Cefas y Juan, columnas de la iglesia jerosolimitana (Gál 2, 2. 6. 9). En este sentido en Qumrán venían primero los sacerdotes, luego los ancianos y en último lugar el resto de todo el pueblo (S 6, 8); los rabinos hablan simplemente del «hombre importante» que en los ritos penitenciales ni doblaba la cerviz ni se viste de saco (Ta'an 14 b). Pero con respecto a estos «notables» Pablo declara que no le interesan en absoluto en calidad de tales, por la razón expresa de que Dios no tiene en cuenta las apariencias (Gál 2, 6). Por lo demás, y en calidad de apóstol, se siente consagrado a los pobres (Gál 2, 10). Y es en este contexto en el cual Pablo delata públicamente como una hipocresía el comportamiento discriminatorio de Pedro y de los demás judíos en Antioquía (Gál 2, 13). Por su parte, Santiago dirá, en la sección siguiente de su carta (3, 17), que la sabiduría de lo alto es sin hipocresía.

Nuestro texto, por tanto, no reivindica sólo el «respeto debido a los pobres» (como intitula la sección la Biblia de Jerusalén), sino que además *deriva de la fe cristiana el principio de la no institución y organización en clases de la sociedad*. Los ejemplos que ofrece la literatura rabínica no hacen más que confirmar la discriminación e injusticia en que deriva un comportamiento clasista⁶. La verdadera religión sólo se puede practicar presupuesta la observancia de este principio de no discriminación en la vida social. Si

6. R. B. Ward llama la atención sobre los textos rabínicos (Sifrá, Qedoshim 4, 4) donde se trata de la asamblea judicial. En estas circunstancias un litigante no debe estar parado mientras el otro se sienta; esto llevaría a juicios injustos y parciales.

la no asimilación que se propugna en muchos círculos judíos es herencia genuina del judaísmo de la época de la epístola, entonces *el principio de la asimilación e indiscriminación* es un rasgo peculiar del cristianismo primitivo y por lo mismo también hoy en día se ha de pregonar contra toda discriminación racial, religiosa y política.

A la luz de la epístola de Santiago todavía se podría decir más. Que el criterio que distingue a los hombres por el poder, la riqueza y la ciencia es *anticristiano*, porque da cabida e importancia a otra cosa que a la gloria del Señor Jesucristo (2, 1). Tema éste de tanta relevancia para la vida social cristiana que aquí se vuelca casi toda la cristología de la epístola. El Señor Jesús es *objeto de fe en su glorificación* (cf. también 1, 1). Y la fe de Santiago hace que la gloria del resucitado eclipse la mezquina e injusta gloria que por la fuerza del poder, de la riqueza o del talento introduce la discriminación y la injusticia entre los hombres. Consecuentemente, quien establece precedencias o jerarquías, no vive la fe del resucitado que se da a todos por igual.

A esta altura hay que recordar la sección siguiente de Santiago que completa el tema de la fe y puede tener por título: «Inutilidad de la fe sin obras» (2, 14-26). Existe lastimosamente bastante confusión al respecto⁷. En realidad, no se establece una oposición entre la fe y las obras, sino entre *la fe viva y la fe muerta*. Con otras palabras, no es suficiente la cómoda fe dogmática en verdades. En esta sección el autor no se cansa de repetir en estribillo que la fe sin obras es estéril y está realmente muerta (2, 17. 20. 26). Hasta se puede afirmar, a la luz de 2, 18, que las obras sean más básicas que la fe, porque, mientras es posible deducir la fe de las obras, no es posible deducir las obras de la fe.

Haciendo la aplicación, quien introduce en la vida social cristiana un principio discriminatorio, tiene una fe muerta o inoperante, porque no aplica a la vida concreta las consecuencias de la aceptación del resucitado como única fuerza, poder y ciencia. El cristiano «clasista» vive una fe que no va más allá de las afirmaciones meramente conceptuales.

7. Sobre las obras de Abrahán: R. B. Ward, *The Works*; sobre el tema en Santiago y Pablo: A. E. Travis, *James and Paul: a comparative study*: SWJournTheol 12 (1969) 57-70.

La *prosôpolêmpsia* de Santiago es el reverso del ideal de *koinônia* (comunión) de los Hechos de los apóstoles (Hech 2, 42. 44; 4, 32). La *koinônia* tiene como punto de partida la donación de un *mismo Espíritu a todos los creyentes* que por lo mismo pueden vivir *en unidad de corazón y de Espíritu y en comunidad de bienes*. Esta es la manera social según la cual la iglesia debe vivir. La *prosôpolêmpsia*, en cambio, es un pecado contra el Espíritu santo, paralelo al pecado cometido por Ananías y Sáfira (Hech 5, 1-11), porque atenta contra una comunidad cuya unidad intrínseca se debe a la posesión en común del mismo Espíritu.

En Pablo el anverso de la *prosôpolêmpsia* es *la igualdad o la equidad*: «No que paséis apuros para que otros tengan abundancia, sino con igualdad» (2 Cor 8, 13; cf. v. 14). Cristo mismo por *gracia* se «empobreció» para que nosotros fuéramos enriquecidos (2 Cor 8, 9). Así también nosotros por *gracia* debemos organizarnos en *koinônia* como comunidad efectiva y visible (adviértase que en este capítulo y en el siguiente jamás se habla de «colecta», sino más bien de *koinônia tês diakonías* en 8, 4 y de *diakonía dês leitourgias* en 9, 12; cf. también v. 13), para organizarnos socialmente de acuerdo al criterio de igualdad y equidad, no admitiendo —si agregamos el aspecto que desarrolla Santiago— la *prosôpolêmpsia*.

Pero hay aun otro motivo en la historia humana —que es una historia divina— para no aceptar el criterio «clasista» en la vida social cristiana. Y es que Dios, de hecho, obró al revés al escoger a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del reino (Sant 2, 5). A veces se escucha, hasta en discursos oficiales, que Dios es imparcial e igual para todos. Y se menciona a continuación a los ricos y a los pobres. Los evangelios dicen, en cambio, que Dios obra parcialmente porque tiene privilegiados: los pecadores, los pobres, los niños. Santiago también afirma explícitamente que Dios «eligió» (la *iglesia* es la comunidad de los llamados o elegidos) a los pobres para que por la fe vivan la verdadera riqueza del resucitado. Los cristianos clasistas, entonces, al menospreciar al pobre, no obran como Dios obró (2, 6). Los ricos arrastran a los pobres a los tribunales y blasfeman del «hermoso nombre» que es invocado sobre los mismos (2, 6-7). Difícilmente encontraremos en el nuevo testamento otra descripción más exacta del rico que el cristianismo condena.

Pablo, a su vez, cuando trata los problemas comunitarios de la iglesia de Corinto, presenta el evangelio como una necesidad, y no sólo por su contenido (1 Cor 1, 18. 21. 23) y su forma (*ibid.*, 2, 1), sino también por sus destinatarios. Aquí el término equivalente a pobre es *necio* (1, 26-31): el que no tiene ni ciencia, ni poder, ni nobleza, ni fuerza. Pero desde el momento en que Dios a la necesidad de Jesús la hizo sabiduría, justicia y santificación, quedó abierto el camino para que también los necios de este mundo encuentren la vida, la liberación, la santificación. La iglesia de todos los tiempos aparece ante los hombres —y aquí encontramos una nota visible de una auténtica comunidad cristiana— como la *elección* de los necios, débiles, menguados y sin nombre (1 Cor 1, 26-28) que sólo pueden gloriarse en el Señor. En el círculo cristiano de Mt se habla de pobres o de los que tienen alma de pobres para construir la gran fraternidad humana en base al criterio de la mansedumbre, del amor, de la misericordia. Y si de tribunales se trata, el aparato de la ley no es el recurso para la administración de la justicia cristiana (1 Cor 6, 1-11). La justicia nueva que vive el cristiano, por una parte, es en tal medida abundante que puede vivir jubilosamente la injusticia de los tribunales con los que cuenta de antemano, y, por otra parte, sólo puede ser juzgada por un *hermano sabio* (1 Cor 6, 5). Y sabio es, según Pablo, el que tiene el espíritu de Dios para conocer las profundidades de Dios y juzgar curando, liberando y salvando (cf. 1 Cor 2, 6 s. 10 s.). Sabio es el que por el Paráclito conoce toda la verdad (Jn 16, 7. 13), o sea, Cristo, negación de la justicia humana e implantación del reino del perdón.

A continuación, el precepto del amor se coloca en un contexto nuevo, en el que de ordinario no se repara. Para Santiago la alternativa se da entre cumplir la ley real del amor (2, 8) o vivir de acuerdo a las apariencias que establecen la discriminación y la división en la sociedad. El criterio clasista del hombre va contra el mandamiento principal y, por tanto, contra la misma ley de Dios, aunque de hecho se justifique y se apunte por las legislaciones humanas. Si la ley real es una ley que significa libertad (2, 12), ello se debe, de acuerdo al contexto de Santiago, a que echa por tierra todas las barreras que los hombres crean entre ellos para establecer diferencias, castas, oligarquías, privilegios. Quien justifica la división de la sociedad en clases o la acepta, va, según San-

tiago, contra el mandamiento real del amor al prójimo⁸, y atenta, según Lucas, contra el Espíritu santo que se da a todos por igual (Hech 5, 3) para hacer de la humanidad, según Pablo (1 Tes 4, 8 s.), una gran «hermandad». La gran realidad ahora es el cuerpo de Cristo que acaba con toda discriminación derribando el muro divisorio entre judíos y gentiles y creando el hombre nuevo en la sangre de Cristo por el acceso común al Padre en el Espíritu santo (Ef 2, 11-22).

Conclusión

Este planteo de Santiago tiene vigencia también hoy, por ejemplo, en los casos en que la legislación llega de hecho a instituir la discriminación, en los que la práctica de la misericordia no es el recurso oficial de los tribunales y procesos, siempre que se discrimine entre un cristianismo oficial y el evangelio, cuando la religión y el culto se desplazan a otras áreas y cuando, en fin, no existe el compromiso con las preferencias divinas por los pobres y desheredados.

[Revista Bíblica 34 (1972) 3-9]

8. En la interpretación de G. D. Kilpatrick, en 2, 11 no se trata sólo de un transgresor de la ley sino de un verdadero «apóstata».

ACCION Y MISION DE LA IGLESIA

La reflexión latinoamericana sobre el tema de la iglesia es compleja y sumamente interesante. Somos conscientes de que se necesitarían muchas páginas para presentar resumido lo que se ha escrito, significativo, sobre este tema y para que todas las líneas existentes estuvieran representadas.

El profesor de teología protestante en Buenos Aires José Míguez Bonino, presenta una visión de la iglesia amplia y ecuménica. El actual presidente del CELAM, Eduardo Pironio, enumera en su artículo las nuevas notas de esta iglesia que se está descubriendo a sí misma. Resalta el lugar que ocupa el Espíritu santo.

Mucho se ha escrito y se escribe sobre el compromiso temporal de la iglesia, sobre su relación con el mundo en construcción. Se hace necesario, sin embargo, que los proyectos y programas hechos en vistas a la construcción de una nueva iglesia se lleven a cabo.

Pero esto no ocurre. Las realizaciones prácticas y la estructuración concreta de las iglesias no se cuadran con la reflexión eclesiológica. A veces, es cierto, superan a la misma reflexión. Ello se nota al leer el artículo de Leónidas Proaño, pero también en cantidad de experiencias eclesiales que se realizan y no toman cuerpo en el papel. En este sentido los deseos, los programas, y la vida concreta, incluso, van más allá que la reflexión teológica sobre la iglesia.

Ver la iglesia a través del prisma de otras ciencias, incluirla bajo el punto de mira político, social, económico es un hecho renovado en nuestro tiempo. Ello ha conducido a confusiones lamentables, como puede ser la asignación de tareas que no son propias de la iglesia y el empleo de medios de acción extraños. Al querer estructurarla se olvida, entonces, cómo y para qué fue llamada a la existencia. Pero este modo de pensar ha ayudado a la iglesia a descubrirse mejor a sí misma y a encontrar notas propias como la solidaridad, el valor de la pobreza para hoy, el modo concreto de justicia.

Unidad cristiana y reconciliación social: coincidencia y tensión

José Míguez Bonino

El término «ecumenismo», desconocido casi hasta hace unas pocas décadas, ha entrado ya definitivamente en el vocabulario del hombre contemporáneo. La prensa, la radio, la televisión —tribunales de ideas comunes de nuestro tiempo— le han dado su beneplácito. El público, para el cual las palabras tienen más valor afectivo que conceptual, vincula «ecumenismo» con paz, fraternidad, reconciliación, unidad, diálogo constructivo y abierto: los términos que simbolizan sus anhelos y esperanzas. El ecumenismo es bueno y el antiecumenismo es malo, retrógrado (preconciliar, se dice en términos católicos). Desde el punto de vista de la comunicación hay que dar este «clisé» por adquirido.

I

El término «ecumenismo» incorpora, desde su propio origen, una dimensión secular, sociológica, incluso geográfica y otra eclesíastica, teológica, misionera. En esta conjunción hallaremos a la vez la dinámica, la tensión, la importancia y la aventura del ecumenismo.

Oikumene designa, como sabemos, en el griego clásico y helénico, la tierra habitada. En algunas raras ocasiones es sinónimo simple y llano de mundo, de la totalidad de la tierra; más frecuentemente designa la tierra como escenario de existencia y actividad humana —el mundo cultural griego o el imperio político de Roma. Así *oikumene* recibe una connotación cultural primero— es la geografía, la tierra, en función humana, como el ámbito donde el hombre extiende su cultura —y una política luego— el mundo habitado por la ley. Es la tierra habitada, impregnada por la razón griega y por el orden romano; es la tierra de los hombres, no como realidad puramente objetiva, sino la tierra del quehacer humano.

Cuando adviene el cristianismo, la *oikumene*, la tierra de los hombres, viene a ser el ámbito natural de la misión cristiana, la consecuencia lógica del carácter universal del evangelio. Toda la tierra es de Dios, objeto de su gobierno soberano y cuidado paternal. «Del Señor es la tierra y su plenitud, la *oikumene* y los que en ella habitan» (Sal 24, 1); Dios la ha dado al hombre «para que habite en toda la faz de la *oikumene*» (Gén 2, 15). El propósito de Dios es que la humanidad pueble una *oikumene* integrada por el amor, gobernada por la justicia, y establecida en paz. Jesucristo viene a este mundo por amor de todo ese mundo humano, de la *oikumene* entera. Su enseñanza, su acción de amor, sobre todo su sacrificio, es por todo el mundo de los hombres: su resurrección inaugura una nueva humanidad, una era nueva que es abierta a todos los hombres y destinada a reunirlos a todos. Así como la división y la mutua destrucción han penetrado y tornado trágica la existencia de la humanidad, así en el evangelio de Jesucristo se inicia una nueva existencia humana, que debe extenderse «hasta los confines de la *oikumene*».

Esta visión ecuménica del cristianismo primitivo rompe incluso las limitaciones culturales y geográficas del uso griego y romano. En esta nueva humanidad «no hay griegos o bárbaros», «esclavos ni libres», «varón o mujer», ciudadanos o extranjeros. Jesucristo es el Señor de todos los hombres, su autoridad liberadora se extiende a todos los confines de la tierra y por consiguiente reúne y abarca a todos los hombres, abriendo una tierra humana donde las fronteras sociales, raciales, culturales o políticas ya no pueden oponer definitivamente a los hombres. Por supuesto, la iglesia primitiva sabe que esa visión no se ha realizado. Pero, en principio,

la comunidad cristiana, la iglesia, representa la avanzada, el núcleo y el germen de esta nueva humanidad que debe habitar la tierra entera. En la unidad creadora, libre, abierta y humana de la iglesia, que vive del poder reconciliador de Jesucristo, se prefigura y se inicia esa otra unidad humana plena que es el propósito de Dios para toda su tierra, para todos los hombres, y que él completará en su día. Allí la intención cristiana y la problemática humana se encuentran: el ecumenismo cristiano viene a ser núcleo y servidor a la vez de una nueva esperanza para la humanidad, «una nueva tierra (*oikumene*) donde habita la justicia».

II

La relación entre las dos búsquedas ecuménicas —la secular y la de la iglesia— adquiere hoy para el mundo una importancia capital y alcanza un foco histórico decisivo. Es tal vez por eso que presenciamos un renovado interés del mundo por el pensamiento y la acción de los cristianos. Pero, más importante, esta coincidencia coloca sobre la iglesia una pesada responsabilidad: la de servir al hombre en su búsqueda. Y servirlo a la luz de su mensaje.

1. No es necesario emplear mucho tiempo para sugerir la búsqueda «ecuménica» al nivel de la historia contemporánea. La situación tiene, en algunos sentidos, paralelismo con la del primer siglo de nuestra era, la época del nacimiento del cristianismo. El imperio romano había actuado entonces como factor de acercamiento humano en el mundo mediterráneo y aun más allá: caminos, seguridad, expansión de la cultura griega, la ley, y a su favor, el comercio y el intercambio cultural. En nuestra época, la gran revolución industrial, científica y tecnológica han jugado ese papel y hoy, como ya lo saben hasta los niños, el mundo se ha tornado «un gran vecindario» y hasta el espacio se está volviendo *oikumene*, casa habitada, espacio del hombre. Los acontecimientos políticos, culturales, deportivos, económicos, han perdido su limitación local: una mesa de ping-pong en Pekín, el mercado de valores de Londres, el gobierno provincial de Rodesia o una plaga del ganado en Australia saltan de pronto como centros de una órbita de interés de amplitud universal.

2. No es aquí posible ni necesario mostrar cómo la investigación científica, el desarrollo cultural, los medios de comunicación masiva, las líneas ideológicas —para no hablar de los intereses económicos— se conciben a sí mismos en dimensiones mundiales y actúan en consecuencia. Estas ideas han sido suficientemente elaboradas como para necesitar ahora ejemplificación. Basta leer las revistas especializadas en cualquier campo del saber y la actividad humanos para darse cuenta que la vida humana tiene hoy —en cualquier localidad— una referencia necesariamente ecuménica, y que ello exige la creación de estructuras de comunicación, consulta, decisión que tengan en cuenta esa dimensión.

3. Lo que no siempre se advierte con claridad es que en este mundo interdependiente, en esta historia universal en la que confluyen nuestras historias aisladas, una serie de fracturas sociológicas, políticas, económicas, ideológicas, crean tensiones que adquieren caracteres amenazantes para todos los hombres.

a) La «universalización de nuestra historia» se da en el marco del colonialismo e imperialismo económico —demasiado bien documentados como para requerir mayores pruebas— que sumen a dos tercios de la humanidad en una creciente dependencia, miseria y subdesarrollo, en tanto que el tercio restante (a costa de aquéllos) alcanza cada vez mayores niveles de afluencia (¡no sin sus problemas, por cierto!). La unificación del mundo, lejos de haber aportado una solución a la desigualdad, la agrava, al favorecer los mecanismos de control económico y facilitarlos mediante la propaganda masiva, la explotación de mercados, mano de obra y recursos naturales distantes y mil otras formas.

b) La discriminación racial —un viejo problema humano— alcanza ahora nuevas proporciones cuando se lo puede ver en su dimensión global, que permite a los negros de Estados Unidos, Africa y el Caribe, por ejemplo, ver su causa como una y la misma, y obliga así a decisiones de instituciones religiosas, culturales o deportivas, que tienen carácter universal. La invitación de un equipo blanco de cricket de Sudáfrica a Inglaterra, o la admisión de negros a una congregación metodista de Alabama (Estados Unidos) adquieren las proporciones de un conflicto o una solución totales.

c) Es necesario notar, además, que estas posibilidades y conflictos coinciden con el nacimiento y desarrollo en nuestra historia

de un *ethos* universal, al cual el cristianismo no es en manera alguna ajeno: el anhelo, la demanda, la búsqueda de la dignidad humana, de una humanización de la vida, colectiva e individualmente. El hombre del siglo xx no puede concebir su existencia y su futuro de otra manera que afirmando su decisión de ganar y gozar «los derechos fundamentales del hombre, la dignidad y el valor de la persona humana, la igualdad de derechos de hombres y mujeres, de naciones...». Se trata de hombres, grupos generacionales, clases sociales, grupos raciales, naciones que toman conciencia de su carácter de actores del drama histórico, y no simples objetos de decisiones ajenas. Los aspectos económicos y políticos de esta búsqueda —fundamentales como son— no deben ser aislados de esta total dimensión humana, que se advierte claramente, por ejemplo, en el mundo intelectual y juvenil de los países más desarrollados y poderosos técnica y económicamente.

III

Quien no entienda el problema del ecumenismo cristiano en la perspectiva de este panorama de encuentro y conflicto del hombre en nuestra época, tendrá una visión muy menguada de la fe y de la unidad que Dios quiere. Quien no vea estos movimientos de la historia, con sus luces y sus sombras, sólo logrará hacer del ecumenismo cristiano una cuestión de sacristía —una pequeña reconciliación doméstica de una insignificante reyerta doméstica— que sólo podrá arrancar a la humanidad una sonrisa indulgente o un bostezo de aburrimiento.

¿Cuál es, sin embargo, más exactamente la relación entre el propósito unitivo de Dios, el afán reconciliador del evangelio y la unificación factual y los crecientes conflictos de nuestra historia contemporánea? Ningún cuerpo eclesiástico significativo puede ignorar esta pregunta. La iglesia católica romana y el consejo mundial de iglesias, por ejemplo, los dos organismos cristianos más marcados (aunque muy distintos entre sí) confrontan este problema constantemente, tanto al nivel global o mundial como al nivel regional y local. Tanto la creciente intercomunicación como las violentas tensiones que una y otro experimentan, lo demuestra claramente. ¿Qué hacer, entonces? Estamos presenciando tres respues-

tas típicas, descritas aquí un tanto esquemáticamente, pero que probablemente pueden reconocerse sin dificultad.

1) Hay quienes resentirían este planteamiento mismo. Cuando la Comisión de fe y constitución del consejo mundial de iglesias anunció como tema de la conferencia de Lovaina (agosto 1971) «la unidad de la iglesia y la unidad de la humanidad» no faltaron quienes objetaron que el consejo estaba abandonando su objetivo fundamental: la unidad cristiana. Semejantes discusiones acompañaron también el debate sobre el decreto *De oecumenismo* del concilio Vaticano II. La unidad de la iglesia se da en torno de la fe en Jesucristo, de la revelación de Dios, y por tanto concierne a la iglesia y no debe mezclarse con el problema humano general, cuyas soluciones corresponden a otro orden de cosas. Igualmente, los conflictos de la iglesia tienen su base en puntos de vista divergentes en lo que atañe a esa revelación particular, y por tanto no tienen nada que ver con las divisiones y tensiones humanas. Cuando más, la unidad cristiana permitirá a los cristianos actuar más de consuno en el nivel general. Pero no sólo deben distinguirse aquí los planos sino mantenerse cuidadosamente separados, para evitar filtraciones ideológicas, políticas o seculares en general en el problema del ecumenismo cristiano.

Tal solución parece muy consecuente, y sobre todo muy «limpia». Pero —desgraciada o afortunadamente— y sea dicho con todo respeto para con quienes la sostienen, no sirve:

a) Porque, en la historia real, todos los conflictos a que hemos hecho referencia, acosan la vida de todas las iglesias. «No hay hora más segregada en USA —se ha dicho— que el domingo a las once de la mañana» (la hora del culto). Todas las iglesias norteamericanas se ven hoy desgarradas por la confrontación racial. La incidencia de los conflictos ideológicos y políticos en el catolicismo en la Argentina, por ejemplo, ocupa las páginas del diario todos los días. Tal cosa no es de hoy: el historiador nos dirá que frecuentemente, tras los conflictos doctrinales, se dejan advertir fácilmente fracturas sociales, económicas, nacionales. Un verdadero ecumenismo encuentra la problemática de la tensión social humana dentro de la propia problemática de la unidad cristiana.

b) Quienes mantienen la separación se ven obligados, por consecuencia, a concebir la unidad en términos puramente doctrinales o estructurales-institucionales: un credo único, un gobierno

único. Esta unidad formal, sin embargo, tiene muy poco que ver con el concepto cristiano de unidad, que es fundamentalmente «comunidad», a saber una *calidad de existencia humana* caracterizada por la mutua entrega, servicio, solidaridad, unidad de propósito, una co-participación activa y concreta en las tareas, las responsabilidades, la misión histórica de la fe. La unidad doctrinal y estructural no es ajena a esta «comunidad», pero de ninguna manera la sustituye.

c) Esta «comunidad», esta calidad de existencia humana común que el nuevo testamento demanda al pueblo cristiano, no es un fin en sí sino, como se ha dicho antes, un «proyecto» divino que se dirige a toda la humanidad: el propósito de Dios de integrar todas las cosas en Cristo. Por consiguiente, la eliminación de esta dimensión humana del problema de la unidad cristiana es inaceptable, no sólo práctica sino teológicamente.

2) La segunda respuesta afirma la relación entre reconciliación cristiana y reconciliación humana. En efecto, como Pablo lo dice «Dios nos ha reconciliado consigo y nos ha dado el ministerio de la reconciliación». Y Jesús ha señalado a los «creadores de paz» (pacificadores) una particular recompensa: «serán llamados “hijos de Dios”»:

...así la iglesia... como un lábaro alzado ante todos los pueblos, comunicando el evangelio de la paz a todo el género humano... (Vaticano II, *De oecumenismo*).

En base a esto se afirma la tarea reconciliadora de la iglesia. En ella, se sostiene, se trascienden las diferencias de raza, clase, cultura, nación que separan a los hombres. Y así la iglesia debe llamar a los hombres a su reconciliación, superando las enemistades y conflictos, las estrecheces nacionales o de clase. Por esa razón las autoridades eclesiásticas se ofrecen muchas veces como mediadoras en los conflictos.

Esta posición parece muy clara y coherente. En esta forma simple y directa, sin embargo, se trata de un peligroso equívoco, que supone que la «reconciliación» en Cristo se traduce en cualquier orden de pacificación social. La iglesia cristiana ha sido llevada, en base a este equívoco, a patrocinar formas y estructuras de «paz social» y de «orden» que llevaban en sí la simiente de su

propia destrucción. A menudo ha extendido unguento sobre heridas infectas de la sociedad. Ha procurado calmar demasiado rápidamente la inquietud y disconformidad de los hombres, haciéndose más de una vez acreedora a la grave acusación de «opio del pueblo» que Marx dirigió a la religión en general.

Dos falacias se encierran en esta inmediata identificación de reconciliación en Cristo y pacificación social.

a) La primera es una lectura unilateral de la propia Biblia. No hay duda que allí se anuncia que «en Cristo» no hay «judío ni griego». Pero es «en Cristo», es decir, en la aceptación de la obra de Cristo por la cual uno y otro renuncian a sus errores, a la esclavitud a la ley y a la idolatría, para encontrarse, *convertidos*, sobre la base de la mutua entrega en amor. No es un simple encuentro de ambos «tal como son», sino mediante esta conversión, el auto-despojamiento de la propia jactancia. Esto es, la reconciliación pasa por el camino de la cruz. Jesucristo no pacifica sin costo: el joven rico debe vender lo que tiene, Zaqueo devuelve lo mal habido: uno acepta el precio de la reconciliación, el otro lo rechaza. Pablo libra un combate contra judaizantes que pretenden aceptar a los gentiles al precio de una capitulación a ellos y sus condiciones. El antiguo testamento —que haríamos bien en no dejar de lado al tratar este tema— está lleno de conflictos que sólo se resuelven por la victoria de unos y la derrota de otros. Dios mismo conduce conflictos que vindican su justicia, castigan la perversidad, restablecen el derecho y sólo entonces, a través del juicio, introducen la esperanza de la paz.

b) Esto nos muestra la segunda grave tergiversación: la del concepto de paz. Bien lo señala la conferencia de Medellín al decir:

La paz no es... la simple ausencia de violencias y derramamiento de sangre... Tres notas caracterizan... la concepción cristiana de la paz. La paz es, ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo... La paz, en segundo lugar, es un quehacer permanente... no es pasividad ni conformismo... La paz es, finalmente, fruto del amor.

En el antiguo testamento los profetas claman contra una paz sin justicia. «¡Ay de aquellos que curan livianamente la herida de mi pueblo! ¡Ay de aquellos que claman: paz, paz, y no hay paz!». La paz de la que habla la Biblia no es cualquier clase de concordia,

pacificación u orden sino la justa relación entre Dios, los hombres y las cosas, la dinámica creación de un orden humano.

3) Esta comprensión ha llevado a algunos cristianos a concebir la misión de la iglesia como la de «contestación»: agudizar e intensificar los conflictos hasta conducirlos a su desenlace, incluso mediante la violencia cuando ello es necesario. Es preciso que se muestren agudamente las contradicciones de una sociedad en la que no hay verdadera paz. Hay que cerrar el camino a toda posibilidad de paz basada en la injusticia, en la supresión de los derechos de algunos, en la capitulación de la humanidad de ciertos grupos, clases o razas. Esto sólo se logra mediante la auto-affirmación de los sectores suprimidos, que sólo adquieren su verdadera humanidad en su confrontación con el opresor. Sólo a partir de esa dignidad reconquistada en la lucha es posible pensar en una reconciliación en justicia, una verdadera paz.

Admitida esta perspectiva, sobreviene la necesidad de trasladar a la propia comunidad cristiana este conflicto de oprimidos y opresores. «¿Cómo puedo comulgar —decía un joven laico católico— junto a un señor que esclaviza en su fábrica medio millar de obreros?».

He aquí una cita de un interesante libro norteamericano: *Black theology and black power*:

En primer lugar, permítanme decir que la reconciliación sobre las bases racistas blancas es imposible, porque aplastaría la dignidad de los negros. En tales condiciones, los negros deben atesorar su hostilidad, traerla plenamente a la conciencia como una cualidad irreductible de su identidad. Si los blancos insisten en dictar las reglas del juego de la reconciliación, que sólo puede significar que los negros nieguen la belleza de su negritud, en tal caso los negros deben hacer todo lo posible por destruir esta cosa blanca... Por tanto, la teología negra cree que la reconciliación sólo es posible y productiva si los negros tienen el espacio necesario para hacer lo suyo. La misma comunidad negra debe fijar las leyes del juego (144 s.).

Eso puede significar la necesidad de dividir la iglesia —temporalmente, al menos— a fin de asegurar este espacio, que hoy no existe en la iglesia de los blancos.

Se hace difícil pensar que la comunidad llamada a la reconciliación no pueda cumplir su tarea sino exacerbando los conflictos.

Se tiene a veces, al leer declaraciones de esta especie, la penosa sensación de que se ha hecho del conflicto un nuevo ídolo, otorgándole virtudes curativas en sí mismo. De aquí parece haber sólo un paso a la tesis famosa de Franz Fanon que asigna a la violencia un rol mesiánico. La dialéctica del amor y la contestación es más complicada que esta simple tesis de que los conflictos se resuelven excitándolos hasta que estallen. Pero quienes estamos demasiado cómodamente instalados en «el lado blanco» del conflicto —y especialmente los «teólogos», que tendemos a jugar con estas cosas— deberíamos cuidarnos de criticar con complacencia una situación de la cual los cristianos somos en buena medida responsables.

IV

¿Qué podemos decir, luego de afrontar la ineludible responsabilidad de vincular la unidad cristiana con la reconciliación humana, y de comprobar a la vez la solidaridad cristiana con el conflicto social que no admite fáciles pacificaciones? Se indican aquí sólo algunas observaciones, que no pretenden ser una solución para los cristianos, sino puntos de encuentro para una discusión del tema.

1) Lo primero es reconocer dónde se ubica realmente la iglesia. La situación de «cristiandad» ha pasado —gracias a Dios— y la iglesia no es llamada a «dictar» a la sociedad ni las condiciones de su paz ni las de sus conflictos. Ni la sociedad puede pretender imponer a la iglesia las formas de unidad o de división de la misma. No es inútil recordar este hecho, porque la tentación no está del todo ausente, tanto para los conservadores como para los revolucionarios.

Las narraciones de la tentación (de Jesús) son particularmente importantes para nuestro tema. La misión de Jesús a todos los hombres se deja ver claramente en el hecho que le son ofrecidos los reinos del mundo. Es invitado a introducir la paz universal. El patrón de la *pax romana* parece gobernar el relato. Jesús rechaza esta posibilidad. Actúa dentro de los límites particulares que le han sido asignados: *The Unity of the Church and the Unity of Mankind*, Documento de Fe y constitución, CMI, mimeografiado 1971, § 5.

La iglesia no es llamada a dictar la paz, a establecerla, sino a servirla. Si intenta lo primero sólo logrará —ya lo ha hecho más de una vez— establecer nuevas condiciones de opresión y nuevas divisiones en su seno. Porque inevitablemente se hará esclava de la «paz de alguien», constantiniana, imperial, blanca, roja, americana. Su presencia «sacralizará» esa paz, prestando sanción a sus injusticias.

2) La unidad de la iglesia, la reconciliación de la comunidad cristiana, no es, pues, un producto de exportación, sino un «paradigma», humildemente ofrecido al hombre en sus conflictos y en su ansia de comunidad. La primera tarea de la iglesia al servicio de la reconciliación humana es «ser iglesia», es decir, ilustrar la calidad de comunidad que el poder reconciliador de Cristo crea. No podemos detenernos aquí en esas características: una comunidad de hombres libres, una comunidad a la que se llega por el arrepentimiento, la disposición de servir, una comunidad que se realiza en todos los niveles de la existencia, una comunidad por la mutua entrega a un proyecto común (comunidad de misión), una comunidad abierta, una comunidad solidaria con el pasado pero abierta al futuro, una comunidad de mutua subordinación en amor. Todas estas cosas tienen consecuencias enormes para la estructura de una sociedad justa. Pero los cristianos debemos cuidarnos de no hacer fáciles —y dogmáticas— traducciones. Importa más que la iglesia «sea» estas cosas, que las «enseñe».

3) La afirmación anterior no puede servirnos de excusa para evitar las decisiones con respecto a algunos de los conflictos que desgarran a la humanidad. La iglesia de Cristo no está a favor de algunos hombres —occidentales u orientales, ricos o pobres, blancos o negros— y en contra de otros. Porque la iglesia es del Dios de todos los hombres. Pero está por todos los hombres *en términos de la justicia y la verdad de Dios*. Y por tanto no puede permanecer ajena a estos conflictos. Entra aquí el concepto de militancia y de disciplina eclesíastica, que penetra toda la Biblia. La iglesia conoce una línea de división: la que establece Jesucristo mismo, la línea de su justicia y de su verdad. La predicación de Jesús fue como él mismo lo dijo, «una espada» que separaba a los hombres, que perturbaba sus falsas reconciliaciones, unidades y paz.

Habitualmente pensamos que se trata exclusivamente de la división producida en torno a la «doctrina». Felizmente hoy vamos comprendiendo que el evangelio es una unidad indisoluble y que «quien niega la dignidad de un ser que Dios ha creado y por quien Jesucristo dio su vida es tan culpable de herejía como el que niega un artículo de la fe». La iglesia siempre ha reconocido que hay «confesiones», verdades por las que uno se confiesa discípulo de Cristo o lo traiciona. Me parece que Dios nos lleva a descubrir hoy en el campo ético algunas de esas verdades: ¿no es ése el significado de la afirmación de los obispos en Medellín?

Hemos visto que nuestro compromiso más urgente es purificarnos en el espíritu del evangelio todos los miembros e instituciones de la iglesia católica. Debe terminar la separación entre la fe y la vida, porque en Jesucristo lo único que cuenta es «la fe que obra por medio del amor»... La iglesia latinoamericana, reunida en la II Conferencia general de su episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo, ella no se ha «desviado» sino que se ha vuelto hacia el hombre, consciente de que «para conocer a Dios es preciso conocer al hombre».

Esto significa que la iglesia tiene que distinguir entre las verdaderas y las falsas unidades y entre las verdaderas y las falsas distinciones. Por una parte, está la legítima diversidad que es resultado de la riqueza de la creación de Dios y que no es incompatible con la unidad: temperamentos, cultural, formas de expresión. Por otro lado están las falsas distinciones introducidas por el pecado. Y aún están las falsas paces basadas en la esclavitud o en la supresión de la legítima expresión humana. Esto es lo que los autores de «una teología negra» nos dicen con razón.

4) Se introduce así el grave problema de la unidad y separación dentro de la comunidad eclesial, dentro del pueblo cristiano. No hay soluciones fáciles; sobre todo, no hay recetas hechas para todos los casos y todas las épocas. Cada iglesia en cada lugar y en cada época tiene que luchar por descubrir, en agonía, cuáles son las distinciones y divergencias que pueden subsistir dentro de la común fe en Jesucristo y el consiguiente servicio de los hombres y en cuáles la verdad misma está en juego. Y (añadiría como protestante), sólo puede ampararse en el perdón misericordioso de

Dios por sus errores. Sólo tres breves observaciones al respecto para concluir:

a) A la luz de esta problemática, la mayor parte de nuestras actuales divisiones resulta totalmente artificial. Como metodista, podría encontrar diversos puntos doctrinales que me separan de un católico, un ortodoxo, un luterano. Pero realmente ¿qué significan? ¿son verdaderas líneas de separación? ¿no son más graves otras que me separan de otros metodistas? Las verdaderas crisis de la fe no corren por las líneas de las confesiones tradicionales sino que las cruzan. Por eso, con razón, los jóvenes miran con asombro y desdén una iglesia que sigue librando batallas en las que nada ven en juego. Un movimiento ecuménico que simplemente se ensarza en estas viejas líneas de combate resulta un interesante pasatiempo —un juego de palabras cruzadas— pero no puede interesar vitalmente al hombre.

b) Una segunda observación es que esta distinción entre las divergencias compatibles con la fe común y la línea irreductible de confesión no puede alcanzarse desde fuera de los problemas y conflictos humanos. La ecuanimidad que resulta de la no participación no es verdadera ecuanimidad sino indiferencia y por consiguiente traición. Sólo cuando los cristianos toman la responsabilidad de proclamar la totalidad del mensaje de Cristo, con todas sus consecuencias para el hombre y la sociedad, de hacerlo concretamente en su mundo —en este mundo de hambre y subdesarrollo, de explotación y violencia— y de invitar al propio pueblo cristiano a obrar valientemente en el mundo al servicio de ese mensaje, sólo entonces se advertirán las líneas de verdadero conflicto y de verdadera tolerancia.

c) Finalmente, en la perspectiva del propósito final de Dios de reconciliar todas las cosas en Cristo, nuestros conflictos, aún los más graves y reales, no pueden menos que ser penúltimos. Ninguna de nuestras batallas es «la batalla final». Ninguno de los enemigos que nos enfrentamos es «el último enemigo», el verdadero «mal». Nuestros contrastes no son nunca blanco y negro, sino grises. Asimismo, nuestra unidad, nuestra paz, nuestra reconciliación no son la paz, la unidad, la reconciliación. No se trata de restar seriedad a la tarea histórica, sino de colocarla en perspectiva. Una perspectiva que es decisiva, en primer lugar, porque nos impide absolutizar nuestros conflictos: son funcionales, tienen que ver con

la consecución de un nuevo nivel de vida humana —el enemigo de hoy, el explotador, el opresor, deberá ser asumido mañana, en un nuevo nivel, como hermano, como parte de mi propia existencia—. Por otra parte, nos impide absolutizar nuestros logros —ellos también son funcionales— la paz y la justicia del nuevo orden social, económico o político tendrán que ser perturbados, contestados a fin de moverse a un nuevo conflicto y a una nueva paz. Jesucristo es el que ofrece en esta historia la reconciliación más allá del conflicto, y el conflicto más allá de la reconciliación, hasta que establezca la reconciliación final, la unidad de todas las cosas en él, que es la verdad y la justicia.

[Conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil)]

Latinoamérica: «iglesia de la pascua»

Eduardo F. Pironio

1. Una interpretación de la iglesia latinoamericana debe ser hecha *desde la fe*. Es el único modo de penetrarla en su profundidad sacramental y en el dinamismo interior del Espíritu que la invade y la mueve. El único modo de entenderla en su realidad sin desfigurarla en su misión.

Pero más que un estudio o análisis de nuestra iglesia esto es una sencilla meditación hecha desde el interior de su vida y su misterio.

No se trata simplemente de describir una realidad —con sus luces y sus sombras— o de enumerar superficialmente los principales problemas o proyectos. Podríamos caer fácilmente —según la perspectiva en que nos coloquemos— en la desesperación o en la euforia. En todo caso, sería una autoconsideración que nos cierra a la comunión verdadera con la única iglesia de Jesucristo.

El primer error sería «latinoamericanizar» la iglesia y erigirnos en maestros críticos o modelos. En este sentido, hemos de cuidarnos de exagerar el misterio y el prodigio de una iglesia latinoamericana.

Desde la fe nos esforzamos por descubrir el *designio de Dios* en nuestra iglesia. Por entender y asumir «el tiempo y el momento» (Hech 1, 7). Penetramos en la situación concreta de nuestros

pueblos para ubicarlos en el contexto único de la historia de la salvación. La iglesia —sacramento primordial de Cristo— es la actualización cotidiana de la salvación.

Una interpretación auténtica de la iglesia latinoamericana supone siempre esta triple consideración:

- su perfecta fidelidad a Cristo;
- su respuesta evangélica a la realidad global del continente y
- su generosa comunión con la totalidad de la iglesia universal.

2. La iglesia latinoamericana está viviendo *su hora*: hora de cruz y de esperanza, de posibilidades y riesgos, de responsabilidad y compromiso. Conviene que la comprendamos, amemos y vivamos con intensidad comunitaria. El Espíritu santo está obrando maravillas en nuestra pobreza. No es para que nos sintamos felices y descansemos, sino para que comprometamos generosamente nuestra entrega.

Incluso esta hora providencial de nuestra iglesia no puede ser vivida por nosotros solos o solamente para nosotros. Aquí entra fundamentalmente el misterio de la comunión.

La iglesia latinoamericana debe ser fiel a su designio: su fisonomía propia y su vocación original. El Espíritu santo la irá desarrollando en la fecundidad de su dinamismo propio. Irá despertando en todos la inquietud de la búsqueda y el compromiso en la tarea creadora. No podemos simplemente importar o repetir esquemas. Hemos de ser fieles al Espíritu y hacer que la iglesia latinoamericana sea plenamente ella misma.

Pero para ello necesita la riqueza espiritual de las iglesias hermanas. Es el sentido fundamental de la ayuda indispensable: promover el crecimiento interior de cada iglesia para que pueda ser fiel a su vocación específica.

Puede haber dos modos de paralizar la vida de una iglesia: dejarla totalmente librada a su energía juvenil o pretender aprisionarla en moldes extraños.

Pero hay otro modo —y eso ya depende de nosotros mismos— de desfigurar nuestra iglesia o asfixiarla: vivir hacia adentro, demasiado preocupados por lo nuestro, no ofrecer generosamente nuestra pobreza a la variada riqueza de la iglesia universal. Siempre hay dones nuevos del Espíritu en la dolorosa penuria de nuestras iglesias jóvenes. Iremos madurando nuestra iglesia en la me-

didia de la apertura y la donación. Pablo escribe de las iglesias de Macedonia: «Su rebosante alegría y su extrema pobreza han desbordado en tesoros de generosidad» (2 Cor 8, 2).

3. Es evidente que la iglesia latinoamericana está viviendo una etapa nueva y providencial de su historia. Lo señaló Pablo vi en su visita a América latina: «Por una convergencia de circunstancias proféticas, se inaugura hoy con esta visita un nuevo período de la vida eclesiástica»¹. Los obispos latinoamericanos lo afirmaron también en su «Mensaje a los pueblos de América latina»: «Creemos que estamos en una nueva era histórica. Ella exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar».

Lo que fundamentalmente marca esta hora providencial de nuestra iglesia es una *particular efusión del Espíritu de pentecostés*. De allí el anhelo de la conversión y la solidez de la esperanza. No entenderíamos lo que está pasando en la iglesia latinoamericana si sólo lo explicáramos como un intento superficial de actualización o como simple fruto de presiones históricas. Hay algo más profundo y definitivo: Dios se está manifestando de un modo nuevo y comprometiendo la transformación interior de cada hombre.

Esta manifestación de Dios tiene —entre otras— dos expresiones concretas:

- a) las *aspiraciones* legítimas de los pueblos que interpelan evangélicamente a la iglesia y
- b) la *mayor conciencia* que la iglesia latinoamericana va adquiriendo de la globalidad de su *misión esencialmente religiosa*.

En lo primero citemos simplemente dos textos de los documentos de Medellín:

Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva (*Introd.*, 4).

Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte (*Pobreza*, 2).

En síntesis: aspiración a lo libre, a lo personal, a lo comunitario. Anhelo de participación, personalización, liberación.

1. Discurso de apertura de la II Conferencia episcopal latinoamericana, Bogotá 24 agosto 1968.

En lo segundo, recordemos lo que nos enseña el concilio: «La misión de la iglesia es esencialmente religiosa, pero por lo mismo profundamente humana» (GS 11). ¿Cuáles son las dimensiones humanas del mensaje evangélico y las exigencias históricas de lo religioso y eterno?

Cuando decimos que la hora de la iglesia latinoamericana está fundamentalmente marcada por una particular efusión del Espíritu de pentecostés queremos encuadrarla en un *contexto esencialmente salvífico*. Queremos decir que la imagen de la iglesia latinoamericana no puede ser definida desde una perspectiva simplemente socio-económica y política. Lo que importa en ella es el sacramento —es decir, el signo e instrumento— del Señor resucitado.

Por lo mismo es preciso partir —si queremos entender bien el misterio de la iglesia latinoamericana— de un auténtico acto de fe en la acción fecunda del Espíritu santo. Por un lado nos impulsa a la *conversión* (mediante una profunda asimilación a Cristo muerto y resucitado) y a la *contemplación*. Por el otro, nos impulsa a la *misión* y al *testimonio*: la iglesia debe ser en el mundo fermento de transformación y signo del Dios verdadero.

Todo lo cual es exigencia y fruto de comunión. Esto nos lleva a presentar la imagen de la iglesia latinoamericana —«iglesia de la pascua»— bajo tres aspectos esenciales y concretos: iglesia del acontecimiento de pentecostés, iglesia profética, iglesia liberadora del hombre.

La expresión «iglesia pascual» la tomamos de los documentos de Medellín:

Que se presente cada vez más nítido en América latina el rostro de una iglesia *auténticamente pobre, misionera y pascual*, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres (*Juventud*, 15).

Pero ¿qué significa una iglesia pascual? Una iglesia del desprendimiento y la pobreza, del anonadamiento y la cruz, de la fe-fundidad y la esperanza.

1. Iglesia del acontecimiento de pentecostés

4. Lo primero que es preciso subrayar en la iglesia latinoamericana es su *fidelidad al Espíritu*. Le interesa el hombre, la liberación de los pueblos, la construcción activa de la historia. Pero desde las exigencias radicales del evangelio, en perspectiva fundamental de fe, en esencial tensión escatológica.

Sería falso concebir el momento de la iglesia latinoamericana fuera del ámbito específico de la salvación. Pero de una salvación que tiene su único principio en Cristo (Hech 4, 12), y que abarca la totalidad del hombre y de su historia.

Pentecostés —plenitud del misterio pascual— no es una simple celebración del Espíritu o una conmemoración histórica de su descendimiento. Es un *acontecimiento* que —por la particular efusión del Espíritu santo— «manifiesta» la iglesia (LG 2) y la hace «sacramento universal de salvación» (LG 48).

Se repite permanentemente en la iglesia. Pero hay momentos providencialmente salvíficos en que la iglesia experimenta la fecundidad y el compromiso del acontecimiento de pentecostés: con lo que supone de sinceridad en la *conversión*, de profundidad en la *comunión* y de irresistible dinamismo en la *misión*.

La iglesia se siente entonces verdadero *sacramento del Señor y fermento de Dios* para la transformación de los pueblos. «Germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación» (LG 9).

Lo que está sucediendo en la iglesia de América latina no es fruto de la improvisación de algunos o del talento y esfuerzo de los hombres. Es esencialmente *obra del Espíritu santo* que nos llama a todos a la conversión y nos hace experimentar la angustia de los pueblos que esperan nuestro servicio y el testimonio cotidiano de nuestra fe.

5. Insistimos en el hecho de la *conversión*. Por allí comienza la búsqueda de los caminos nuevos, la exigencia de los cambios fundamentales y el compromiso evangélico de los cristianos en la transformación del mundo.

Tal conversión —fruto interior del Espíritu— supone una fe madura y activa, una esperanza firme y creadora, una caridad ardiente y concreta (1 Tes 1, 3). Es el sentido del «hombre nuevo» paulino (Col 3, 10) que exige despojarse de lo anterior para re-

vestir auténticamente a Cristo, «el hombre nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4, 24).

Mientras peregrina en el tiempo la iglesia se va rejuveneciendo y renovando con la fuerza del evangelio y la acción incesante del Espíritu (LG 4). Porque tiene conciencia de que es «al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» (LG 8).

Pero hay momentos en la historia en que este llamado a la conversión es más urgente. Lo vivimos en América latina como una gracia y acción del Espíritu. También como un compromiso solemnemente anunciado. Los obispos dijimos en Medellín:

Durante estos días nos hemos congregado, movidos por el Espíritu del Señor, para orientar una vez más las tareas de la iglesia en un afán de *conversión* y de *servicio*. Hemos visto que nuestro compromiso más urgente es purificarnos en el espíritu del evangelio todos los miembros e instituciones de la iglesia católica (Mensaje a los pueblos de América latina).

Pienso fundamentalmente en tres cosas:

— los cristianos no habíamos asimilado profundamente a Jesucristo (conocíamos superficialmente el evangelio o habíamos estudiado técnicamente a Cristo sin saborearlo en su misterio);

— divorcamos la fe de la vida (nos contentamos con proclamar la fe o celebrarla en la liturgia, pero sin realizarla en lo concreto del amor y la justicia);

— por lo mismo, habíamos perdido la sensibilidad cristiana frente a las angustias de los hombres, no supimos iluminar sus esperanzas y nos desentendimos de la construcción positiva de la historia.

Una iglesia del acontecimiento de pentecostés debe ser una iglesia de la conversión: pero de la vuelta fundamental a Cristo —cuya sencilla transparencia seremos— y a las exigencias radicales del sermón de la montaña. Ser perfectos como el Padre (Mt 5, 48). Realizar la plenitud de la justicia nueva (Mt 5, 20 s.). Comprometernos a ser verdaderamente sal de la tierra y luz del mundo (Mt 5, 13-16). Vivir cotidianamente el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas (Mt 5, 1 s.). Es el único modo de ser cristianos, expresar la iglesia y transformar al mundo.

Esta conversión —lo confesamos con sincera fidelidad al Espíritu— la sentimos como urgencia y la hemos comenzado. Pero falta mucho todavía. No somos perfectos. Como Pablo «corremos para alcanzarlo, sabiendo que nosotros mismos hemos sido ya alcanzados por Cristo Jesús» (Flp 3, 12 s.).

6. Pentecostés nos asegura un particular revestimiento del espíritu de la verdad, de la fortaleza y del amor. Lo vamos experimentando, en diversas formas y niveles, en la fisonomía, inquietudes y tareas de nuestra iglesia latinoamericana.

El *espíritu de la verdad* nos introduce en Cristo, nos descubre el misterio del hombre, nos interpreta la historia. Es espíritu de interioridad, de oración y de diálogo. En él la iglesia se ubica en asimiladora actitud contemplativa frente a la palabra: la recibe, la rumia y la comunica.

La iglesia latinoamericana —iglesia de la misión y del servicio, de la actividad y la presencia, de la comprensión del hombre y solidaridad con la historia— se asienta y nutre en la *interioridad*. Busca ser una *iglesia contemplativa*. Por eso la reflexión de sus teólogos y la sabrosa meditación de la palabra revelada.

El *espíritu de fortaleza* nos comunica la audacia equilibrada y el sereno fuego de los testigos. Por un lado nos quema la palabra que no puede ser adulterada u omitida. Por otro, se acentúan los riesgos, crecen las tensiones y se multiplican las dificultades. Vivimos en un continente cargado de esperanzas, pero lleno de conflicto, desesperación y violencia. Esto puede contagiar a la iglesia la desastrosa tentación del desaliento, el pesimismo y la desesperanza. En un contexto así es muy fácil replegarse en el silencio o convertirse en «profetas de calamidades» (Juan XXIII).

Necesitamos experimentar en nosotros la inquebrantable firmeza del Espíritu y comunicar a los hombres la seguridad que viene de pentecostés. Hace muchísimo daño a la iglesia la duda, el miedo y la tristeza. La iglesia de América latina recoge y proclama la exhortación de Pablo VI en Bogotá: «No temáis. Esta es para la iglesia una hora de ánimo y de confianza en el Señor» (Bogotá, 24 agosto 1968).

El *espíritu de amor* engendra en nosotros la capacidad de ofrenda y de servicio. Construye, sobre todo, la iglesia comunión: «unión íntima con Dios y unidad de todo el género humano» (LG 1). La iglesia de América latina experimenta hoy la urgencia de

su respuesta salvadora al hombre y de su misión religiosa en el mundo.

Puede correr el riesgo —en algunos de sus miembros o en la insistencia de algunas actitudes— de «secularizarse» (perdiendo así su esencial condición de fermento y volviéndose «sal insípida»), así como antes corrió con frecuencia el riesgo de «deshumanizarse» (olvidando el sentido de la encarnación de Cristo). El espíritu del amor nos recuerda la inseparabilidad práctica de las dos dimensiones del mandamiento principal (Mt 22, 34-40; 1 Jn 4, 20).

Hoy la iglesia de América latina —revestida del espíritu del amor— se siente particularmente llamada a vivir y expresar la comunión: Dios y el hombre, liturgia y promoción, evangelio y eucaristía. Esa es su gracia y su responsabilidad. Esa es también —lo diremos en la conclusión— la providencial finalidad del CELAM.

7. Pero la iglesia del acontecimiento de pentecostés nos sugiere otra cosa; *lo que en definitiva cuenta es el Espíritu santo*. Lo cual nos transmite la seguridad y el desprendimiento de la iglesia. Es decir, el sentido total de la *esperanza*.

La iglesia latinoamericana es una *iglesia pobre*: en bienes materiales, en riqueza de tradición, en talentos personales. Pero la pobreza es precisamente la fuente de su fecundidad. Quizás sea eso lo que esperan de ella otras iglesias. Porque la pobreza abre fundamentalmente a Dios.

Una iglesia pobre sólo cuenta en las armas del Espíritu. No se apoya en los recursos materiales, en los poderes temporales ni siquiera en las posibilidades humanas de sus miembros. Sólo cuenta la infalible eficacia del Espíritu. El hombre se salva por la fuerza del evangelio (Rom 1, 16), la sabiduría de la cruz (1 Cor 1, 24) y el poder del Espíritu (Lc 24, 49; 1, 35).

La pobreza es parte de nuestra vocación latinoamericana. Si se la entiende bien define el rostro peculiar de nuestra iglesia desposeída y en camino, liberada de ataduras y consciente de sus límites, apoyada en Dios y transparente al Señor resucitado. No es sólo un modo de solidarizarse con los que sufren o manifestar su protesta. Es ante todo un signo de que el Señor ha llegado y la seguridad de que el reino de Dios ha entrado en la historia.

Pero la pobreza tiene que ser asumida en el gozo y el silencio. La proclamación solemne la destruye, engendra en el corazón la amargura y suscita en los hombres la rebeldía. Una iglesia verda-

deramente pobre tiene hambre de Dios y experimenta la alegría del servicio. Es la iglesia de la esperanza y de la caridad. Porque su preocupación salvadora es el hombre, su única riqueza es Cristo y su única potencia es el Espíritu santo.

2. *Iglesia profética*

8. La misión es esencial a la iglesia. Toda ella es enviada por Cristo al mundo para ser «sacramento universal de salvación» (AG 1). La actividad misionera de la iglesia es exigencia radical de la comunión.

La iglesia de América latina —providencialmente iglesia de la pascua— siente hoy la urgencia de proclamar el evangelio. En la totalidad de sus miembros el Espíritu despierta y anima el carisma de la profecía. Por eso asume como principal tarea la *evangelización plena* de los pueblos. Hay dos principios que la impulsan a ello:

— uno *teológico*: la fe supone la proclamación de la palabra (Rom 10, 14);

— otro *histórico*: tenemos un continente bautizado pero apenas superficialmente evangelizado.

Cuando decimos «evangelización plena» entendemos el anuncio de la *totalidad del evangelio*. Hemos de ser fieles a las exigencias del mensaje y a su transmisión integral y clara. No somos dueños de la palabra sino ministros. Es válida para todo profeta la exhortación de Dios a Jeremías: «Todo lo que te mande dirás... mira que he puesto mis palabras en tu boca» (Jer 1, 7-9). Ni siquiera Cristo —el profeta grande— se siente con derecho a inventar la doctrina o modificar las palabras: «Yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre que me ha enviado me ha mandado lo que tengo que decir y hablar» (Jn 12, 40).

Desde una situación concreta intentamos penetrar la palabra y actualizar el evangelio; pero sin pretender disimular sus exigencias o torcer la potencia del Espíritu. Una evangelización plena significa también otra cosa: que la proclamación auténtica del evangelio —que suscita y madura la fe— tienda esencialmente a su *culminación en la eucaristía*.

No podemos separar —mucho menos oponer— evangelio y sacramentos, iglesia profética e iglesia cultural. San Pablo nos habla —como responsabilidad y gracia de su ministerio— de la «*liturgia del evangelio de Dios*, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu santo» (Rom 15, 16).

Finalmente una evangelización plena supone desembocar en el *compromiso práctico de la fe*. Engendrar la fe en el corazón de los cristianos es comprometerlos para la vida. Es el sentido del reproche de Santiago: «De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: “Tengo fe”, si no tiene obras?... Pruébame tu fe sin obras y yo te probaré por las obras mi fe» (Sant 2, 14 s.).

Es decir, que la evangelización plena —si es auténtica proclamación de la palabra en el Espíritu— comunica a los hombres el misterio total de Dios que se revela en Cristo, desentraña la dimensión humana del acontecimiento de la salvación y compromete a los cristianos en la promoción integral de todo el hombre y de todos los hombres. No podemos simplemente identificar evangelización y promoción humana. Pero tampoco podemos separarlos demasiado. La fe alcanza su perfección en la realización práctica de la justicia y la caridad. Y por allí avanza el camino de la paz.

9. La iglesia de América latina se enfrenta ahora con dos urgencias concretas en orden a la evangelización de sus pueblos: una *interiorización* en la fe (lo cual supone iluminación, purificación, maduración y compromiso) y una *interpretación*, desde la fe, de la realidad global latinoamericana.

La urgencia de evangelización no es sólo nuestra. Es una exigencia del Espíritu en la iglesia universal. Pero en América latina —continente vasto y nuevo— la sentimos con dramática insistencia. Allí se nos plantea precisamente la necesidad de multiplicar los agentes de la evangelización (sacerdotes, religiosos y laicos) y de revisar las diversas formas de transmisión del mensaje (predicación, catequesis, liturgia, medios de comunicación social). Falta, en muchos casos, una elemental *aproximación a la fe*. Aún en zonas pobladas y centrales. No es simplemente problema de marginación o de distancia. Es ausencia de sentido religioso, insensibilidad frente a los valores del espíritu, falta de interés ante la proclamación del evangelio. Dios ha dejado de ser un elemento necesario o práctico.

Indudablemente han influido los cambios rápidos y universales que afectaron profundamente los sistemas de vida y modificaron la perspectiva religiosa. Pero ha habido también una presentación abstracta y desencarnada del mensaje cristiano, una imagen fría de Dios como extraño al mundo, lejano de la historia y descomprometido con los hombres. No era el Dios vivo de la revelación, manifestado en Cristo —imagen del Padre (Col 1, 15; Heb 1, 3)—, permanentemente fiel a sus promesas y presente entre nosotros hasta el final (Mt 28, 20).

Falta, sobre todo, *profundidad en la fe*. Depende, en parte, de carencia de corazones limpios y desprendidos —los únicos capaces de ver a Dios (Mt 5, 8) y de acoger en la pobreza la revelación del Padre (Mt 11, 25). Pero principalmente depende de una falta de reflexión auténtica y de una penetración más simple y cotidiana en la palabra de Dios. La vida se siente desconectada de la fe (con mucha frecuencia hasta opuesta a la fe y como su negación práctica).

No se ha llegado a provocar en la conciencia adulta una opción personal y definitiva. La fe seguirá siendo algo extraño y añadido. Algo que se «siente», se «celebra» o se «practica» por momentos. Pero no algo definitivamente nuevo y esencial que da sentido único a la existencia cotidiana, a la misión concreta y al relacionamiento con el prójimo.

Cuando la fe es profunda todo cambia en la vida del cristiano. Porque Cristo es alguien para él, y también el hombre en quien Cristo se manifiesta (Mt 25). Desde la fe se aprende a interpretar la historia como designio de salvación. Lo cual es importante entre nosotros. Es urgente penetrar desde la fe la realidad global latinoamericana. Hay un hecho que particularmente nos preocupa. Los jóvenes —que constituyen un verdadero cuerpo social en América latina— se sienten fuertemente interpelados en su fe por la situación penosa que viven nuestros pueblos (marginados y oprimidos) y por sus legítimas aspiraciones a la liberación. Hay en ellos una especial sensibilidad para descubrir el grito del Espíritu en este signo de los tiempos. Pero con frecuencia perciben que la única forma de vivir la fe —de ser cristianos— es comprometerse con la revolución y la violencia. Falta aquí una interiorización en la fe, una profundización auténtica en el evangelio, una verdadera interpretación de los hechos en el contexto de la salvación.

10. Esto nos lleva a explicitar el *sentido de una iglesia profética*. Hoy la urgimos con insistencia en América latina. Y podemos decir que es una de las características fundamentales de nuestra iglesia como iglesia de la pascua.

Afortunadamente el Espíritu nos hace sentir, como responsabilidad y como gracia, la necesidad de asumir generosamente nuestra función profética. Quizás pudiéramos incluso decir —sin que ello signifique superioridad o dominio— que la iglesia de América latina se manifiesta al mundo como la iglesia de la profecía. Es decir, que su grito profético es hoy una vocación suya para la totalidad de la iglesia universal. No precisamente por prestigio o mérito de nuestra iglesia, sino por la particular situación que vive el continente.

Pero hemos de entender bien la profecía. No se trata simplemente de denunciar las injusticias o gritar el pecado de los hombres. Esto entra también en la tarea del profeta (si es auténtico), pero no es lo único ni primero. Además «la pasión» del profeta es el *Espíritu santo*, no la agresividad humana. Precisamente una de las características más claras del profeta verdadero es la conciencia de sus límites y la dolorosa experiencia de su impotencia y su miedo (cf. Jer 1, 4-10; Is 6, 1 s.; Ez 2). De ahí su resistencia y la tentación de evadirse de la misión encomendada.

El *profeta es el hombre del Espíritu* que anuncia en su nombre las cosas de Dios. El profeta es hombre de oración y fiel a la transformación personal de la palabra. El profeta es pobre y revestido de la fortaleza del Espíritu. El profeta ama profundamente a todos sus hermanos y golpea evangélicamente su corazón para salvarlos.

Cuando hablamos de nuestra iglesia latinoamericana como iglesia profética queremos entender la profecía en tres sentidos:

— como *proclamación de las maravillas de Dios* en el lenguaje diverso de los hombres. Es el acontecimiento profético de pentecostés cuando el Espíritu santo llena a los apóstoles y anuncia así los tiempos definitivos (Hech 2). El contenido fundamental de esta comunicación profética es el hecho de la resurrección de Jesús a quien el Padre constituyó «Señor y Cristo» (Hech 2, 36). Su fruto es la conversión y la constitución de la comunidad cristiana primitiva (Hech 2, 37-47);

— como *interpretación de la historia*, es decir, como lectura de los acontecimientos humanos en el contexto de la historia de la salvación. El profeta intuye el designio de Dios y descubre en cada momento el paso de Jesús, el Señor de la historia. Compromete así a los hombres a la entrega práctica de la fe en la transformación del mundo;

— como *llamado evangélico a la conversión*. Desde la manifestación de Dios y el anuncio de la inminencia del reino, el profeta llama a la conversión y señala sus caminos (Mt 3, 1 s.). Es el sentido de la misión de Juan el Bautista —el más grande de los profetas antiguos (Lc 7, 28)— que «proclama un bautismo de conversión para perdón de los pecados» (Lc 3, 3 s.) y revela a Cristo que ya está en medio de los hombres y es «el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 26-29).

Una iglesia profética denuncia claramente las injusticias con la audacia del Espíritu. Pero solamente lo hace cuando —consciente de su fragilidad y su pobreza— se ha dejado revestir plenamente por el Espíritu de la santidad y ha revelado totalmente a Cristo.

11. Por lo mismo, una iglesia profética necesita ahondar —desde la profundidad interior del Espíritu— en dos elementos esenciales: la *fe* y la *oración*. Por allí tiene que caminar la iglesia de América latina como iglesia de la pascua.

Ante todo, la *fe*: como *respuesta* a Dios y *seguridad* en su palabra. Como entrega y confianza. La iglesia de América latina siente hoy un llamado especial a ser «germen firmísimo de unidad, esperanza y salvación» (LG 9) en el continente. Debe ser fiel, como María: «feliz, porque has creído» (Lc 1, 45). Los pueblos latinoamericanos esperan de nuestra iglesia —obispos, presbíteros, religiosos y laicos— los frutos concretos de una fe que es iluminación, testimonio y compromiso. Pero, además, la iglesia latinoamericana tiene que transmitir su fe en la resurrección de Cristo. Creer que Cristo resucitó es tener seguridad de que *Cristo vive*: en la iglesia como su sacramento, en el mundo como Señor de la historia, en el rostro de cada hombre que peregrina en la búsqueda.

Finalmente, la *oración*. Una iglesia profética tiene que ser necesariamente contemplativa. Sólo podemos anunciar la palabra de vida que contemplaron nuestros ojos y tocaron nuestras manos. «Lo que hemos visto y oído». Sólo así —de un anuncio profético que nace de la experiencia de lo contemplado— se puede esperar

el fruto de una iglesia comunión que engendra gozo y esperanza (1 Jn 1, 1-4).

Por eso la iglesia de América latina —iglesia de la palabra y de la acción, de la encarnación y del servicio, de la transformación y del cambio— quiere ser la iglesia del silencio, de la oración, de la contemplación.

3. Iglesia liberadora del hombre

12. Hay una conexión muy íntima —muy evangélica y pascual— entre la consagración del Espíritu, el anuncio de la buena nueva a los pobres y la proclamación de la liberación a los cautivos (Is 61, 1). Es la relación intrínseca entre el acontecimiento de pentecostés, la proclamación auténtica del evangelio y la liberación plena de los oprimidos. La misma liberación es fruto de la proclamación del evangelio.

Una de las características fundamentales de nuestra iglesia latinoamericana —uno de sus compromisos más solemnes y constantes— es el de la liberación. Tema bíblico y pascual que es preciso entender en su plenitud y su riqueza. Podemos abusar del término. Podemos, también, vaciarlo de su contenido integral salvífico.

La «liberación» constituye una de las ideas claves de los documentos de Medellín. Diríamos que el momento latinoamericano está marcado por un anhelo creciente de liberación y un compromiso religioso de la iglesia. La iglesia tiene que ser una respuesta a este llamado del Espíritu manifestado en la aspiración de los hombres y el grito de los pueblos. Pero la «liberación» —plenamente entendida— es también el centro de la historia de la salvación y el fruto concreto de la pascua. Por eso la iglesia latinoamericana —si experimenta de veras su vocación original como iglesia de la pascua— tiene que ser necesariamente liberadora de los hombres.

Pero ¿qué es la liberación? Es la realización en el tiempo de la salvación integral que nos trajo Cristo en esencial tensión escatológica. Se va haciendo en la historia, a través del compromiso de fe de los cristianos, pero se consumará en la gloria. Por un lado la liberación implica el sacudimiento de toda servidumbre (empezando por el pecado que esclaviza: Jn 8, 33) opresión o dependen-

cia injusta. Por otro es la creación de condiciones tales que hagan posible al hombre ser el sujeto activo de su propia historia.

En términos bíblicos la liberación coincide con la redención. Pero extendida a la totalidad del hombre, los pueblos y el cosmos. Es la creación del «hombre nuevo» (Ef 2, 15; 4, 24; Col 3, 10), renacido de lo alto por la acción del Espíritu (Jn 3, 5) y revestido de Cristo (Gál 3, 27). Es el hombre que ha sido hecho en Cristo «una nueva creación» (2 Cor 5, 17) y que vive ahora, como hijo de Dios, según el Espíritu que inhabita en él, lo conduce, grita en su interior al Padre y lo lleva a la manifestación perfecta y a la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom 8). El hombre nuevo es el hijo de Dios; su forma es Cristo, su principio interior el Espíritu, su término la gloria definitiva del Padre. Es el hombre libre, fraterno, señor de las cosas.

Cuando en América latina hablamos de «liberación» no queremos encerrarnos en el ámbito de lo puramente socio-económico y político. Al menos no es ese el concepto evangélico que proclamamos. Sería una forma de ateísmo moderno (GS 20). Tampoco queremos limitarnos a la formación de un hombre nuevo según el esquema provisorio de una temporal proyección histórica (GS 10).

Nos interesa la totalidad del hombre, la globalidad de su salvación, la riqueza plena de su libertad en Cristo (Gál 5, 1). Pero tampoco excluimos —antes al contrario lo exige la unidad del hombre y de la misión esencialmente salvadora de Cristo— la serie de condicionamientos temporales que permiten al hombre realizar su vocación divina, ser dueño de su destino, reflejar verdaderamente la imagen de Dios y desarrollar «la semilla del Verbo» (AG 11) plantada en su interior desde el principio. «El evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes que derivan, en última instancia, del pecado» (GS 41).

La liberación, en su sentido pleno, abarca la totalidad del hombre, alma y cuerpo, tiempo y eternidad, persona y comunidad. Se inscribe en el dinamismo escatológico de la redención que nos describe Pablo en la carta a los romanos. No sólo el hombre —que posee ya las primicias del Espíritu— sino todo el cosmos redimido en esperanza ansía vivamente y marcha hacia la liberación perfecta y consumada. Se dará cuando Cristo vuelva y —sometido el últi-

mo enemigo que es la muerte— entregue al Padre el reino definitivo «para que Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 28).

13. Para entender la liberación cristiana es preciso penetrarla y descubrirla desde el interior del ministerio pascual de Cristo. Cristo es el que vino a «quitar el pecado del mundo» (Jn 1, 29), a «salvar a su pueblo de sus pecados» (Mt 1, 21), y «dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20, 28). Es el sentido de su encarnación redentora, de su predicación del reino y de la manifestación de su gloria en los milagros, de su vida y de su muerte, de su cruz y su resurrección. Cristo ha venido para quebrar el imperio del demonio y para arrancarnos de la esclavitud del pecado, de la ley y de la muerte (Rom 8, 2).

Para ello nos comunicó «la verdad» que nos libera (Jn 8, 32) e infundió en nosotros «un agua que salta hasta la vida eterna» (Jn 4, 14). Somos libres por el Espíritu de adopción que recibimos (Rom 8, 15) como fruto de la glorificación de Cristo por la cruz (Jn 7, 39). Allí alcanza su plenitud la historia de la salvación que empieza con la liberación de Israel de «la casa de la servidumbre» (Ex 13, 3).

Pero el misterio pascual de Cristo recrea totalmente al hombre —lo hace integralmente nuevo y «llamado a la libertad» (Gál 5, 23)— y lo libera de toda servidumbre derivada del pecado: egoísmo, ignorancia, hambre, miseria, injusticia, muerte. Cristo no se contenta con perdonar los pecados o predicar la buena nueva del reino; multiplica los panes, cura a los enfermos, y resucita a los muertos. Es que a Cristo le interesa la totalidad del hombre y la integralidad de su salvación. La iglesia prolonga ahora la misión salvadora del Señor (GS 3).

14. Pero más que una explicación teológica del sentido mismo de la liberación yo quisiera describir el modo como interpela hoy a la iglesia en América latina y cuál es —en la actividad de la esperanza y la fecundidad de las bienaventuranzas evangélicas— el camino para la liberación cristiana del continente.

Hay una manifestación de Dios en el despertar de la conciencia de nuestros pueblos. La iglesia lo asume con audacia en el Espíritu para impedir que se autodestruyan en la desesperación. Por un lado los hombres descubren su situación infrahumana, su marginación, su dependencia injusta (en todos los niveles: socio-económico, político, cultural, etc.). La iglesia —como «conciencia crí-

tica» (Sínodo 1971) desde la profundidad del evangelio— la define como «situación de pecado» (Medellín, Paz 2, 1). Hay un estado de injusticia estructurada que clama al cielo (PP 30).

Corresponde a la iglesia —por exigencia de su misión esencialmente religiosa— denunciarlo y provocar la conversión. Es tarea primordial de la iglesia «quitar el pecado del mundo»: del corazón de los hombres, o del interior de las instituciones. Proclama el cambio radical y urgente de las estructuras (PP 32); pero sin incitar a la violencia ni alentar la desesperación o la amargura. Grita la conversión y crea una conciencia nueva con la fuerza del evangelio y el poder del Espíritu. Sigue creyendo en la infalible eficacia de la palabra y de la acción de Dios. Aunque hayamos perdido la confianza en la palabra y la promesa de los hombres.

Por otro lado, los hombres y los pueblos descubren su vocación divina y el sentido de la historia. Se sienten urgidos a ser sujetos activos de la realización de su destino. No pueden dejar de ser ellos mismos. No pueden traicionar —por pereza o por servidumbre— su vocación única y suprema (GS 22). No pueden contemplar pasivamente desde fuera cómo se va haciendo la historia sin ellos. No pueden autodestruirse como personas o como pueblos. No pueden apagar «la imagen de Dios» en su vida o en su tarea.

La iglesia se siente también aquí comprometida: a revelar a los hombres la globalidad de su dignidad personal (PP 13), a alentar y facilitar la realización de su vocación divina, a solidarizarse con sus angustias y esperanzas. Tiene que ser «el alma de la sociedad» (GS 40).

Aquí entra, sobre todo, la urgencia concreta del compromiso de fe de los cristianos. «Lo que el alma en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo» (*Epístola a Diogneto*: cf. LG 38). La fidelidad del cristiano a sus tareas temporales —construyendo así la historia con espíritu evangélico— es expresión práctica de su fe y manifestación de su perfecta fidelidad al prójimo y a Dios (GS 43).

15. Este es el camino evangélico para la liberación cristiana del continente. Hay entre nosotros —incluso en el interior de la iglesia misma— una especie de cansancio y desaliento. El único camino que se abre es la desesperada tentación de violencia. Resulta estéril la palabra, lento el cambio, improbable la conversión.

Pero entonces tendríamos que negar el evangelio, desconfiar de la fecundidad de la cruz y renunciar a la infalible eficacia de la palabra. Por eso hace falta, más que nunca, insistir en la *actividad creadora de la esperanza* cristiana y en el poder transformador de las *bienaventuranzas evangélicas*.

La *esperanza es tensión escatológica*; supone desprendimiento y vigilia. Pero es también *creación y compromiso*. «La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales» (GS 21). Mientras esperamos «los cielos nuevos y la tierra nueva en que habitará la justicia» (2 Pe 3, 13) se nos exige construir la historia y transformar el mundo. La esperanza cristiana es actividad y comunión en el camino.

Hace falta comunicar a los hombres desalentados la seguridad de la resurrección, la permanente presencia de Cristo Señor del universo y la continua actividad del Espíritu santo en el interior de la historia. Hay que gritarles a los hombres que el reino de Dios está en medio de nosotros y que exige conversión y entrega en la fe (Mc 1, 15).

Estamos viviendo en América latina un capítulo —muy duro y difícil, pero extraordinariamente fecundo— de la historia de la salvación. Con tal que todos lo asumamos como gracia y como llamada. Es posible la paz. Porque es posible la justicia y el amor. Porque es infalible el evangelio. Si se vive el dinamismo creador de la esperanza cristiana —que no es espera pasiva y ociosa, sino seguridad y compromiso, actividad y firmeza— llegará para América latina la hora de la liberación anhelada. Pero no basta la esperanza de unos pocos. Tiene que ser la esperanza de la iglesia. Se nos exige a todos los cristianos que seamos enteramente *fieles al sermón de la montaña*. Que vivamos a fondo las *bienaventuranzas evangélicas*. Hasta ahora las hemos aprendido y enseñado; pero falta celebrarlas en la vida. No somos verdaderamente pobres, ni mansos, ni misericordiosos. No tenemos hambre sincera de justicia. No hemos amado a Dios con toda el alma, ni hemos descubierto a Cristo en los hermanos. Por eso no hemos saboreado la cruz ni hemos servido de veras a los hombres.

Los pueblos esperan de nosotros la liberación. O la ofrecemos nosotros por la fecundidad pacificadora del evangelio o la intentan ellos por los caminos de la violencia. El momento que vive América latina —momento de salvación y de gracia— es definitivo.

Y es el desafío más grande para la iglesia: o el evangelio es una utopía o los cristianos no vivimos el evangelio. Porque el único camino para la liberación verdadera pasa siempre por la pascua de Jesús —anonadamiento y resurrección, cruz y esperanza— y se prolonga entre nosotros por el espíritu transformador de las bienaventuranzas evangélicas.

Conclusión

16. Esta es la iglesia de América latina que hoy va descubriendo su fisonomía propia y —desde su pobreza— busca ser fiel a su vocación original. Se siente particularmente comprometida por el Señor, evangélicamente interpelada por las aspiraciones de los pueblos y penetrada por el Espíritu de pentecostés. Es la iglesia de la pascua: iglesia en comunión y en esperanza, iglesia de la profecía y del testimonio, iglesia de la novedad pascual y la misión, iglesia-sacramento del Señor resucitado. Va naciendo entre nosotros como nació en María: en la pobreza, en el silencio, en la disponibilidad. En ella —la virgen fiel, «la humilde servidora del Señor» (LG 56)— aprende y asegura su propia fidelidad: al Espíritu que la cubre con su sombra (Lc 1, 35) y a los hombres que esperan su servicio (Mt 20, 28).

Uno de los signos de la acción de Dios en América latina —providencial inspiración del Espíritu a su iglesia— ha sido la creación del CELAM. Precisamente su naturaleza teológica es esa: *expresar y hacer la comunión* entre las iglesias particulares. No es una estructura de gobierno-superconferencia, sino un organismo de servicio. Fundamentalmente es un alma y un espíritu. La esencia del CELAM es manifestar y promover la colegialidad episcopal al servicio de la comunión de los fieles. Mucho antes que el concilio definiera la colegialidad episcopal —y que el sínodo de los obispos la profundizara— ya el CELAM la vivía y realizaba. Fue intuición providencial y don de Dios a nuestra iglesia. Sentimos por eso el gozo de una gracia y la responsabilidad de un compromiso. El CELAM no es la iglesia de América latina. No la agota en la plenitud de su riqueza ni en la totalidad de sus perspectivas. Pero la expresa en la originalidad de su búsqueda y en la fuerza trans-

formadora de su presencia: como sacramento del Señor, como sacramento de unidad, como sacramento universal de salvación.

Si hubiéramos de sintetizar los frutos alcanzados por el CELAM señalaríamos los siguientes: haber creado un sentido de *colegialidad episcopal*, y de comunión de iglesias particulares; haber ayudado a descubrir el *rostro propio* de la iglesia latinoamericana y su vocación original en el contexto de comunión de la iglesia universal; haber impulsado el dinamismo de *presencia de la iglesia* en la actual transformación del continente; haber promovido la *reflexión teológico-pastoral* propia sobre la realidad global latinoamericana; haber ofrecido su pensamiento autóctono y su experiencia simple a la variada riqueza de la iglesia universal.

Así vivimos la comunión en el Espíritu (2 Cor 13, 13). Necesitamos ser pobres y generosos. Pobres para recibir con alegría; generosos para dar con sencillez. En América latina experimentamos más que nunca la necesidad de una iglesia comunión. Por eso les pedimos en el Señor que nos ayuden: a pensar y construir esta iglesia de esperanza. Por eso, también, les ofrecemos esto poco que somos y tenemos. Son los dones de Dios en nuestra iglesia de la pascua. Esta iglesia que se expresa en la unidad de la enseñanza y la comunión, de la fracción del pan y las oraciones (Hech 2, 42).

Formamos un solo cuerpo porque hemos bebido todos de un solo Espíritu (1 Cor 12, 13).

Desde América latina —continente de cruz y de esperanza— es el único anuncio que ofrecemos y la única invitación que formulamos: que vivamos todos en comunión, que nuestra comunión sea con el Padre y con su hijo, Jesucristo, para que el mundo experimente la fecundidad salvadora de nuestro gozo completo en el Espíritu (1 Jn 1, 3-4).

[Criterio 1652 (1972) 520-526]

Toma de posición política de una comunidad eclesial local

Leónidas E. Proaño

En los capítulos 3 y 4 de los Hechos de los apóstoles se cuenta la curación de un paralítico y el revuelo que este hecho produjo en el pueblo y en las autoridades. Pedro y Juan predicaron a Cristo al pueblo y hablaron con entereza de ese mismo Cristo ante el sanedrín: «Esta es la piedra despreciada por vosotros, los constructores de la casa». Pero viendo de pie, con ellos, al hombre curado, no tenían nada que oponer. Los mandaron, pues, salir fuera del sanedrín y deliberaban entre sí diciendo: «¿Qué haremos con estos hombres? Porque el notorio milagro obrado por medio de ellos, evidente para todos los habitantes de Jerusalén, no lo podemos negar; pero a fin de que no se divulgue todavía más entre el pueblo, vamos a amenazarlos, para que no hablen más de este nombre a persona alguna». Y llamándolos, les ordenaron que bajo ningún concepto dijeran una palabra ni enseñaran acerca del nombre de Jesús. Pedro y Juan les respondieron: Juzgad si sería justo ante Dios obedeceros a vosotros más que a Dios; porque nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (Hech 4, 11. 14-20).

El testimonio que se nos pide hoy es también decir ante el mundo lo que hemos visto y oído.

1. Hay un paralítico

Ecuador se llama el país sudamericano situado a uno y otro lado de la línea equinoccial. Tiene 270.000 kilómetros cuadrados de territorio, algo más de seis millones de habitantes, repartidos principalmente en la sierra y en la costa.

El territorio nacional se divide en provincias. Cada una de ellas tiene su ciudad capital y está dividida en cantones y cada cantón en parroquias civiles. La capital del país y al mismo tiempo capital de la provincia de Pichincha es Quito, ciudad asentada a 2.800 metros sobre el nivel del mar; cuenta aproximadamente con unos 500.000 habitantes. Guayaquil se llama la ciudad más populosa y puerto principal del país: tiene cerca de 800.000 habitantes y está situada en la desembocadura del río Guayas, en la costa del océano Pacífico.

El país se distingue por sus extraordinarias bellezas naturales y por la feracidad de su suelo: es el primer exportador de banana y produce en abundancia café, arroz, cacao, caña de azúcar, frutas, patatas, trigo, cebada. Ultimamente se han descubierto grandes yacimientos de petróleo, que pronto empezarán a ser explotados.

Pese a tan magníficas condiciones naturales, en el Ecuador hay un paralítico: el pueblo. Los estudiosos de la realidad nacional comparan a la sociedad del país con una pirámide, y dicen que el 3 por 100 de la población está en la cúspide de la pirámide; el resto se debate, en grados descendentes, entre la pobreza y la miseria.

2. La provincia del Chimborazo

Parte de este pueblo vive en la provincia del Chimborazo. Esta provincia ocupa el centro geográfico del país, en una extensión de 6.200 kilómetros cuadrados, y cuenta actualmente con unos 370.000 habitantes. La capital es Riobamba, ciudad de 50.000 habitantes, a 2.700 metros sobre el nivel del mar, situada a 180 kilómetros de Quito y a 200 de Guayaquil.

Casi los dos tercios de la población son indios; el 73 por 100 de los habitantes se ocupa en la agricultura; de éstos, la gran ma-

yoría no es propietaria de la tierra, sino que tiene que trabajar como peón en las haciendas o emigrar a la costa durante cinco o seis meses del año; mientras el número de analfabetos en el país es del 32 por 100, en la provincia del Chimborazo alcanza el 54 por 100.

3. La diócesis de Riobamba

La iglesia institucionalizada es esto, en el Ecuador: tres archidiócesis, diez diócesis, cinco vicariatos apostólicos, tres prefecturas y una prelatura *nullius*; treinta prelados entre arzobispos, obispos, prefectos y vicarios apostólicos; 1.700 sacerdotes, entre seculares y religiosos; 7.800 religiosas; 180.000 estudiantes en escuelas, colegios y universidades católicas.

La diócesis de Riobamba, erigida en el año 1865, es sufragánea de la archidiócesis de Quito, y tiene como territorio el de la provincia del Chimborazo. Cuenta con 60 sacerdotes seculares y 23 religiosos; con 220 religiosas de diez congregaciones; con 19 planteles de educación primaria y secundaria, y con una facultad universitaria de ciencias agrícolas.

4. La comunidad eclesial local

Tres maneras de ver a la iglesia se presentan hoy, en esta etapa posconciliar: inmovilista, modernizada, dinámica.

La visión inmovilista engendra actitudes triunfalistas, conservadoras, defensivas e inspira una pastoral de conservación, de seguridad, de alianza, explícita o tácita, con los poderes establecidos.

La visión modernizada engendra actitudes de superficialidad, de «snobismo», e inspira la pastoral de conservación mezclada con acomodamientos y adecuaciones calculados: «prudentemente» aconseja no enfrentarse con la «situación de pecado».

La visión dinámica crea una actitud de fe, de riesgo, de compromiso con la marcha de la historia e inspira una pastoral de cambio en las estructuras mentales y en las estructuras sociales viciadas por el pecado; busca la fidelidad a las exigencias del evangelio.

Estas tres visiones distintas de la iglesia son una realidad existencial en el Ecuador y una realidad en la diócesis de Riobamba.

Dentro de la estructura canónica está naciendo la comunidad eclesial local de Riobamba entre angustias y dolores de parto.

5. *La situación de dominación y dependencia*

El documento de Medellín sobre la paz empieza así: «Si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz» (núm. 1).

El subdesarrollo es una realidad que vemos y palpamos cada día en nuestros campos de trabajo.

¿Cuáles son las causas? Dejando a salvo la posibilidad de que la miseria, en nuestros países, obedezca a causas naturales difíciles de superar (Paz, 1), es menester poner en claro que las tremendas realidades que viven nuestros pueblos «son el producto de un desarrollo histórico en que la dependencia y la dominación no son ocurrencias fortuitas, sino que representan el armazón mismo de la sociedad latinoamericana» (João Bosco Pinto, *Aportes para la liberación*).

La relación «dominadores-dominados» se manifiesta en el hecho de que «pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco» (Paz, 3).

Explicando este hecho, podemos señalar tres sobresalientes contradicciones: pocos ricos-innumerables pobres; pocos privilegiados con el saber-multitudes con conciencia ingenua y analfabetas; pocos en condiciones de hacer uso del poder decisorio en la política-multitudes engañadas o marginadas.

6. *Juicio crítico*

Los documentos de Medellín llaman a esta realidad «situación de pecado». Las clases dominantes la llaman «orden establecido». Los documentos de Medellín dicen de ella que es «amenaza positiva contra la paz». Las clases dominantes «califican de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece la

permanencia de sus privilegios» y «recurren, a veces, al uso de la fuerza para reprimir drásticamente todo intento de reacción» (Paz, 5-6). ¿Quién tiene la razón?

Parece necesario buscar un entendimiento sobre el significado de la palabra «orden». «La paz es, ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada. Un orden en que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia» (Paz, 14).

En cambio, el llamado «orden establecido» atenta contra la justicia, porque favorece a unos pocos con abundancia de bienes, mientras hunde a la mayoría en la miseria; atenta contra el orden querido por Dios, porque, favoreciendo al egoísmo, pervierte la relación de dependencia y de finalidad de la creatura con respecto a su creador; porque, convirtiendo a unos hombres en dominadores y a otros en dominados, pervierte las relaciones comunitarias de los hombres; porque, constituyendo el mundo en propiedad privada de unos pocos, pervierte las relaciones de dominio que todos los hombres han recibido la misión de realizar, para el perfeccionamiento de ese mismo mundo, para la satisfacción de sus necesidades, para la construcción de los mismos hombres con el poder de su trabajo, de sus iniciativas, de su inventiva, de su voluntad de triunfar sobre las dificultades.

7. *Complicidad*

Con humilde entereza debemos reconocer que la iglesia que está en el Ecuador como resultado de un proceso histórico se ha visto y se ve complicada en el armazón del sistema y, desde fundamentales aspectos, convertida en cómplice de la existencia y mantenimiento de esta «situación de pecado».

Con la misma humilde entereza debemos confesar que la iglesia que está en Riobamba ha estado enredada en las mallas del sistema y ha ayudado a consolidar la «situación de pecado», por la fuerza arrastradora del proceso histórico viciado de egoísmo, de ambiciones, de orgullo.

Teniendo presentes las tres contradicciones antes apuntadas:

1) Debemos confesar que la iglesia que está en Riobamba fue poseedora de grandes extensiones de tierras; que esta realidad, aunque nunca le dio holgura económica por falta de una administración adecuada, le dio ante el pueblo pobre la fama de rica; que, de acuerdo con otras iglesias, defendió más de una vez las estructuras de usurpación y de dominio del «orden establecido».

2) Debemos confesar que la iglesia que está en Riobamba ha dedicado y sigue dedicando personal calificado y medios económicos a la enseñanza en colegios de los hijos de familias más favorecidas por la fortuna, y que contribuye a crear en ellos la mentalidad capitalista; que no ha hecho mayores esfuerzos en educar para la libertad a los indígenas y, en general, al pueblo que vive oprimido.

3) Debemos confesar que la iglesia que está en Riobamba no ha contribuido eficientemente a poner al pueblo en condiciones de una participación responsable en la política y que sus orientaciones en esta materia han estado dirigidas más bien a favorecer el triunfo de una de las clases dominantes.

8. *El sentido de una toma de posición política*

No estamos de acuerdo en que la iglesia favorezca la política «partidista»; quizás éste fue uno de sus pecados en épocas pasadas. Lo hizo para «defender las convicciones y posiciones (sobre escuelas, unión iglesia-estado, matrimonio, libertad de acción, etcétera)» (Segundo Galilea, *La vertiente política de la pastoral*). En cambio, estamos de acuerdo con quienes, después del concilio y de la II Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín, piensan que la iglesia en América latina tiene que asumir actitudes y compromisos en el sentido de seguir «proclamando el evangelio, pero pasando por los derechos del hombre oprimido»; de seguir interviniendo «en lo social no para salvaguardar sus convicciones o posiciones, sino para defender y liberar al hombre latinoamericano oprimido» (Segundo Galilea, *o. c.*); de «despertar en los hombres y en los pueblos... una viva conciencia de justicia»; de «defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos...»; de «denunciar enérgicamente los abusos y las injustas

consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles...» (Paz, 21, 22 y 23).

9. *Toma de posición política de la comunidad eclesial local que está en Riobamba*

La comunidad eclesial local que está naciendo en Riobamba, esforzándose por guardar una gran fidelidad al evangelio, ha optado por tomar una posición política en el sentido expuesto y está realizando acciones que, al mismo tiempo que la liberan de sus entronques con el sistema capitalista, contribuyen a liberar a los oprimidos:

1. Se ha despojado de su título de propietaria a través de convenios para la realización de la reforma agraria en las tierras que tuvo como suyas: mediante éste y otros pasos, su intención es merecer alinearse con los pobres.

2. Está dedicada a despertar la conciencia de justicia y el sentido comunitario en grupos humanos de todos los niveles, por medio de constantes reuniones de reflexión y de una metodología que está haciendo propia.

3. Ha empezado a poner en práctica métodos de educación liberadora, particularmente con grupos de jóvenes estudiantes y con grupos de campesinos.

4. Ha denunciado abusos e injusticias, por medio de periódicos y publicaciones fundados y sostenidos por jóvenes seculares y por sacerdotes.

5. A través de estas mismas acciones está formando la conciencia crítica en el pueblo y preparándole así para su participación responsable en la política.

Esta actitud y estas acciones han alarmado a unos y en otros han despertado expectativas de esperanza. La violenta expulsión de un sacerdote y el encarcelamiento de otro, en el pasado año, hechos acompañados de admoniciones y amenazas, han sido las expresiones elocuentes de la alarma y de la molestia que en los dominadores ha causado este empezar a ponerse en pie de este pueblo oprimido y la predicación de la liberación en Cristo.

[Concilium 71 (1972) 97-101]

EL QUEHACER CRISTIANO

América latina es un continente masivamente católico, que adolece al mismo tiempo de graves contradicciones sociales, donde las grandes masas quedan relegadas a la miseria y al silencio. Por eso, no es de extrañar que la línea vigorosa, original y discutida que tome entre nosotros la teología, sea la del quehacer cristiano como praxis de la liberación colectiva.

En los artículos de esta sección, J. Comblin parte mostrando cómo la «teología de la liberación» surge como la compañera teórica de la caridad política, cuya urgencia sitúa y justifica frente a las teologías europeas y norteamericanas. E. Dussel se opone a todo intento de reducir la historia —y someter la sociedad— a un todo cerrado, y nos presenta la liberación como un proceso dialéctico que ha de abrirse siempre de nuevo al encuentro del otro y la entrega a su servicio. J. C. Scannone nos ofrece luego una original crítica de las ideologías o proyectos históricos vigentes entre nosotros. En la raíz de estos proyectos no-liberadores descubre una comprensión deficiente del ser y del tiempo, lo que lo lleva a plantear las líneas ontológicas de un proyecto histórico liberador, para

despejar el camino al futuro original del pueblo latinoamericano ahora oprimido. H. Assmann analiza las implicaciones socioanalíticas e ideológicas del lenguaje de «liberación», y nos aporta valiosas observaciones sobre las condiciones y la fecundidad revolucionaria de su asunción por parte de la teología. R. Muñoz analiza la fecundidad y los límites de la convergencia de la fe cristiana y el marxismo en la praxis revolucionaria de los cristianos, en el nivel del análisis de la realidad como en el de la meta y los medios de la lucha liberadora. Por último, H. de Lima Vaz estudia la significación de la «praxis» en los escritos de Marx. Sus análisis pueden prestar un buen servicio a la teología cristiana, que debe ahora reinterpretar la «praxis», así como de sus inicios debió reinterpretar, por ejemplo, el «misterio» de los cultos helenísticos o la «persona» del derecho romano.

Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana*

Enrique D. Dussel

Esta comunicación es sólo como un material que expongo para que podamos enriquecernos mutuamente en las discusiones que tendremos después de esta conferencia, y en el futuro, porque no es la obra de *un* pensador, sino de un *grupo* que está pensando. Es necesario ir descubriendo la estructura hermenéutica, interpretativa, de lo que nos acontece como novedad en América latina.

El año pasado expuse el cómo la situación presente era ya un encontrarnos en el fin de la cristiandad, y, al mismo tiempo, en el fin de la experiencia moderna, en el sentido de la «comprensión del ser» del pensamiento moderno, desde Kant hasta Nietzsche o Sartre. También mostraba la posibilidad de un nuevo pensar que descubre las notas originarias de la comprensión existencial latinoamericana del ser. Todo esto ya lo he explicado y no puedo volver a repetirlo, pero lo supongo conocido para poder entender lo que voy a decir hoy.¹

* Se ha conservado el estilo de conferencia, ya que fue dictada en una semana académica, de viva voz, y no escrita. Aunque aparezcan ciertos errores propios del estilo oral, hemos creído conveniente, por afán de fidelidad, conservarlos.

1. Véase *Crisis de la iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina*: Stromata 34 (1970) 3-62.

Las tesis de esta corta comunicación, son las siguientes: la cristiandad y la modernidad de la que hablábamos había quedado todavía intencionada y reductivamente en un nivel englobante; en realidad la cristiandad latinoamericana fue colonial, dependiente. Pero, entonces, la modernidad europea fue imperial y dominadora. Tuvimos, por ello, una modernidad dependiente y dominada. El pretendido pensar abstracto, intemporal, universal sistemático, ma-yéutico (al decir esto pienso en Sócrates y ya voy a decir por qué), encubría un hecho fundamental; ocultaba una ontología de la opresión y por ello una antropología y una aristocrática moral opresora. Se trata de descubrir el sentido histórico de la lógica de esta ontología, de la «totalidad» cerrada. Opondremos a ella un nuevo pensar que supera esta ontología: una ontología negativa o metafísica de la alteridad. En esta metafísica analizaremos sólo los momentos dialécticos concretos esenciales: la erótica: varón-mujer; la pedagógica: padre-hijo, y la política: hermano-hermano.

I. ONTOLOGÍA DE LA TOTALIDAD Y META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD

Puede que alguno quede desorientado por la terminología; por ello les pido, en estos casos, que exijan aclaraciones.

¿Qué es la cristiandad metafísicamente? ¿Qué es la modernidad ontológicamente? Responder a esta pregunta significaría hacer una nueva destrucción de la historia de la ontología más allá de la intentada por Heidegger, ya que dicha destrucción fue pensada por Heidegger desde la «totalidad». Voy a ir explicando todo lo que significa esto.

Primero, la cristiandad tal como la habíamos definido, era una cultura, era la helenización cultural del cristianismo, o mejor una aculturación helenista del cristianismo con todos los equívocos que esto incluye. Pero para poder darnos cuenta de lo que significa la helenización cultural del cristianismo o su aculturación helenista, tenemos que preguntarnos antes qué es lo que ontológicamente encierra el helenismo como supuesto. Aquí me voy a referir sólo y exclusivamente a los filósofos.

1. La totalidad griega como «lo visto»

Heráclito, en esto idénticamente que Parménides, dijo: «Todo es uno». Este «uno» es lo fundamental, porque esta unidad es el «todo», es decir que «lo uno es todo» y este «todo» va a indicar la «categoría» que vamos a denominar «totalidad». Uno es todo, es decir, la totalidad es única; es irrebasable.

Parménides dijo: «El ser es, el no-ser no es». Es lo mismo que lo ya enunciado. Todo es uno, lo que está «fuera» de la totalidad no-es; el ser es uno, es la totalidad. De aquí y paradójicamente, o mejor necesariamente, con extraordinaria sabiduría, porque detecta un momento esencial de esta lógica, Heráclito concluyó: «La guerra es el origen de todo». De la totalidad la guerra es el origen, el padre. ¿Qué relación tiene esto que parece tan abstracto, al mismo tiempo tan inocente, con la guerra de Vietnam o con América latina? Ya veremos cómo la guerra es un momento necesario de la totalidad; está incluida en su lógica, una lógica imposible de superar planteando el supuesto de que «todo es uno».

Aristóteles, en el *Del alma*, lanza una frase que después fue aceptada por los tomistas, que dice: «El alma es en cierta manera, todas las cosas». «Todas», esa palabra «todo» vuelve a repetirse. Todas las cosas son una en el alma; el alma es como un ámbito, también ella, en el que todas las cosas se dan. Todas las cosas, *tá ónta*, los entes, quedan englobados en una totalidad.

Parménides lo enunció todavía mejor cuando dice: «...lo mismo es ser y pensar». Este enunciado se puede traducir de muchas maneras: *noein* es «ver», «conocer», «comprender» (estaríamos en Heidegger). De todos modos *noein* tiene relación con «ver», en el sentido del verbo *oraō* o *eido*, de donde viene *idea* y también *eídos*, que en Aristóteles significa la esencia de la cosa o *ousía*. El «ver», entonces, es lo fundamental, y dice Parménides, *tò aúto*. «Lo mismo» es el comprender que el ser comprendido. De tal manera que el «ver» dice relación a «lo visto». Ustedes dirán ¿qué tiene que ver esto con América latina? Sin embargo, poco a poco, nos abriremos camino, porque estamos en los supuestos de nuestra cultura y tenemos que desandar mucho camino antes de poder llegar a retomarlos. Y esto significa *destruere*: destruir las cosas. «Lo visto» es el *ser* como visto; es «lo mismo» ver, ser visto y ser; ese «lo mismo» (lo pensaremos con Heidegger) va a pasar

desapercibido, porque en aquello que «lo mismo» es «ser y pensar», más se quedaban los filósofos en el pensar que en el ser; a veces llegan al ser, pero se olvidaban de «lo mismo». Y «lo mismo» es el último ámbito desde donde emergen el ser y el comprender, es decir, es la totalidad que es pensada entonces como «el uno», como «todo», como «lo mismo», y como «lo visto».

El *ser* entonces, lo visto, es al mismo tiempo la *fysis*. La *fysis* que como bien dice Heidegger, con respecto a Aristóteles, es aquel horizonte desde el que todo se avanza; es la *materia* indeterminada que formalizada emerge como ente, como cosa.

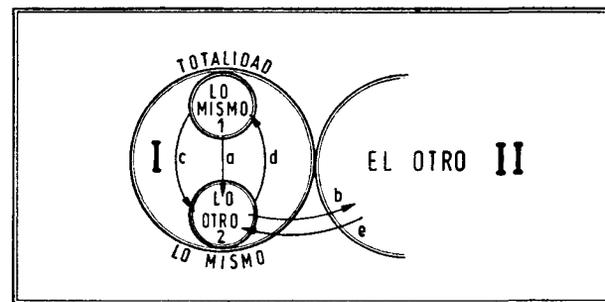
El ser es también *aión*, es decir, lo eterno, o mejor, «desde-siempre». El ser es uno, todo, lo mismo, *fysis*, un desde-siempre que no es la eternidad cristiana, sino el desde-siempre trágico. Este «desde-siempre» como movimiento no podrá ser sino el «eterno retorno de lo mismo». Estamos en el ciclo del eterno retorno que es sostenido por los griegos, también por Aristóteles, y, por supuesto, por Plotino. También se va a dar en Hegel y en Nietzsche, aunque desde otra experiencia del ser; es decir, se va a dar en todos los que se quedan encerrados en la totalidad. Al mismo tiempo para los griegos el ser era *to theion*; es decir, lo divino. La totalidad era divina y como tal esa totalidad era *pan-theion*, experiencia siempre panteísta; lo será igualmente para Hegel y Nietzsche, y aun para alguien inesperado, lo voy a mostrar bien con los textos, por ejemplo para Marx, o mejor para Engels. De aquí podremos concluir aspectos interesantes para América latina.

El «ciclo del eterno retorno de lo mismo», visto, como *fysis* desde-siempre divina es la experiencia helenista del ser, es una *ontología* de la totalidad (de *ón*, ente, *lógos*, como comprensión, pero en el comprenderlos como lo visto; *ontología* va a ser justamente el habérselas con este último horizonte irrebasable; el *ón* fundado en el *lógos*). Voy a hablar después del ámbito que supera la ontología. Por ello el nombre de ontología voy a reservarlo solamente para la totalidad.

2. Dominación de la mujer, el hijo y el hermano

Hegel habla de «la totalidad del ser». ¿Cuál es el fondo de esta lógica? Es una lógica en la que «lo mismo» originario se dife-

rencia internamente; vale decir, las cosas son diferencias internas de «lo mismo», la totalidad. Esa *diaforein* griega, esa *differentia* latina, *Unterschied* alemana, es un momento de la lógica de la identidad originaria, de la identidad y la diferencia. ¿Qué difiere la unidad? Decían los griegos: «el odio». ¿Qué los reúne? «El amor». Pero tanto la *diferencia* como la *unidad* son fruto de la guerra. Por eso la guerra es el origen o el padre de todo. ¿Qué significa esto ético-políticamente? Ético-políticamente va a significar la muerte del otro. ¿Qué se dice con esto? Se enuncia concretamente que esta ontología va a ser siempre bipolar; van a ser de los dos diferidos. *Differentia* significa en latín: «ser arrastrado en la dualidad».



El todo (lo mismo) se diferencia internamente en un «lo mismo» y en «lo otro» (que no es «el otro»). De tal manera que hay un «lo mismo» con mayúscula, y hay un «lo mismo», diría con minúscula, y ante ella como opuesto queda «lo otro» con minúscula también en neutro.

Veamos, por ejemplo, la dialéctica de «lo mismo» y de «lo otro» en el *Parménides*, en el *Sofista* o el *Teceteto* y en otras obras de Platón, en Plotino, y también en la modernidad, en un Hegel o un Nietzsche. «Lo mismo» y «lo otro» quedan incluidos en un gran «lo mismo». Pensemos esto con Aristóteles, en su sentido ético. «Lo mismo» es el varón, el varón libre de Atenas, es el que realmente es «hombre». El varón domina a la especie y deja a la mujer como una sub-especie. El varón libre es realmente el hombre. ¿Qué pasa con «el otro»? «El otro», como la mujer, queda

dominada. La mujer no es hombre como el varón libre, sino como le falta dominio pleno, está al servicio del varón, devaluada.

El niño tampoco es como el varón libre. Porque es parte de la ciudad potencialmente. También es como un sub-hombre. Y ¿qué decir de los esclavos? Los esclavos son directamente para Aristóteles cosas «a disposición de»; instrumentos con alma.

Se transforma de pronto esta descripción en una pirámide en la que arriba está el varón. Y ese «varón» que es el «hombre» domina a los otros. Así comienza la guerra, porque si de pronto el hijo comprende que es otro que su padre, que tiene una cierta autonomía, el padre le obligará a la obediencia. Si no hay protesta a la dominación nada pasa; pero si la hay, comienza la guerra. Y la guerra es la demostración de la existencia de la libertad; la paz de la alineación deja lugar a la liberación. En la totalidad la guerra es originaria; es lo primero, porque un hecho natural no ha sido considerado en esta interpretación. La guerra va a aparecer como lo primero, pero quizá sea un fruto de algo anterior: del asesinato del otro.

¿Qué pasa en la relación discípulo-maestro entre los griegos, o modernos? Acontece lo mismo. Para Sócrates, el discípulo es un hijo. El maestro como un padre. En *El banquete*, por ejemplo, Platón habla primero de la relación entre el varón y la mujer. Se pregunta a los cinco expositores para que expliquen qué piensan del *éros*. Al principio había varones, dice uno de ellos, pero también había unos hombres muy particulares formados de hombres y mujeres, que eran los andróginos. La Afrodita celeste que es el *éros* mejor, hace que los varones amen a los varones; en cambio la Afrodita terrestre es la que hace que los herederos del andrógino se amen mutuamente; que los varones amen a las mujeres. Pero esto último es despreciable. La homosexualidad de los griegos, es la auto-sexualidad, vale decir, la sexualidad de «los mismos». El amor o el *éros* es el amor a «lo mismo» y por eso el valor del *éros* entre los varones. La homosexualidad se justifica, entonces, por la ontología de la totalidad. En *El banquete*, el mismo Sócrates, después de manifestarles cómo el *éros* es ese amor a «lo mismo», porque «lo mismo» es el *ser*, pasa a la segunda dialéctica, sin discontinuidad.

Habla entonces del maestro y del discípulo, porque así como el varón y la mujer generan al hijo (el hijo es «lo mismo», y es

«lo mismo» porque así es como los mortales se eternizan, por la producción de lo mismo) así el maestro genera el saber. El hijo es «lo mismo» que el padre. Y como el hijo es «lo mismo» que el padre se puede justificar toda la doctrina ontológica de la dominación pedagógica como mayéutica, y el saber como reminiscencia de lo olvidado. Sócrates enseña a los jóvenes y saca de ello «lo mismo» que *ya* conocen. Y ¿qué conocen? La *idea*, la *idea* que ellos recuerdan porque la han visto en el mundo del más allá, anterior, pero la han olvidado. La dialéctica del olvido y del recuerdo es la dialéctica de la dominación pedagógica, porque el niño aprende lo que el maestro en verdad ya sabe, pero lo sabe acriticamente como el sí mismo olvidado. La tarea del maestro socrático es preguntar para que el discípulo recuerde. La pregunta ingenua hace que el niño crea que recuerda lo que su cultura le está *imponiendo* como «lo mismo»; el discípulo es un dominado y vale sólo como un «lo mismo», como un «lo mismo» más, pero no como «el otro» nuevo. En eso se funda la pedagogía de la dominación: en que cada uno se crea que es «lo mismo» que todos los otros, y no se recorte como «el otro» ante todos los otros. De tal manera que en su fundamento Sócrates, sin saberlo, desde la ontología de la totalidad, proponía por su mayéutica sacar «lo mismo» ya dado, pero, pensando sacar «lo mismo» eterno y divino, lo que hacía era imponerle «*lo mismo*» de *Atenas*.

En la relación política de hermano a hermano, no solamente el varón libre era hombre y el esclavo no lo era, sino que el bárbaro tampoco lo era plenamente. ¿De dónde viene la noción de la barbarie? Decía Aristóteles en la *Política* que los bárbaros son fuertes pero no son hábiles, no son inteligentes; los asiáticos son algo inteligentes pero no son fuertes, son entonces sub-hombres. Solamente los griegos de la *pólis* tienen la totalidad humana. Por eso son realmente hombres. Son los *áristoi*; es una antropología esencialmente aristocrática. No pueden entender a los bárbaros; teológicamente esto es panteísmo. Todo es Dios. Históricamente es la anulación de la historia, es el eterno retorno. Antropológicamente es dualismo cuerpo-alma. Éticamente es dominación justificada *naturalmente*.

3. *El pensar moderno*

La modernidad desde Descartes en adelante supone también una ontología de la totalidad, pero incluye negativamente una meta-física de la alteridad por una razón muy simple. En el camino entre los griegos y los modernos ha habido otra experiencia que voy a explicar. El hombre moderno al negar *al otro*, absolutamente otro que en este caso sería el Dios del medievo, alteridad absoluta, se queda con el *ego*; y al quedarse en el *ego* lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo como totalidad. En el *ego cogito* cartesiano, aunque hay una «idea de Dios», el hombre se queda solo como un *ego* solipsista, y ahora en lugar de llamar al ser *fysis*, se llama a ese ser lo constituido desde, por y en el *ego*, de tal manera que ya no es una totalidad física sino una totalidad egótica, un sujeto. El sujeto es el que constituye el ser de las cosas; y el *ego cogito* es el comienzo del *ich denke* de Kant y el *ich arbeite* de Marx, un *homo faber*, una diferencia en el tiempo, pero, en la realidad, «lo mismo».

Tanto el «yo nozco», y constituyo entonces la *idea*, como el «yo trabajo», y constituyo el *objeto cultural* con valor económico, son momentos de una historia en cuyo centro, en el supremo lugar, se encuentra Hegel. En Hegel se da la plenitud de la totalización moderna. El ser es el saber y la totalidad es el absoluto; un absoluto que no puede ser considerado sino como un Dios irrebable, no ya *fysis* sino *sujeto*. Al comienzo de la *Lógica* de la *Enciclopedia*, Hegel muestra cómo el ser en-sí es lo originario. Originario como la *fysis*: la identidad original. Y de ahí aparece la diferencia, por lo que Hegel habla de *Entzweiung* o *Explication* en el sentido de «escisión» y «emergencia» repetidas frecuentemente en sus obras. Esta escisión es el origen de la diferencia, por la que «esto» no es «lo otro».

Esta primera diferencia es justamente el comienzo de todo el sistema; la identidad es originaria y esa identidad originaria es la totalidad que se recupera como resultado y como absoluto, al fin del sistema. Nietzsche quizás de la manera más genial en la modernidad, expresa la coherencia de esa totalidad «cerrada». Cumplimos ahora en agosto noventa años de una experiencia que Nietzsche tuvo en los Alpes. Nietzsche, en un estado casi místico, llega a descubrir lo esencial, aquello que describe en todas sus obras,

especialmente en el *Zaratustra*, y que él experimenta como un: «todo es uno». Si todo es uno, el único movimiento posible es «el eterno retorno de lo igual» o mejor de «lo mismo». Nietzsche experimenta la totalidad como movida por la «voluntad del poder». ¿Por qué, voluntad de poder? Y porque, simplemente, sin saberlo, su experiencia suponía la totalidad y su necesaria bipolaridad, que quedaba fundada en lo «a priori» (la totalidad como tal). Por ello detrás de la «voluntad de poder» está la totalidad. La filosofía, y sería una conclusión, en América latina, debe comenzar por hacer una crítica a la totalidad como totalidad. Y de ahí entonces que la «voluntad de poder» incluya, como su opuesta, a la «voluntad dominada», pero como a su contradictoria, a una nueva voluntad que doy en llamar una «voluntad de servicio». Esto lo ha visto en parte Marcuse, ya que la totalidad es para él unidimensional, y es unidimensional porque es única, y porque es única es también el fin del discurso, el que sin contradicciones «permitidas» supone la muerte del otro. Es así como la unidimensionalidad comienza a rotar sobre sí misma con un, yo diría, eterno aburrimiento. No hay nada *nuevo*.

Los griegos tuvieron dificultades con el movimiento, pero ni siquiera plantearon la posibilidad de la *novedad* radical, real. Lo nuevo es el gran escándalo, dice Berdiaeff, en un librito que se llama *La metafísica escatológica*, y de haberse hablado a los griegos sobre la *novedad* hubiesen quedado totalmente escandalizados. No podrían ni siquiera haberla pensado. La cuestión radica en la totalidad, en la totalidad equívoca; la cuestión está incluida en la totalidad cerrada; y la cerrazón de la totalidad va a ser justamente lo que se ha llamado el pecado originario, el único, el que teológica o aun míticamente se denomina pecado original. A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por tanto también el dependiente latinoamericano, como el materialismo engelsiano. Esto me parece fundamental en este momento presente de América latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son «lo mismo», el capitalismo liberal y el materialismo. Esto, evidentemente, no lo aceptarían con ninguna facilidad muchos marxistas del tipo althusseriano, por ejemplo. Aquí es donde debemos pensar el intento *heideggeriano* en su segunda etapa.

4. *El intento heideggeriano*

Heidegger se ha propuesto la superación de modernidad, como sujeto-objeto o como teoría-praxis. Pero de lo que se trata ahora es de superar el *mundo* mismo, el «ser-en-el-mundo» como totalidad.

En *Gelassenheit*, libro editado en 1955, que es la etapa en que me voy a situar ahora, Heidegger habla de un «más allá» del mundo técnico del sujeto y del objeto, del trabajo y del producto. Habla de una «apertura ante el misterio», de «serenidad ante las cosas», ante las cosas mismas. Si «ser-en-el-mundo» es un estar en un orden ontológico, en un cierto *lógos*, que en este caso es la comprensión, que abarca la totalidad; de lo que se trata ahora es de una «apertura ante el misterio». La «serenidad ante las cosas» no se cierra en un horizonte interno sino que se abre a un afuera del horizonte y por eso es una actitud serena y como esperanza. En la «apertura ante el misterio» nos disponemos a una superación del horizonte óptico-ontológico.

«Estamos a la espera y nos desligaremos como usted decía —escribe Heidegger— de la referencia trascendental al horizonte». «El horizonte que usted describe en el diálogo es nuevamente el círculo óptico que engloba el panorama» —agrega todavía—. El horizonte y la trascendencia es experimentada a partir de los objetos y de la actividad representativa. Es necesario entender que lo que hace ser a un horizonte lo que es, no es todavía experimentado; lo que hace que el horizonte sea horizonte es aquello que se sitúa más allá del horizonte y que como a su espalda es visualizado por nosotros como horizonte. Y ese ámbito más allá de lo ontológico Heidegger lo llama *Gegnet* (el ámbito); un cierto ámbito que está más allá de lo ontológico; es algo distinto que el simple horizonte. «Lo veo como un ámbito». En el libro de Heidegger que se llama *Sobre el principio de identidad*, en *Identidad y diferencia*, se descubre lo que ha sido el fondo de su reflexión que es aquella frase ya citada de Parménides: «Lo mismo es *noein* que ser». Se muestra cómo *noein* y ser se avanzan como diferencia; como diferencia aparece entonces el ser y el ente, pero los dos son pensados desde dicho ámbito: «lo mismo». «Lo mismo», y ahí se sitúa la cuestión heideggeriana. Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde «lo mismo». No se logró

nunca descubrir la realidad ni poner el nombre adecuado de ese ámbito y de ahí que todas sus reflexiones vayan cayendo como en la imposibilidad de la expresión y al mismo tiempo en la extrema confusión². ¿Por qué? Esto es ya una interpretación personal. En Heidegger hay todavía una experiencia de la totalidad como irrebutable y aunque él intenta rebasarla, sin embargo, se queda apresado en ella. Lo que les propongo ahora es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces *tò aúto*, «lo mismo», y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época de la ontología. Porque poder solamente *decir* esto es ya haber dejado atrás una época. Empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda.

5. *La meta-física de la alteridad*

Theunissen, un autor alemán, en una obra de 1965 que se titula *Der Andere* (El otro), describe la historia del pensar a que nos referiremos. Theunissen sitúa el comienzo de esta tradición en 1913, en cartas entre Rosenzweig y Buber. De todas maneras hay toda una tradición anterior que remata en Marcel y en el mismo Buber. Recordemos, por ejemplo, el apartado 65 del *Proyecto de una filosofía del futuro* de Feuerbach. Hay muchos otros autores, y últimamente ha tratado el problema de manera mucho más coherente y explícita Levinas. Sin referirme a autores precisos voy a dar una síntesis de este pensar. La experiencia que tengo de este pensar me permite descubrir una lógica que domina a América latina. Desde la cristiandad colonial hay una experiencia de la totalidad; el otro, que es el indio, es nada; luego, cuando el criollo aristócrata, el que hace la revolución de 1809-1810, se sitúa como sub-dominador, hay un otro que será nada, el pueblo. Martín Fierro exclamará «en mi ignorancia sé que nada valgo». Es *nada*, ese nada es en verdad la «nadificación» del otro como otro en la totalidad. Esta es una de las categorías que nos permitirían pensar toda nuestra historia nacional.

2. Véase mi obra *Para una ética de la liberación* I, capítulo III, apartado 13, Buenos Aires 1973, 98 s.

Esta totalidad es la que se impone como modernidad y como cristiandad colonial. Esta situación exigiría la superación de la colonialidad. La filosofía supone la posibilidad de interpretar la superación de esta época dependiente.

La experiencia originaria de este pensar no es ya «el alma es todas las cosas», como en Aristóteles; ni siquiera un yo ante las cosas como productor en la relación técnica del trabajo, como en Marx, sino que se trata de otra experiencia. Hubo pueblos que, en su lengua, expresaron esta experiencia: *pnim-el pnim*, es decir, «cara-a-cara» rostro-ante-rostro, en hebreo. Es una expresión conocida en el Exodo, por ejemplo; es la experiencia primera de Moisés, que para mí, ahora, no vale como experiencia teológica sino como experiencia artística, es decir, si considero a las tragedias como obras de arte, puedo considerar lo que se llama «la Biblia» como una obra de arte. Y si la tragedia de Edipo expresa mejor que la *Etica a Nicómaco* el *éthos griego*, al decir de Heidegger, la llamada Biblia expresa mejor el *éthos* judeo-cristiano que la obra de Agustín y Tomás. Son dos modos de expresión: lo que una conceptualiza filosóficamente, la otra lo expresa artísticamente, sea o no revelado. Para la filosofía estos textos son tan válidos como los de Homero, como los de un Tlamaltine de México o como el Martín Fierro; son datos fácticos, y lo tomo como tal.

Moisés estaba en el «desierto» y esto es importante, porque este desierto no tiene nada que ver con el desierto de Nietzsche; no es un desierto vacío, ni negación del cuerpo, ni es ascético. Este desierto, es la condición silenciosa de posibilidad de oír la voz, de ver la «llama», es decir, ver la epifanía del otro. La «llama» que ardía en el desierto, una zarza, era lo que *veía* Moisés, *lo visto*; era justamente en la llama donde su experiencia visiva terminaba, pero también donde comenzaba lo esencial. Es decir, el «ver» termina estrictamente en el horizonte; el rostro del otro se manifiesta en el mundo como un ente, simbolizado en la «llama». Pero lo que se ve como rostro del otro, un ente, es justamente donde mi vista termina, donde comienza el misterio del otro, como otro. Se nos relata que Moisés «escuchó una voz». Oyó o escuchó una voz que le decía: «Moisés, Moisés» (lo nombraba por su nombre, y no «hombre» en universal). Lo nombraba no en abstracto sino en concreto. Llamaba la *voz* a un hombre concreto, histórico, libre; ese llamado era imposible en la *fysis*, porque en la totalidad de la

mismidad no hay libertad. No la hubo ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en Plotino, ni tampoco la habrá en Hegel, ni tampoco la puede haber en Nietzsche. Esto se dice rápido pero se podría mostrar acabadamente.³

La visión termina en el rostro del otro, en este caso la «llama», y desde ella se escucha una palabra, desde el «cara-a-cara». El «cara-a-cara» indica la inmediatez de la experiencia y por eso Buber, con un lenguaje poético, dice que en el cara-a-cara no hay razón, no hay fantasía, no hay palabra, no hay algo, porque efectivamente en el cara-a-cara todavía no hay mediaciones. ¿Por qué? Porque esta experiencia es aquella muy concreta de enfrentarse con su esposa, con su hijo o con su hermano, y de pronto preguntarle en profundidad: «¿Quién eres?». Si me pregunta por el misterio aquel con quien cotidianamente vivo, ojo contra ojo, en el ¿quién eres?, se me abre mi propia libertad y me arrebatada de la onticidad y me pone ante él como incondicionado. Esa experiencia muy concreta de preguntarle a alguien ¿quién eres?, es justamente lo que quería describir Heidegger, pienso yo, como «apertura ante el misterio», «serenidad ante las cosas», superación del horizonte ontológico. Esta experiencia del ir «más-allá» la denominaremos *metá*; y como va más allá del horizonte de la *fysis* la llamaremos *meta-física*; pero *meta-física* ahora no tiene nada que ver con la metafísica de la modernidad, que sería para Heidegger, la metafísica del sujeto. Esta metafísica, igual que la ontología de Hegel o de Husserl, es un invento moderno, la ontología, que aparece con tal nombre en la época de Wolff y Leibniz es un *lógos* que comprende al *ón* (ente). *Meta-física*, en cambio, significa ontología de la negatividad, ontología negativa de «lo mismo». ¿Por qué? Porque el *lógos* se queda en el mundo mío y no puede avanzar nunca más allá; el *lógos*, que trasciende, será *aná-logos*, es decir, es un «más allá del *lógos*»; analogía. Pero no identidad, porque la identidad se queda con la diferencia, en la totalidad; en cambio, al otro no lo puedo llamar «diferente» sino que lo tengo que denominar de otra manera, y le pondría el nombre de «dis-tinto», porque la diferencia indica referencia a una unidad original. La dis-tinción, en cambio, es lo pintado de otro color; de esta manera la palabra es más amplia. Lo dis-tinto es el otro como persona, el

3. Véanse los apartados 26-27 de *Para una ética de la liberación*.

que en tanto libre no se origina de lo idéntico. Se dice que persona viene de *per-sonare*, y está muy bien, porque aunque no fuera así, etimológicamente, nos conviene ahora, porque persona es lo que suena, y lo que suena es la voz y la irrupción del otro en nosotros, claro que no irrumpe como «lo visto», sino como «lo oído». Debemos no ya privilegiar lo visto, sino lo oído. La dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz es muy distinta de luz- ojo-visto. No se dijo «el que tenga ojos para ver que sea», sino rotundamente: «el que tenga oídos para oír que oiga». ¿Por qué? Porque se trata de otra experiencia del ser, no ya física; no como cosa, ni como relación alma-cosa, sino una relación al otro como otro, totalidad abierta, y, en este caso, hay que oír la voz del otro; de un otro que está más allá de la visión. Y como aquí el *lógos* llega a sus límites, le podemos poner un nombre y creo que no hay otro que la fe.

La fe, no es la «fe racional» de Kant con respecto al *noumenon*; ni la fe teológica ni la fe filosófica de Jaspers. Esta es una fe meta-física, es decir, es un dominio que ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite confiar en el otro, ya que si no se tiene con-fianza no se puede escuchar su voz. *Cum-fide* es justamente saber que su *lógos* se ha cumplido, pero al mismo tiempo es un abrirse al otro. Esta apertura es el «deseo», el «amor-de-justicia». ¿Qué significa esto? No es un amor que se lanza a lo que es mío. No es el amor ni siquiera el interés común de la totalidad; es el amor gratuito al otro como otro. El amor-de-justicia lo que ama es el bien del otro y no el mío; esta posibilidad de apertura al otro como otro es *lo supremo del espíritu*. Lo supremo del espíritu no es que el hombre «conozca todas las cosas», que *tà ónta* vengan a ser comprendidas por el *lógos*; lo supremo del espíritu es poder abrirse a otro espíritu como otro y amarlo como libre y no como mío. El amor-de-justicia que va más allá de la *Sorge* de Heidegger, mucho más allá de la *für-Sorge*, que se queda en el horizonte del mundo. Es por eso que el «proyecto» de Heidegger es «el proyecto en cada caso el mío»; en cambio, el proyecto del otro me es incomprensible. El otro no es un modo de comprensión. Es un modo de incomprensión. La comprensión se queda en su rostro. Pero su libertad como futuro no la podré jamás captar. ¿Qué es lo que puedo hacer? Abrirme. La apertura de la totalidad tiene ahora un ámbito al que puede

abrirse; la totalidad deja de ser totalidad cerrada por necesidad, como con los griegos y los modernos, y al tener un más allá puede abrirse; al abrirse cambia ella misma totalmente de estatuto.

La apertura al otro como otro es la posibilidad de escuchar su voz. ¿Por qué necesita escuchar su voz? Porque si no se me dice quién es nunca sabré; la voz del otro irrumpe en mi mundo como revelación; no como invención mía, ni como el descubrimiento de Heidegger, sino como revelación del otro como otro que yo. Ese otro como otro es «nada» para mi mundo; es nada porque ningún sentido tiene él como otro, porque si tuviera uno, lo conocería y entonces ya no sería «el otro», sino ya lo habría incorporado a mi totalidad de sentido. El otro como otro es nada, y «*ex nihilo omnia fit*». En esto Hegel nos ayuda, aunque en otro sentido, cuando dice que la nada se dice negativamente en un respecto, pero se dice afirmativamente en otro. La nada es la libertad del otro, afirmando en él y como nada de otro. Así irrumpe en mi mundo lo *nuevo*; lo nuevo puede solamente surgir de la nada, del otro como nada. Esa novedad no está ni en el acto ni en la potencia de la totalidad. Hubo un tomista que dijo una vez que la esencia del tomismo era la doctrina del acto y la potencia. ¡Qué equívoco! Porque el acto no es sino la actualidad de la potencia, ambos y siempre en la identidad de la totalidad. La esencia del tomismo, en cambio, es la novedad de la creación, y esto, antropológicamente, es la cuestión de la libertad. Pasar de la potencia al acto es un momento de la producción, mientras que irrumpir de la nada en otro como novedad es pro-creación. Es así como va a surgir, ahora, de pronto, primero la mujer, después el hijo, y por último el hermano, todo como lo *nuevo*; también como lo nuevo podrá surgir América latina. Y en América latina podrá surgir como *nuevo* a su vez un pueblo oprimido. Recuperamos así todos aquellos asesinados en la historia de la totalidad. La emergencia de lo asesinado es resurrección, y por ello, éticamente, podemos preguntarnos ¿qué es el mal?

6. *El mal como opresión*

El libro «artístico» que se llama la «*Biblia*» tiene al comienzo cuatro mitos del mal: el mito de Adán, el mito de Caín y Abel, el de Noé y el de Babel. Cuatro mitos sobre el mal. ¿Qué es el mal?

El mito más importante para responder es el segundo y no el primero, porque el segundo es concreto y el primero es abstracto. El segundo es el de Caín y Abel. «Estaban dos hermanos», estaba Caín y estaba Abel, Caín mató a Abel y cuando Caín mató a Abel no pudo sino cerrarse, quedarse como único; ése es el pecado único del hombre: mata al hermano. Cuando mató al hermano comió «el» pecado, que es aclarado en el mito de Adán. La serpiente es «lo otro que tienta», nada más que «lo otro» que tienta. «Lo otro» que tienta le propone a Adán ser como Dios; para ser Dios hay que ser la totalidad y para ser la totalidad hay que quedar solo. Para ser Dios sería necesario matar al otro. Es lo que hizo Caín con Abel. De tal manera que Adán puede ser «Adán-pecador» si antes como Caín mata a Abel. Nosotros tenemos en nuestra comprensión del ser, en el momento que irrumpimos en la adolescencia a la libertad, todos los Abeles muertos de la historia. Ese es el pecado *originario*⁴, y es muy simple. Pero san Agustín comenzó a formular las cosas no adecuadamente. El hombre que nace, dice san Agustín, tiene ya un pecado. Pero si el alma es creada, no puede dicho pecado residir en el alma, sino que tiene que venir del cuerpo. San Agustín quedó desconcertado sobre cómo podría heredarse el pecado original, y también cuál sería el origen del alma, si es que era creada o si procedía por generación como había pensado Tertuliano. Pero, detengámonos un momento: cuando nace un niño es una posibilidad de bien y de mal; el otro, que es su madre, su maestro, todos los de su pueblo, le van constituyendo su mundo; el otro es el que nos abre el sentido del mundo. El otro me determina, pero me da la posibilidad del mundo; al decirme que esto es malo, me está dando el sentido de las cosas. El otro es el que pedagógicamente va constituyendo mi mundo y su sentido, y llega un momento —fijémonos en lo que en psicología evolutiva se llama adolescencia— en que aflora a la libertad, emerjo a un mundo que me ha sido dado; que no he constituido solo. Es necesario que sea así; pero en ese mundo ya se encuentra a Abel muerto. Ese es el pecado originario. En el mundo del muchacho o de la chica en libertad se encuentra que «el otro» ya ha sido negado de muchas maneras; ese mundo es su ser. ¿Por qué

4. Sobre esto, ver el apartado 21 de *Para una ética de la liberación*.

su ser? Porque el ser es el horizonte desde el que todo comprendo. De tal manera que la cuestión de la esencia, de la existencia y del mal han sido mal planteadas. El mal, el mal que llevo en mi propia comprensión del ser, es en parte negación del otro; es como un ateísmo en el sentido de que «la muerte de Dios» comienza por la muerte del hermano. Por supuesto que Nietzsche pudo descubrir que Dios había muerto. ¿Cómo no habría muerto en un hombre individualista que no tenía hermanos porque los había asesinado? El *ego cogito* es un yo solipsista, es un yo solitario, y con el tiempo no podía sino matar a esa idea infinita de Dios que Descartes tenía como punto de partida. ¿Quién es ahora el hombre perfecto? El hombre supremo de la totalidad es ahora el sabio; el sabio que puede dar cuenta de la totalidad como sabida, y por ello el que está fuera de la totalidad está fuera del ser, es el «no-ser» de Parménides. El no-ser es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que «el otro» está en lo falso viene el héroe y lo mata. Además de matar al otro recibe el honor y la condecoración del todo. Los héroes conquistadores son hombres que han matado a otros hombres. Es paradójico y es tremendo. Aquí, de pronto, éticamente, Parménides se llena de sangre; se llena de sangre cuando un gran principio ontológico cobra carácter ético y al mostrarse ético se hace tremendo.

Porque el bárbaro está «afuera», entonces no-es para el griego que es la civilización y no la barbarie. Ahora comprendemos el estatuto ontológico de las colonias. Al mismo tiempo América latina cobra un sentido con respecto a Europa, Estados Unidos o Rusia. Y somos ya todos nosotros. Lo que está «afuera» del ser no es nada. «En mi ignorancia sé que *nada* valgo» (Martín Fierro). Pero, ¿quién le enseñó a Martín Fierro que *nada* vale? Los que dominan la totalidad. Si a Fierro se le ocurre un día que vale algo, entonces comienza la guerra. O Martín Fierro vuelve a «valer *nada*», es decir, si tiene conciencia de su valer, o matan a Fierro o Fierro mata al comisario. En la totalidad no hay solución.

La cuestión es sin embargo muy otra si la planteamos desde la alteridad. ¿Quién es el hombre perfecto en la alteridad? El hombre perfecto de la alteridad es capaz de abrirse al otro. Ahora bien, es un hombre perfecto porque es capaz, no solamente de considerar su totalidad, sino de abrirse más allá de ella, «afuera» de ella. Consideremos una parábola, y se llaman parábolas porque

son paradójicas en la lógica de la totalidad y para los que no conocen la lógica de la analogía, de la distinción o de la alteridad.

Un maestro de Galilea que se llamaba Jesús explicó una parábola. Contó que había un hombre que iba por un camino, y fue robado y tirado en el suelo; no estaba en su casa, sino en el camino; no en el camino sino fuera del camino; no estaba vestido sino desnudo; no estaba sano sino herido; y lo habían desposeído. Pasó junto a él un sacerdote y no lo vio. Pasó junto a él un samaritano y lo vio. ¿Como quién lo vio? Lo vio como otro, o mejor, lo que experimentó en ese pobre es algo que está más allá de la totalidad. Jesús pregunta: ¿quién es el prójimo? ¿quién es el otro? ¿quién es el hombre perfecto? El otro es el hombre herido y robado; el samaritano es el hombre perfecto. ¿Por qué? Porque se abrió al otro. El que se abre al otro, el que experimenta en el otro un otro, y lo ama como tal, ése es el que es llamado profeta. Es decir, el profeta es el que anuncia lo *nuevo* que se revela en la experiencia de la alteridad, cuando, superando la totalidad y, por tanto, poniéndola en crisis, se abre al otro como otro y puede colocarse ante la totalidad. Está *frente* o *ante*, está *pró* y porque está *pró* es que puede hablar (de *femi*). Profeta (de *profemi*) es el que habla antes de la totalidad, porque antes ha salido de ella. El que se abre al otro, está con el otro y lo testimonia. Y esto significa *martys*; el que testimonia al otro es un mártir. Porque antes de matar al otro, la totalidad asesinará al que alerta a la totalidad acerca de su pecado contra el otro, y por eso el profeta no puede morir sino como mártir. Entonces, dirán, esto no es solamente una anarquía sino que es incluso una utopía. Ya veremos la conciliación entre el profeta y la totalidad que es también esencial en la analéctica de la alteridad. El hombre supremo es justamente el hombre de la conversión al otro como otro. Esta «conversión», este «vertirse» al otro es ya el inicio del proceso de liberación. Por su parte, la «a-versión» es aversión al otro como proceso de totalización, y, por tanto, siempre totalitario, porque todas las ontologías de la totalidad éticamente son totalitarias, desde la ciudad griega hasta la nación hitleriana. De ella dependen también Hegel y Nietzsche, aunque se haya absuelto a los dos en la historia de la filosofía. Nietzsche tiene mucho que ver con Hitler, y tiene que ver en aquello de que la totalidad cerrada de Nietzsche tiene su héroe. Nietzsche fue un gran sabio y Hitler uno de los héroes de la tota-

lidad cerrada moderna europea. Y ¿quiénes son los que murieron? Tantos millones de «otros». Por ejemplo, los otros de los nazis, los judíos; pero también de los conquistadores, los indios; de los mercados capitalistas, las colonias, etc. De tal manera que el fruto del pecado es la muerte del otro.

En la filosofía se había distinguido entre la falta moral y el pecado. Se decía que en filosofía hablamos de «falta moral», y en la teología de «pecado». Lo que pasa es que la tal «falta moral» de los filósofos no era ética, porque en Aristóteles, Platón y Plotino no hay pecado, ni tampoco hay falta; sólo hay «fallos». Hay un «fallo» del saber, una ignorancia; un «fallo» del apetito; pero propiamente no hay falta *ética*, porque para que haya una falta ética tiene que haber libertad, la del otro, a la que pueda referirme. El pecado, es decir, lo propiamente ético, el mal, acontece cuando se elimina el otro; lo que llamaría el *no-al-otro*. Ese no-al-otro, siendo que el otro mismo es negativo, es la negación de la negatividad, es el mal como fin de la historia, fin del discurso, la muerte. El fruto del pecado es la muerte, la dominación, la opresión, la aversión, y, por tanto, alienación de alguien, que va a ser el oprimido, pero también, al mismo tiempo, la de dominador, porque al enterrarse en la totalidad él mismo se va a pervertir. En la segunda parte daremos una síntesis de tres dialécticas para ejemplificar lo dicho, y la aplicaremos a América latina, porque pensamos que daría posibilidades de reflexión sobre lo que nos está pasando a nosotros. Pero antes tendremos que destruir críticamente los cuadros de las interpretaciones pasadas, porque de lo contrario nada nuevo podemos interpretar, si lo vertimos en odres viejos.

II. ANALECTICA EROTICA, PEDAGOGICA Y POLITICA DE LA LIBERACION

La cuestión planteada permaneció en un nivel abstracto y lo seguirá estando de todas maneras hasta el fin. Pero hay diversos modos de concreción, de praxis, es decir, hablar del todo y del otro significaría algo todavía sumamente sin contenido; por ello prefiero, ahora por lo menos, indicar en tres niveles la posibilidad de pensar más correctamente lo enunciado.

7. *Analéctica erótica*

En primer lugar, en la sociedad patriarcal, el otro era la mujer, el otro dominado dentro de la totalidad. El varón trabaja; lavando platos la mujer se va frustrando cotidianamente, se va alienando. El centro es el varón que sale a trabajar y triunfa en su realización personal; y eso es obvio, o cotidiano, en una sociedad donde la mujer está postergada.

La relación varón-mujer, como indicaba antes, puede estudiarse en, por ejemplo, *El banquete*. El éros es una cierta relación que para Platón se daba entre «los mismos». El esquema vale para todas las demás dialécticas de totalidad.

Uno, el dominador, está arriba. Aquí se puede hablar del «uno» o el «ser» de Heidegger en el sentido de que el que domina está impersonalmente dominando al otro; en realidad domina a «lo otro». Y tomado ahora en el sentido de Buber, *uno* domina a otro y en esa dominación hay también opresión ontológica. ¿En qué sentido? En que el «ser» lo comprende alguien que ya ha impersonalizado su propio ser, el ser neutro, aun en Heidegger, y en eso consiste la crítica que levanta Buber. El ser neutro es el ser preferentemente universal del dominador. Es aquí donde se ejerce, en la totalidad, una voluntad de dominio. Esta voluntad de dominio subjetual se hace explícita en el pensamiento moderno, aunque también había un dominio, en el sentido de dominación del otro, en el pensamiento griego.

¿Cómo se recupera o libera al otro en esta dialéctica de la dominación? ¿Cómo se recupera a la mujer y al varón? La mujer es *nada* dentro de la totalidad patriarcal, es «lo otro» diferido dentro de la totalidad. En la alteridad el movimiento de liberación es posible porque hay un nuevo ámbito más allá de la bipolaridad, porque si no hubiera un nuevo ámbito la mujer irrumpiría en el lugar del varón y esto es lo que propone en cierta manera el feminismo. Ya que hay una sociedad en la que domina el varón, se propone una sociedad en la que domine la mujer, o mejor, una sociedad donde se nieguen las diferencias. Todos con pantalones; todos se cortan el pelo; la moda «unisex». Es lo que proponen muchos movimientos feministas norteamericanos; en cierta manera es lo que propone Marx en el nivel político: una sociedad donde no haya clases; todos iguales; el comunismo. Es la única recon-

ciliación posible en la totalidad; la bipolaridad (dominador-dominado) desaparece; se recupera la identidad por negación de la diferencia, y así no hay más partes, o si se quiere todos son realmente iguales, sin distinción. ¿Por qué? Porque se piensan todos en la bipolaridad y no hay otro ámbito. A este ámbito negado Scannone⁵ lo llama «el tercero». No le llamaría así, porque parecería que está a la misma altura que los otros «dos»; mientras que «el otro» es más otro que los «otros dos». Vale decir que, con respecto a la totalidad, «el otro» no es el tercero, sino simplemente «el otro» de la totalidad. *Autruï*, como lo llama Levinas en francés. En castellano no tenemos ese término, el de otro *como persona*.

Abiertos a este nuevo ámbito no es posible plantear las cosas de manera muy distinta. Esto posibilitaría toda una nueva problemática acerca del tema de «la pareja». ¿Por qué? Porque el varón y la mujer no son los más «parecidos» o «semejantes», sino que son los más dis-tintos; el varón y la mujer es lo más distinto, y sin embargo en el amor del éros constituyen la mayor unidad. Si tomamos la relación padres-hijos, los padres y el hijo son medianamente distintos diría yo, y su unidad también es mediana; mientras que el hermano y el hermano son los supremamente semejantes, pero a su vez en su conciliación no se unen tanto en la comunidad política como el varón-mujer. Varón-mujer son lo más distintos en su encuentro, pero a su vez la unidad como resultado es la convergencia máxima. Habría que ir poco a poco estudiando todas estas relaciones. De todas maneras, el varón y la mujer, aunque se hubieran respetado como el otro, podrían a su vez caer en la nueva totalidad. El otro, una vez abierto a la posibilidad del diálogo, constituye de inmediato una nueva totalidad, porque la revelación se deposita como ente dentro del mundo, retirándose nuevamente el otro hacia la exterioridad. Es así como avanza la historia, incorporando la revelación como cosas del mundo, pero retirándose como otro. Heráclito decía que «la *fysis* ama ocultarse». El otro se oculta doblemente que la *fysis* porque no sólo no es cognoscible sino que lo que revela ya no es el que se ha retirado nuevamente como futuro.

El otro es negatividad, es siempre posibilidad de historia, es

5. Hablando en diciembre de 1971 con Levinas en París, se expresó de la misma manera.

el futuro real, el verdadero futuro, y no, en cambio, el futuro de la totalidad, como en el caso de Heidegger. El futuro de Heidegger es la actualidad posible de la potencia, mientras que el futuro del que hablamos no es el de la actualidad de la potencia sino el de la novedad de la creación.

Varón y mujer podrían reconstituir la totalidad del interés común. El interés común habla de una totalidad que también puede cerrarse en una pareja erótica que viviría en un egoísmo total; sería el egoísmo supremo y la corrupción del *éros*. Esto es lo que pasa en el hedonismo, cuando se busca el *éros* por el *éros*, pero sin superación.

8. *Analéctica pedagógica*

La superación del varón-mujer es la segunda posición, la de padres-hijo. El varón y la mujer dejan irrumpir *lo nuevo*. Lo nuevo, por una parte, es el varón-mujer abiertos, vale decir, la pareja, y en tanto fecunda, pro-creante de lo nuevo: el hijo. Pero no es el hijo de la filosofía de Platón, que es «lo mismo» que los padres, sino que es el hijo de la alteridad: el otro. El otro, novedad discontinua en la historia, surge como alguien que es distinto. Como es distinto es tiempo nuevo. El tiempo ungido en la novedad es un tiempo mesiánico. Efectivamente, el padre, no sólo el padre sino los padres (por eso siempre en plural), que son varón-mujer, descubren en el hijo al otro, y al descubrir en el hijo al otro, ya no pueden «usarlo» como «lo mismo», sino que respetuosamente deben encontrar una nueva pedagogía. Así surge, por ejemplo, la pedagogía problematizadora de un Paulo Freire; es pedagogía profética, pedagogía del respeto. De tal manera que *el nuevo* enseña algo al maestro, y el maestro, que es antiguo, también enseña algo *al nuevo*. Mutuamente aprenden. ¿Qué? El otro como hijo es un nuevo proyecto histórico, y como nuevo, sobre todo en filosofía, el nuevo proyecto histórico del discípulo es la materia del discurso. Lo único que el maestro puede agregar al discípulo es la «forma», en el sentido de que no da *el ser* al otro sino el saber pensar lo que ya es; pero lo que ellos son, el maestro no lo sabe, y se lo tienen que enseñar a él. Entonces ya no hay mayéutica, sino verdadera paternidad. ¿Por qué? Porque el maestro viene a gestar lo nuevo en el otro, mediando su pensar pedagógico, y esto no es

sacar como el mayeuta el hijo de otro, sino gestar el hijo nuevo y propio en la dialógica. Se trata de una nueva pedagogía, y esto es esencial en América latina.

Paulo Freire denomina «pedagogía bancaria» a la que deposita en «lo mismo» «lo mismo», y entonces, claro, como depósito de lo mismo, lo único que puede hacer el discípulo con lo depositado en él, como en un banco, es el recuerdo o el des-olvido de Platón (la reminiscencia). Por eso es una pedagogía memorista, como también era rememorativa la pedagogía platónica, la ontología del *Erinnerung* de Hegel o del «olvido del ser» de Heidegger. Lo más grave es que son pedagogías *dominadoras*. Mientras que lo que proponemos no es mayéutica, sino que es gestación del nuevo; es una nueva categoría; la categoría de «fecundidad» es la categoría pedagógica de la liberación, donde el antiguo libremente procrea lo nuevo.

El maestro tiene con respecto al discípulo la posición de la «nada creadora». La libertad incondicionada de los padres, por elección, es la nada de donde surge el hijo como lo nuevo. Cuando los padres saben respetar al ya libre que es el hijo, permiten también al otro como tú, como el otro, tener libertad sobre su ámbito propio. Sobre esto va a girar todo el problema de la liberación, que es el pasaje de algo hecho ónticamente cosa, bajo el dominio de la totalidad, al otro a quien se ama respetuosamente como libre en la libertad misma. La pareja y el hijo constituyen lo que podemos llamar la familia, la casa; una totalidad. A la casa hay que pensarla ontológicamente. La casa y sus paredes son la prolongación del cuerpo; el techo es la cobertura de la intimidad, protección de los elementos; las ventanas son la prolongación de los ojos, por los que vemos y no somos vistos; la puerta, he aquí una entidad esencial, la puerta es por lo que la casa se abre o cierra al otro, y por la cual el otro es acogido en la hospitalidad de la casa. Hay toda una ontología que explicitar sobre la casa; la casa es una totalidad, es intimidad. Es una totalidad que tiene un sentido, por la que todos son en cierta manera uno. Pero nuevamente la casa podría encerrarse como totalidad y cuando se cerrase podría ser, por ejemplo, la casa de la propiedad del capitalismo. ¿Qué significa esto? Que en la casa es necesario que los muebles e inmuebles sean *tenidos* con propiedad exclusiva, porque la propiedad de la casa es tan necesaria como la de mi cuerpo. La casa es prolonga-

ción del cuerpo y en este nivel es imposible pensar en una eliminación de propiedad privada, porque las paredes, la cama, el escritorio, la cocina, es parte de mi propio ser. Pero apropiarme exclusivamente de lo que está más allá de la puerta de la casa es apropiarme, alienar entonces, la casa del otro, es decir, lo dejo a la intemperie.

9. *Analéctica política latinoamericana*

Viene ahora el tercer momento de la analéctica. Cada familia en realidad se comporta como un hermano con respecto a cualquier otra familia. Entre los hijos hay relación de hermanos y cuando una casa se cierra en totalidad, lo que pasa es que se sale de la casa para dominar, no para trabajar. El trabajo es servicio o dominación. La dominación quiere decir simplemente que incluyo en mi casa la casa de los demás, y agrandando mi casa dejo a otros hermanos desguarnecidos. Si realmente salgo de la casa para el servicio, sin afán de dominio, la propiedad termina en la puerta, «para adentro»; «para afuera» no hay propiedad exclusiva, sino servicio. Que cada uno tenga su casa como el puerto mismo que le asegura en su ser, es natural; pero fuera de ello el hombre no tiene más derecho natural a ninguna propiedad exclusiva sino a un cierto servicio con respecto a los otros.

De tal manera que la superación de la analéctica pedagógica es la del hermano-hermano. El hermano que domina al hermano lo transforma en *cosa*; en una cosa dentro de su mundo. Mientras que si ese hermano es considerado como otro, entonces el otro puede ahora increpar, interpelar, exigir justicia. Pero aun entre los hermanos se podría reconstruir un nuevo todo; sería el interés común de la patria; sería el nacionalismo; sería aún un latinoamericanismo si nos cerráramos hasta creernos un fin absoluto; sería la humanidad misma que imposibilitaría la plegaria; sería entonces el mal supremo.

Hay entonces toda una dialéctica que puede ser pensada. Y vamos ahora a completarla rápidamente desde América latina. Y sólo entramos ahora en la segunda tesis, que aunque va a ser corta es conclusiva: desde la meta-física de la alteridad y en su momento político de hermano-hermano, en el nivel internacional, consideremos la dialéctica alienación-liberación que ahora adquiere nuevo

sentido. Es por ello que la conceptualización de la liberación latinoamericana deberá descartar la ontología de la totalidad, donde arraigan el capitalismo liberal, el individualismo moderno y el moderno marxismo ortodoxo y europeo, y formular una analéctica alternativa de real novedad en el acontecer presente, de las grandes regiones geo-culturales, para que podamos abrirnos un camino más allá del capitalismo, hacia un socialismo que se irá definiendo latinoamericanamente, socialismo que comenzamos a pensar, a enunciar.

El inicio de toda crítica es la crítica de la totalidad. Ello se opone en un cierto sentido a aquello de que «el inicio de toda crítica es la crítica de la religión», y no porque sí, sino porque religión es religación al otro, y el comienzo de la ontología sin alteridad es la destitución del otro. Marx, sin saberlo, se cerró ontológicamente en la totalidad, como su maestro Hegel. El inicio de toda crítica es la crítica a la totalidad, es decir, apertura al otro hasta el infinito.

La cristiandad tendía a cerrarse como totalidad. ¿Qué es la inquisición, sino su institución? La inquisición juzgaba al otro. La inquisición misma indicaba que la totalidad de la cristiandad expulsaba al otro, al hereje; Juan Luis Segundo, un teólogo uruguayo, ha dicho muy bien que en la cristiandad no hay misión, agregaría ahora: porque no hay otro. Por esta causa el indio era incluido rápidamente por el bautismo en la cristiandad colonial; porque era impensable el otro; no podía permitirse el otro y tenía que incorporárselo dentro de la totalidad que era la cristiandad. La modernidad también es una totalidad, pero la totalidad es el mundo del sujeto europeo; el sujeto es el fundamento del ser del objeto, como lo conocido o como producido; se trata de la esencia del pensamiento capitalista. El sujeto productor, productor de artículos y productor de mercados, tiene el proyecto de «estar-en-la-riqueza», el fin último de la totalidad del sujeto moderno.

América latina nace ontológicamente como el momento bipolar oprimido, es decir, como el hermano de «abajo» de la familia europea. España, en concreto, nos oprime como a un hijo que cree que es «lo mismo», y como es «lo mismo», entonces, nos propone su mismo proyecto: *Nueva España*, *Nueva Granada*, *Nueva Córdoba*, todas son *nuevas* ciudades, pero en verdad no hay novedad; no son nuevas sino mera repetición, es decir, se trata de una peda-

gogía de la opresión. Leamos las *Leyes de Indias* desde el comienzo hasta el fin, y veamos los proyectos de todas las instituciones, obispados, universidades, municipios, etc., que aquí se repiten; es la reiteración de «lo mismo», bipolarmente oprimida por una Europa unidimensional, porque la Europa de la cristiandad moderna, aun del siglo XVI, es también ella misma una Europa que no respeta al otro. El «mundo nuevo» está ahí, y sin embargo es ignorado, es un no-ser; son los infieles, aquellos que están fuera de la ecumene. La ecumene es la *oikía*; es la casa, y la casa es la totalidad. Claro es entonces que no puede haber misión. La misión es para los santos una misión de servicio, pero en la cristiandad colonial la misión era a veces un modo de dominar. El misionero evangelizaba al indio, pero venía el encomendero y lo transformaba en «mano de obra». Se preguntaba el misionero: ¿qué hago yo aquí? Y caía en crisis, y tenía razón, porque él, con voluntad de servicio, hacía que el otro se incorporara al sistema, cuando no moría en las minas. Ese «dios» era el dios o el valor de un hombre que inmolaba al otro, al indio. Este hombre moderno europeo fue criticado por Bartolomé de las Casas.

10. América latina como «el otro» oprimido

Desde el siglo XVI hasta el siglo XX América latina es un continente ontológicamente oprimido por una «voluntad de poder» ejercida en la totalidad mundial por Europa. «Voluntad de poder» es una potencia que no solamente critica los valores establecidos, sino que propone los nuevos; propone los nuevos valores en la totalidad desde la parte dominante de la bipolaridad. América latina tuvo entonces como ideal ser europea. Mientras que nuestra filosofía pensara lo que pensaba la europea todo marchaba bien, y ése fue el ideal. «Aquí hay coros, decían los jesuitas de las reducciones de Santa Fe, como en Viena». Con ello mostraban cuál era la regla que medía: Viena. El coro de aquí era bueno en tanto imitaba «lo mismo», Europa. No se dijo: «Aquí hay coros guaraníes». Esto hubiera sido como *nada*; no tendrían los europeos ningún punto de referencia. América era como todo niño que nace; ya que se nace desde el otro y no se tiene conciencia de su novedad. Cuando adquiere conciencia de su novedad se descubre desde siempre nuevo. Esto es lo que nos acontece hoy; es decir, desde

hace muy poco tiempo acabamos de descubrir no a América sino la *novedad* de América. La *novedad* de América, no como quien descubre que ahora él es, sino como quien descubre *ahora* que desde que nació fue siempre distinto, el otro que Europa, aunque esté oprimido. Y no puede ser de otra manera. Un niño de ocho años, que no sabe que es distinto, no puede ser sino de alguna manera depositario de la cultura de su padre, de su madre, de su pueblo. Lo van formando; y cuando llega a su madurez se encuentra en un mundo organizado por el otro. La cuestión pedagógica no es tratada por Heidegger porque piensa que el «ser-en-el-mundo» procede unívocamente del hombre. Pero se olvida de que quien va dando *sentido* a mi mundo es el otro. Es en el proceso pedagógico, desde la madre, la escuela o la cultura desde donde se organiza mi mundo. Cuando me descubro otro que todo otro, me descubro nuevo. Esta paradoja es la que quiero que se comprenda. Hoy nos descubrimos distintos desde Colón, pero sólo hoy nos descubrimos y nos descubrimos oprimidos desde Colón. ¿Por qué? Porque antes de que Colón pisara tierra ya comenzó la opresión. Colón divisó tierra, y como se salvaba le puso por nombre a la isla San Salvador, sin preguntarle al indio si se llamaba Guahananí. De tal manera antes de que pisaran tierra se jugó el destino de la parte colonial de la historia latinoamericana. América fue oprimida cultural, política, económica y religiosamente. La voluntad de Colón era la «voluntad unívoca de poder», aunque fuese la voluntad de la cristiandad y aunque tuviera la mejor buena voluntad personal. Esa voluntad de poder era tan obvia para él como para el hombre español o europeo. Es por ello que el español, el europeo, siendo «el» hombre, se preguntó si el indio también lo era. Será hombre en tanto responda a la categoría que el europeo tiene del hombre; y en tanto no responda será bestia salvaje, es decir, *nada*.

Esta situación de ser «voluntad oprimida», bajo la «voluntad de poder» de la totalidad se sigue cumpliendo hoy.

Los grandes grupos socio-culturales no son sino nueve: las potencias Estados Unidos, Europa y Rusia. Europa dividida en dos y a su vez aún, con una Europa sub-desarrollada: piensen en el sur de Italia, o en Grecia. Se podría trazar una línea horizontal que indicara la división entre los países que pueden expresar su voluntad de poder, y los que no pueden, los de «abajo»: América lati-

na, el Mundo islámico, Africa negra, la India, el Sudeste asiático y China.

Pensemos un poco la dialéctica que se establece aquí. China ha roto la relación de dependencia con Rusia. América latina es el único grupo monodependiente. Mientras que los otros cuatro grupos (Africa negra, Mundo islámico, India y Sudeste asiático) tienen la ventaja de poder relacionarse con las tres potencias desarrolladas. Un árabe puede dirigirse a los Estados Unidos, a los europeos, a los rusos. Tienen cierta libertad de movimiento. Nosotros tenemos, en cambio, un destino muy particularizado, que describe ya nuestra posición en la historia universal. Por otra parte América latina y el mundo islámico tienen por su pasado (el pasado de la cristiandad y el pasado islámico) una raíz semita. El mundo africano es más bien animista; mientras que la India y el Sudeste asiático tienen un pasado indo-europeo. La China se funda en un confucianismo de influencia indo-europea, ya que en los grandes textos clásicos del taoísmo el *tao* es el absoluto y todo ente aparece por diferencia. Esto permite ver que nuestra situación mundial, por nuestro pasado y presente, es absolutamente única. La cuestión es ahora nuestro proyecto futuro. Quiero indicar en este sentido dos o tres puntos para la reflexión. Si la cuestión esencial es entonces el futuro, la liberación de la dependencia como futuro es difícil de formular porque hay diversos modelos interpretativos de la liberación.

11. ¿Qué significa la liberación?

¿Qué es liberación en el esquema de la totalidad? Sería lo siguiente⁶. La alienación en la totalidad es el movimiento (flecha c) por el que lo que «está arriba» (1) cae «abajo» (2); y la liberación es el movimiento (flecha d) de lo que «está abajo» cuando asciende «arriba». No hay posibilidad de otro movimiento sino el circular. De tal manera que cuando uno «sube» el otro muere, y por esto, la guerra es necesaria. A su vez cuando alguien «cae» es su mal, su fin. ¿Cómo y de dónde es que cuando alguien sube, surge lo nuevamente dominado? Surge como de la materia informe, la

6. Véase el esquema colocado en el apartado 2.

hyle de los griegos; del oscuro no-ser que está dando siempre materia para nuevas alienaciones. Arriba (1) está el señor; abajo (2) está el esclavo. ¿De dónde surge el nuevo esclavo? El nuevo esclavo surge de lo indeterminado; esa indeterminación muestra justamente que no puede ser pensado su origen; pero lo no pensado es lo que justamente hay que saber pensar. Además el dominador ¿no podría convertirse? ¿su único destino es la muerte, la desaparición? Al ser la totalidad bipolar no hay solución, uno muere y surge otro. Esta dialéctica se cumple, por ejemplo, en el *homo homini lupus*; se cumple en las formulaciones económicas de Adam Smith y también en las de Ricardo. Uno sube: el «lobo» fuerte, y otro desaparece: el débil, porque el *homo homini lupus* significa que un hombre es lobo del otro, es decir, que uno es el señor de la totalidad. Uno come y mata al otro en la guerra necesaria. Pero, ¿de dónde surge nuevamente el débil? ¿será un hijo del fuerte? Vamos a ver esto muy resumidamente en Marx. Querría citar dos o tres textos para que quede claro cómo el discurso de Marx no es meramente socio-político, económico, como piensa Althusser, sino igualmente ontológico.

Escribe Marx: «Un ser se afirma como autónomo cuando es dueño de sí, y sólo es dueño de sí cuando no debe su ser sino a sí mismo»⁷. *Si mismo* es «lo mismo». Esa mismidad es en la que debemos detenernos. Alguien es dueño de sí, y sólo es dueño de sí cuando su ser no lo debe sino a sí, quiere decir, cuando la totalidad dentro de la que se encuentra es él mismo. «Un hombre que vive por gracia de otro —continúa— se considera como un ser dependiente». Vale decir, que un hijo que nace de la madre es dependiente. Solamente sería así en el caso que sea «lo mismo»; pero si fuera «el otro» que, la madre, no sería dependiente, si la madre lo respetara como otro, si fuera educado para ser libre. Esto es impensable para Marx porque sólo tiene la categoría de totalidad. «Un hombre que vive por gracia de otro —repetimos— se considera como un ser dependiente. Vivo totalmente gracias a otro cuando le soy deudor, no sólo del haberme ayudado en mi vida, sino de que haya creado mi propia vida». Aquí estamos en el fon-

7. *National Oekonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, Stuttgart 1953, 246.

do ontológico y aun teológico de la cuestión. «Es decir, cuando es la fuente de mi vida y mi vida tiene necesariamente un tal fundamento fuera de ella». El otro es pensado sólo en la posición de dominador y por ello cuando el otro está fuera de mí es la causa y el fundamento de mi opresión, porque para Marx yo sería un ente totalmente dependiente. ¿Por qué? Porque piensa todo en la categoría de totalidad. No tiene la experiencia de lo que es la alteridad. Está situado en la modernidad. «Si no es que dicho fundamento es mi propia creación. Es por ello que la creación es una representación difícil de extirpar de la conciencia popular», sigue nuestro filósofo. De pronto aparece el aristócrata, y no puede ser de otra manera. El pueblo cree en la creación porque es más fácil; los aristócratas del espíritu tienen otra sabiduría, la del ser-por-sí mismo. La naturaleza y el hombre es incomprendible para ellos, los pobres, los *polloi* de Heráclito, «porque contradice los hábitos productores de la vida práctica. El ser por sí mismo de la naturaleza y el hombre es incomprendible para ellos». ¿Cuáles son los dos momentos del absoluto para Hegel? La naturaleza, que en el primer Schelling es la evolución de la materia sin conciencia, y la historia, evolución con conciencia. Aquí Marx se muestra hegeliano. Marx queda entonces ontológica y teológicamente situado. El ser «por-sí-mismo» de la naturaleza y la historia es panteísmo. El «por-sí» (*a se*) de la naturaleza y la historia es la negación del otro y su conclusión, como lo va a ver Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*, es la afirmación de la eternidad de la naturaleza y el eterno retorno de la misma sobre sí misma; estamos entonces en un nivel teológico. Engels no es sólo ateo; afirma también la divinidad del todo. El marxismo engelsiano ortodoxo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la alteridad. No es solamente una interpretación económica socio-política, es también una ontología, y como tal, es intrínsecamente incompatible con una metafísica de la alteridad. Y dicho sea de paso, con una teología cristiana. No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse socialismo; pero esto ya es otra cuestión. La alienación y la liberación en la alteridad es algo muy distinto. Alienarse en el caso de que hay otro es el hecho de que el otro (II) no es considerado como otro por alguien que está centrado sobre sí mismo como totalidad (I del esquema), que se enaltece y produce la alienación del otro (flecha a).

¿De dónde surge el alienado? No de «arriba», sino del otro. Es decir, hay un hombre que ha sido dominado (flecha a) por otro. Uno se ha hecho señor (flecha d), y al hacerse señor, otro que era libre ha sido reducido a esclavo. La alienación viene de *alienus*, es decir, alguien que era otro es apropiado ahora por otro distinto de sí, poseído por otro. Alienado significa que alguien lo posee. ¿Quién? Otro que sí mismo. El dominador se enaltece y al enaltecerse aliena al otro. El surgimiento, por ejemplo, del capitalismo, aliena la mano de obra.

¿Qué es entonces la liberación? En la tradición hebreo-cristiana el término usado es *lehatsiló* (Ex 3, 8): «Estoy resuelto a liberarlos». La noción de *Befreiung* en Hegel no tiene relación con la que acabamos de indicar porque la liberación en la totalidad no es más que la enajenación del dominador en tanto dominador. La liberación de Hegel, y aun de Marx, es más bien el enaltecimiento de una parte, la del nuevo dominador. Marx lo ve claro cuando dice que para no ser dominador el supremo alienado, el proletariado, deberá producir la conciliación total. Y entonces llegamos a la sociedad sin clases. La sociedad sin clases, sin dominador ni dominado, es la única posibilidad para una conciliación suprema en la totalidad, donde no hay ni uno ni otro, donde no hay individuos determinados. Estamos en la utopía; es decir, en el «reino de los cielos» de Kant, de Hegel, y de los que vendrán después. Pero un «reino de los cielos» anticipado es el infierno mismo, porque cuando se pretende anticipar el «cielo», y a su vez se dice: «Yo lo gobierno» o «yo lo conozco», se trata de lo más tremendamente opuesto al «reino de los cielos» que es transcultural y transhistórico, escatológico. Estas anticipaciones son frecuentemente practicadas por la gente de derecha. La de extrema derecha dice: «Yo soy el cristiano»; «yo soy la civilización occidental cristiana». Se transforman en los mediadores cuasi-sacramentales, mediando los ejércitos, de la gracia santificante. Monseñor Padim, en Brasil, ha mostrado la teología subyacente en este tipo de posturas.

La noción de liberación procede de otro contexto. En el Ex 3, 8, Moisés oye la palabra que Dios pronuncia; como el otro, cuando le dice en esencia: «Yo, el que no puedes ver, he visto, y ahora por mi revelación tú también puedes ver (el profeta) que mi pueblo está esclavizado en Egipto; y es por ello que te ordeno, a ti, profeta, que lo liberes». ¿Qué significa liberar? Es el movi-

miento (flecha b del esquema anterior) de reconstitución de la alteridad del oprimido. Ahora sí, el movimiento fuerte es el de la liberación, porque el opresor no tiene en sus manos el futuro, al plantear la cuestión del más allá de la sociedad opulenta. De tal manera que Marcuse, después de un adecuado análisis de la sociedad unidimensional, cuando tiene que proponer un nuevo proyecto, al igual que otros europeos, nos propone un *homo ludens*, «un hombre que juega». Es decir, para superar esta sociedad superdesarrollada, habría que hacerse aproximadamente «hippie», o algo parecido. Nosotros, en cambio, porque sabemos que no tenemos para comer, queremos empezar a comer; tenemos hambre. En el proceso de liberación política, cultural y económica comprobamos la plenitud del espíritu, que es capaz de reconstruir en un hombre oprimido un hombre libre. Esa gran hazaña, ellos no la pueden ya hacer, no lo pueden alcanzar porque ya lo han logrado en una etapa superada. Nosotros, los países oprimidos, no es imposible que indiquemos un nuevo proyecto al propio opresor. ¿Cuál es ese nuevo proyecto histórico, que no puede ser ni el de los «hippies» ni el del proyecto de Marcuse?

Desde ya este proyecto no incluye la muerte de los opresores sino que admite su conversión, porque al volver al sí mismo más auténtico pueden reintegrarse sin necesidad de desaparecer. Aquí se podría indicar que este pensar es una utopía, porque el hombre que se compromete en la liberación va a encontrar un poder que no lo deja liberar. Cuando se llega a este momento, al límite, en que se quiere abandonar la totalidad, y constituirse como un otro, y no colabora con el todo, la guerra comienza. Como decía Heráclito, el sabio: «la guerra es el origen de todo». Sin embargo y primeramente el origen es la injusticia y la negación del otro. Mientras el oprimido acepta la opresión todo está en orden. Pero cuando el que está injustamente tratado dice: «Un momento, yo soy otro», y comienza la marcha de la liberación, entonces, el que tiene el poder comprende que «se le van de las manos las cosas»; se le va de las manos aquel que está explotado. En el momento en que pretendemos salir del sistema, el sistema nos impide salir. Nos lo impide por la violencia, por la violencia institucional, la del todo; con las leyes del todo; con la cultura del todo. De tal manera que aquella persona que se sale del sistema es un «no-ser»; ése es el que dice lo falso; ése es al que hay que matar. Es tre-

mendo, pero es así. Esto es la ontología en sus conclusiones éticas. Esta es una lógica que se cumple hasta sus fines. El que se pone en la situación del liberador como el otro, y como antepuesto a todo un sistema, ése es maestro; lo es también el buen padre, el buen hermano, el que se queda a la intemperie, el que se queda solo.

12. *El profeta y el rey*

Hay en este nivel una analéctica, la analéctica que Ricoeur explicaba hace muchos años cuando nos sugería la dialéctica entre el profeta y el rey. Esta analéctica creo que hay que repensarla. Es la analéctica entre el poder y el que se abre a la alteridad. Si el rey no tiene profetas, está definitivamente perdido, se cierra en la totalidad como totalidad. Si el profeta no tiene rey es utópico. El «mártir» es el testigo del otro; por haber testimoniado al otro lo asesinan, porque la totalidad no puede soportar al otro, ni al que le indica el surgimiento del otro. El mártir es el testigo del otro; es el profeta. El que tenga fe en el pobre es profeta; profecía es comprensión de la cotidianidad desde la exterioridad.

El hombre de la política, de la dialéctica monárquica, es el hombre del poder. El profeta, no como profeta sino como político, como hombre de poder, por sus funciones, puede usar el poder y aun pretender el poder, pero no con voluntad de dominio, sino con voluntad de *servicio*. La totalidad como tal es equívoca, si se cierra es injusta, mala; si se abre es justa, buena. Pero hay un gobierno de la totalidad presente y al mismo tiempo el incipiente gobierno de la totalidad futura; es aquí donde debe plantearse el problema de la violencia. La «no-violencia» como doctrina política es utópica, no es política; mientras que la violencia como origen, como única mediación, es la guerra. Tampoco esto es la solución. ¿Cuál es la conciliación de estas dos posturas? El hombre del poder, en su momento, puede usar la violencia. Pero la violencia como tal es equívoca, así como la totalidad es equívoca; todo depende para qué se use. Si se usa para cerrarse y totalizarse, o para servir. El hombre del servicio abre la totalidad al otro; cuando se intente cerrar esa brecha, tendrá que defenderse; entonces, paradójicamente, nos encontramos en la necesidad de tener

que justificar la guerra defensiva justa. Esta doctrina no es una de las grandes artimañas del medievo por el cual el fin justifica los medios. La fuerza es equívoca, y por tanto se la puede justificar. La cuestión queda planteada.

Para concluir debemos recordar que la realidad presente latinoamericana tiene un pasado de cristiandad colonial, dependiente. Ese es el pasado, pero ¿cuál es el futuro? ¿Optaremos por la vía donde hay que matar al otro como dominador, convirtiéndonos entonces en nuevos dominadores? ¿Optaremos por una liberación en la alteridad? La liberación es reconstitución del otro como otro, sin matarlo sino desposeyéndolo, convirtiéndolo. Esto significa un camino totalmente distinto, otro programa. Después de haber sólo indicado la cuestión propondría que, dejando atrás la cristiandad, el cristianismo dependiente, y también no admitiendo el marxismo engelsiano ortodoxo como una doctrina que se apoya en una ontología de la totalidad, deberíamos vislumbrar un camino, no quízás un modelo, sólo un camino. No pregunten cuál es el próximo paso, sino que deberemos abrir los ojos. No hay modelo hecho. El camino de liberación, sin embargo, tiene que saber que la propiedad de mi casa no debe ser apropiación de la casa ajena. Con voluntad de servicio se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera que sería un *socialismo* nacido entre nosotros y por eso *criollo* y *latinoamericano*. ¿Qué es todo esto? Habría que irlo mostrando. Mi tarea aquí ha sido más bien destructiva de lo contrario. Ha sido presentar la alteridad como nueva manera de interpretar, que permite justamente abrir un camino; nada más. La inteligencia filosófica se acalla entonces y deja el camino libre al político, al economista y al hombre de acción. La acción es praxis; el propio pensar indica su posibilidad, pero al mismo tiempo no asume la función de toda la praxis, sino que se funda en ella.

Siempre de alguna manera estaremos en el exilio, siempre también estaremos en proceso de liberación. Pero recordemos que nuestras vidas se juzgarán en la medida en que liberemos a Abel.

[Stromata 1/2 (1971) 53-89 y *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974, 259-288]

El tema de la «liberación» en el pensamiento cristiano latinoamericano

Joseph Comblin

El pensamiento cristiano latinoamericano está en un período de auge. Para los católicos, el concilio fue un evento de gran importancia. La atmósfera de libertad que creó y su invitación a la reflexión crítica, estimularon iniciativas, despertando el espíritu de búsqueda e invitando a asumir los riesgos consecuentes. Sin embargo, para América latina, el verdadero concilio fue la conferencia episcopal de Medellín en 1968. La Europa atlántica expresó sus aspiraciones en el Vaticano II, América latina lo hizo en Medellín. El espíritu de Medellín simboliza el nuevo pensamiento católico latinoamericano y es en Medellín donde nace la teología latinoamericana.

Por otro lado, existe gran convergencia entre este pensamiento católico y el pensamiento protestante, ya que el protestantismo contó con la conferencia ecuménica de Ginebra de 1966, que jugó, para los protestantes latinoamericanos, el mismo papel que Medellín para los católicos.

Ahora bien, el pensamiento de Medellín se estructura alrededor del tema de la liberación, lo mismo que la conferencia ecuménica se había ceñido al tema de la revolución. Estos dos temas abarcan, en cierta manera, la misma realidad. La reunión de Medellín escogió la palabra liberación, por tratarse de una palabra

bíblica y por tanto más fácil de ser aceptada por la mayoría de los participantes. Pero el contenido, a grandes rasgos, es el mismo que el del concepto «revolución», objeto de las discusiones de Ginebra.

Esta elección del tema de la liberación como el tema central, ha marcado profundamente la evolución del pensamiento latinoamericano a partir de 1968. A los ojos de los críticos europeos esto puede parecer extraño, incluso fuera de lugar o peligroso, pero en estos momentos, los latinoamericanos ya no aceptan como normativas las orientaciones del pensamiento cristiano europeo. Esto quiere decir que los latinoamericanos optan por una perspectiva pluralista en el seno de la iglesia católica (y de las iglesias protestantes). A partir de ahora, si los europeos tienen todavía la impresión de hacer una teología universal, tendrán que darse cuenta que ya no podrán transmitir esta convicción al mundo entero con el mismo éxito de antes. El pensamiento cristiano europeo, en general, y la teología europea en particular, aparecerán, más y más, como europeos, es decir, limitados por el punto de vista estrecho del mundo europeo. Esta es, al menos, la convicción que nace de este lado del Atlántico, convicción que constituye un hecho radicalmente nuevo, ya que nunca se dio algo parecido desde la conquista.

El pensamiento cristiano latinoamericano ha elegido entre tres visiones del mundo y de la iglesia que se le presentaron. Ha rechazado el punto de vista de los conservadores y de los desarrollistas, y ha optado por el punto de vista de los revolucionarios. Esto es lo que brota claramente del documento de Medellín sobre la «pastoral de las élites» y lo que sirve de fundamento a los demás textos aprobados en Medellín.

La visión de los conservadores está ligada al pasado, e idealiza una cristiandad desaparecida o en vías de desaparición. Se centra en la iglesia más que en el mundo. Corresponde a la visión que algunos han llamado «neo-integrista» y que se desarrolla vigorosamente en el Atlántico norte ante las consecuencias imprevistas del concilio. En cuanto al «desarrollismo» es el sistema adoptado por los europeos liberales que triunfaron en el concilio: optimismo ante el mundo occidental actual que favorece el «desarrollo» técnico e industrial y confía en su evolución; aceptación del tema de la secularización y búsqueda de una teología para el mundo secularizado.

El pensamiento latinoamericano se opone tan vigorosamente contra la secularización como contra el integrismo en todas sus formas. En rigor, prefiere el neo-integrismo al desarrollismo defendido por los católicos «avanzados» del mundo atlántico. Porque la «teología» del desarrollo» y los estudios sobre el mismo, en general, forman parte de la ideología del mundo occidental, y esta ideología sirve para mantener y reforzar la dominación del mundo occidental sobre los demás continentes. Toda teología que confía en la «evolución» de la sociedad occidental actual tiende a mantener la buena conciencia de los europeos y de los americanos del norte, y en consecuencia, a consolidar las estructuras establecidas.

Esta postura nos puede parecer bien secante; incluso exagerada o agresiva. Pero merece ser tomada en consideración ya que representa probablemente el inicio de una evolución autónoma bien distinta de la evolución previsible del pensamiento del Atlántico norte.

El «decir» y el «hacer»

¿Cuáles son las tesis fundamentales del pensamiento latinoamericano? Empecemos por la más importante de todas: la tesis de que el cristianismo es, ante todo, caridad, es decir acción. «Amar a Dios por encima de todas las cosas, y amar al prójimo», son dos preceptos que constituyen un solo precepto y toda la nueva ley. Más aún: Jesús no viene a enseñar una doctrina sobre la caridad. No se contenta con enseñar una doctrina sobre la caridad. No se contenta con enseñar que el primer mandamiento es la caridad, ni considera que ha obtenido su propósito, cuando los discípulos dicen que creen en esta enseñanza y consideran que es verdad que el primer mandamiento es el de la caridad. Jesús no espera que sus discípulos *celebren* la excelencia de la caridad. Espera que la *practiquen*. De ahí que lo que importa no es el asentimiento de la fe, sino la práctica.

En este contexto, aparece con evidencia la distinción evangélica entre el decir y el hacer. No es decir lo que salva al hombre, sino el hacer. Ahora bien, uno constata que la teología europea se interesa, sobre todo, por lo que hay que creer, incluso por lo que

hay que decir. Su objeto es la doctrina de Cristo, y parece olvidar, a menudo, su acción. Cuando se interesa por la acción lo hace, casi siempre, bajo el punto de vista de lo que hay que creer. Más que todo se pregunta: ¿qué es lo que hay que creer que hay que hacer? ¿qué es lo que hay que decir que hay que hacer? Pero no hay preocupación por la pregunta: ¿qué es lo que hay que hacer para amar al prójimo? Como si encontrara que esta pregunta no da pie a ninguna dificultad; como si esto fuera entrar en detalles accidentales que ya no interesan más al pensamiento.

Sin embargo, la pregunta no deja de tener interés, ya que la Biblia misma y los santos padres siempre han enseñado que el verdadero conocimiento de Dios nos viene mucho más por la práctica de la caridad que por la reflexión o la discusión intelectual. Podríamos decir que el pensamiento latinoamericano plantea más directamente el problema de este verdadero conocimiento de Dios. Su pregunta es: *¿qué hacer?* Amar significa ¿hacer qué?

Esto cambia un poco el problema de la salvación. Los que se salvan no son, a fin de cuentas, los que creen en la salvación ni los que saben lo que hay que decir sobre la salvación y lo dicen. Son aquellos que hacen lo que hay que hacer, aunque su «decir o su creer» contradiga su «hacer». De ahí que la cuestión primordial es justamente el *¿qué hacer?*

¿Pero el *qué hacer* pertenece todavía al dominio de la teología? Se puede discutir. Si consideramos que el objeto de la teología es la revelación, tendremos que decir que no. Porque la revelación no nos aporta ninguna respuesta a esta cuestión. Por ello mismo hay que decir que el pensamiento cristiano latinoamericano no se interesa directamente por la teología, o que cambia su objeto para englobar en ella, además del decir y del creer, el hacer.

Sea lo que sea, está claro que la Biblia no dice lo que hay que hacer para amar al prójimo. En cuanto a la tradición, ésta nos dice quizás lo que había que hacer antes. Nos dice ciertamente lo que nuestros predecesores creyeron que tenían que hacer en su tiempo. Pero no nos dice ciertamente lo que tenemos que hacer hoy. En consecuencia, el conocimiento de la revelación no basta para orientar la acción de la caridad.

Es verdad que existe una forma bien simple de suprimir la cuestión. Consiste en aceptar que el contenido de la acción está determinado por la evolución del mundo. El cristianismo no haría

sino dar la dimensión o densidad sobrenatural a una acción cuyo contenido estaría necesariamente determinado por la sociedad en que se encuentra el cristiano. Practicar la caridad no sería otra cosa que hacer con caridad lo que todo el mundo hace necesariamente en virtud de su situación dentro de la sociedad: cumplir con su «obligación de estado». De esta manera, en efecto, se suprime el problema.

Pero si esta solución es posible para los noratlánticos, inclinados a juzgar favorablemente la sociedad en que viven, resulta intolerable para los latinoamericanos. Necesitan por tanto otra respuesta.

Los latinoamericanos buscan el complemento de la revelación en la teología del Espíritu santo. Dios no sólo se contenta con revelar palabras que se encuentran en la Biblia y la tradición, les da, además, un sentido y sugiere una aplicación con las inspiraciones del Espíritu. Es el Espíritu el que dice a los cristianos en qué consiste la caridad y el que les hace descubrir el contenido del amor en los contextos más variados en que se les presenta la acción.

Necesitamos por tanto una ciencia que nos haga comprender lo que es posible comprender de las inspiraciones del espíritu. Ciencia que ha de tener en cuenta los signos de los tiempos inscritos en los sucesos exteriores y en los movimientos que se manifiestan en la conciencia de los cristianos.

Si los hechos de la conciencia corresponden a los hechos sociales, tendremos un criterio para atribuir al Espíritu ciertos movimientos e iniciativas con vistas a aplicar el precepto del amor, a partir de un contexto determinado. Siempre partimos del presupuesto de que Dios quiere la acción y no solamente la fe en una doctrina, o la pura confianza en él.

Hasta cierto punto, se puede decir que esta preocupación del *¿qué hacer?*, estaba ya presente en la esperanza de una «nueva reforma», del obispo anglicano Robinson, o incluso en el programa de «desprivatización» que tuvo éxito en Europa. Pero en realidad, la teología de la secularización europea o noratlántica estaba condenada a la ambigüedad. Por un lado, se mostró incapaz de llevar la desprivatización o la nueva reforma a su límite. Por otro lado, sus esfuerzos no llegaron sino a una secularización marcada por la conformidad y aun por el conformismo con «este mundo». Tenía las manos atadas por su adhesión de principio al sistema de

valores y al estilo de vida de la sociedad noratlántica. En consecuencia, se puede decir que los latinoamericanos por un lado llevan al extremo las tesis de los autores europeos de la secularización, y por otro, toman la contrapartida y son sus adversarios más implacables.

De la «micro» a la «macro-caridad»

¿Qué es lo que hay que hacer? La conferencia episcopal de Medellín lo decía con una palabra: liberar a los hombres. En cuanto al contenido del concepto liberación, éste es extremadamente amplio. Hay que liberar a los hombres en todos los aspectos y dominios: liberarse del pecado que es la esclavitud cuyo autor es el mismo hombre; liberarse de la esclavitud psicológica y del miedo, de la angustia, de la rutina, de la pereza, de las pasiones, prejuicios. Liberación de las presiones sociales, liberación del sistema de dominación que reina sobre la mayoría de los hombres de hoy y oprime a los mismos dominadores: liberación del sistema económico que es la causa del sistema de dominación en el mundo actual.

En este concepto de liberación se vuelve a encontrar la teología bíblica de la libertad, le restituye la importancia que tiene en el mensaje del nuevo testamento, la pedagogía de la concientización de Paulo Freire y el proyecto de acción revolucionaria para superar el régimen de dominación actual en el que se encuentra finalmente la última consecuencia del sistema económico dominante.

Tal es el marco de las reflexiones, discursos e investigaciones del pensamiento cristiano latinoamericano. Al hacer esto, los latinoamericanos no tienen la pretensión de afirmar que la liberación o la revolución es la fórmula más completa y la más concreta de la caridad para todos los tiempos. Al contrario, solamente pretenden decir que actualmente es la tarea más urgente de la caridad y la única manera correcta de plantear su problemática. La caridad, en efecto, ¿no es el todo del cristianismo?

Los europeos pueden excusarse al no plantear la cuestión en esta forma, ni sentir de la misma manera la urgencia de la caridad, porque su situación social no les permite sentir las cosas de la

misma manera. Para los privilegiados sus privilegios no constituyen una cuestión muy importante. Para los europeos, los signos de los tiempos actuales sólo afectan indirectamente a la iglesia. Los signos de los tiempos son las ciencias, las técnicas, la industrialización y el desarrollo. Los problemas que todo esto plantea conciernen sobre todo a los técnicos. Las cuestiones de desarrollo son más que nada, tarea de especialistas. Sólo repercuten en la iglesia por la vía de la teología moral y su capítulo sobre la justicia social.

Para los latinoamericanos, por el contrario, la gran cuestión es la caridad. Ya que según ellos, las transformaciones científicas, técnicas e industriales no sólo tienen por resultado un cambio del mundo material. La nueva sociedad técnica cambia el problema de la caridad radicalmente. En la era pretécnica apenas había posibilidades de micro-caridad. Las personas sólo estaban implicadas en reducidas redes de relaciones. Amar al prójimo era amar a un número reducido de personas al interior de estrechos círculos de relaciones. Estaría muy bien representada por los gestos de la caridad, del perdón individual de ofensas personales. Pero en la sociedad técnica, los hombres están implicados por relaciones mucho más amplias. El círculo de la vida privada sólo expresa y representa una pequeña parte de la acción real. Gran parte de la actividad humana es colectiva, y por consiguiente, a menudo inconsciente e involuntaria. Ahora bien, si la caridad se reduce a las dimensiones de las relaciones individuales, queda al margen de la mayor parte de la acción humana. Nuestra época es la época de las violencias e injusticias colectivas. Y los más culpables no son los que matan materialmente. A menudo los que matan no son más que ejecutores de la voluntad de las colectividades. Las colectividades preparan la atmósfera, proporcionan las armas, señalan a los adversarios, excitan a los asesinos. Son pueblos enteros los que cometen los mayores crímenes que oprimen a los pueblos. Por otro lado, se puede matar de una forma discreta marginando la economía de un pueblo, impidiendo su evolución armónica. Los noratlánticos se escandalizan rápidamente por las injusticias y por los crímenes que se cometen en las sociedades del tercer mundo, pero no se sienten muy culpables ya que ellos son los principales responsables de los mismos. Hoy se puede matar a distancia; éste es el efecto de la técnica. Se puede matar como efecto de la complicada red de relaciones entre los pueblos y las regiones. Hay que

situar, pues, la caridad a nivel de estas relaciones humanas complejas; hace falta una macro-caridad, o hay que reconocer que el cristianismo no tiene nada que decir a los hombres de hoy, ya que el amor no puede modernizarse: no es algo técnico.

¿Cómo hacer, pues, para practicar esta macro-caridad? Esto no es simplemente una cuestión de moral, sino de la misma vigencia del cristianismo en el mundo actual. Ya que si no es posible ningún tipo de caridad, ¿de qué sirve la fe? ¿y la misma fe sería fe en qué? ¿solamente en un Dios que perdona la falta de caridad?

Por esto la cuestión de la liberación no se sitúa al nivel de la ética social, sino que toca a la misma esencia del cristianismo y a la razón de ser de la iglesia cristiana. Plantea la cuestión fundamental de la hermenéutica bíblica, ya que se trata de saber si la Biblia intenta proporcionarnos una doctrina, un objeto de fe, sin más, o si la Biblia no está permanentemente a la espera de una iluminación del Espíritu para recibir su verdadero sentido, múltiple y diverso, que depende de la respuesta que damos al *¿qué hacer?*

Para los latinoamericanos, no se trata de un problema de credibilidad o de apologética. Lo que está en cuestión, no es el hacer a la iglesia más o menos aceptable a nuestros contemporáneos interesándola por sus problemas. No se trata de hacer atrayente a la iglesia, ya que no se debe practicar la caridad para hacerse atrayente. La caridad tiene su fin en sí misma. Es la caridad la que tiene que manejar a la iglesia, no la iglesia la que tiene que manejar la caridad.

La liberación también plantea la cuestión de la iglesia y su renovación. En América latina, no se acepta, como en el Atlántico norte, separar la cuestión de la renovación de la iglesia de la cuestión de la revolución mundial. Sobre todo no se acepta que se pueda tratar en primer lugar la renovación de la iglesia antes de hablar de su tarea en el mundo, como si esta tarea no fuera precisamente lo que debe presidir cada una de sus estructuras. Al contrario, se considera como punto de partida necesario el definir antes la actitud que uno va a tomar en el mundo de hoy. Ya que no se trata de algo exterior a un tipo de iglesia, sino de lo más interior que hay en ella. Lo que se reprocha a la pastoral europea es precisamente el que se defina antes de encarar esta pregunta fun-

damental. Hay un libro que encarna a la perfección este europeísmo: el famoso *Tratado de teología pastoral* dirigido por K. Rahner.

La ideología indispensable

No hace falta decir que este pensamiento es ideológico. Para los latinoamericanos, el problema de la ideología es fundamental. La cuestión de las ideologías es una piedra de toque. Los noratlánticos tienen todos en común lo siguiente: rechazan las ideologías y no quieren por ninguna razón que el cristianismo aparezca como una ideología: en esto están de acuerdo los conservadores y los progresistas. Frente al tercer mundo, los conservadores e integristas se encuentran unidos.

Se ha dicho que la ideología de los Estados Unidos consiste en hacer profesión de no tener ideología y aun en pregonar el fin de todas las ideologías. En cierto modo, se puede decir que lo que hay de ideología en la teología noratlántica, es justamente el anunciar la muerte de las ideologías y rechazar todo intento de dar al cristianismo cualquier tipo de valor ideológico. Por el contrario, los cristianos latinoamericanos buscan consciente y deliberadamente una ideología cristiana. Los latinoamericanos se dan cuenta de que los argumentos del pensamiento noratlántico, su crítica a la cristiandad, la libertad de la iglesia, el pluralismo, etc., sirven, sobre todo, de alibi al pensamiento occidental para justificar su aceptación global de la sociedad y el negarse a cuestionarla. Los noratlánticos se contentan con una caridad privatizada, con una micro-caridad, y no están decididos a llevar al extremo sus tentativas de desprivatización.

La historia de la iglesia muestra que todos los movimientos espirituales, todo aquello en lo que se ha encarnado la caridad cristiana en el pasado y todos los dinamismos que, de edad en edad han regenerado la iglesia, han sido conducidos por ideologías, es decir, por expresiones ideológicas del cristianismo. Tanto el cristianismo de las comunidades primitivas, como del monaquismo, de la reforma gregoriana y de la reforma del clero, el movimiento franciscano o el movimiento conventual, la reforma protestante y la reforma católica de la compañía de Jesús o del movimiento misional, de la acción católica moderna, todos necesitaron una ideo-

logía. Todos aplicaron los textos bíblicos y los datos de la revelación a formas determinadas de acción. Indudablemente cuando san Benito deduce la vocación a la vida monástica de los textos de la sabiduría del antiguo testamento hace una aplicación parcial y tendenciosa. Cuando san Francisco de Asís saca del capítulo 10 de Mateo su modelo de vida itinerante, hace una aplicación parcial y tendenciosa. De la misma forma, hoy, cuando se agrupan los textos bíblicos para hacer una teología de la liberación o de la revolución se hace una exégesis parcial y tendenciosa. Pero la cuestión está precisamente en saber si la intención de Dios, autor de la Biblia, fue la de proporcionar a los hombres una teología bíblica o una doctrina inmutable que la iglesia tendría por misión de transmitir, como un depósito sagrado e inerte, o si los textos bíblicos no han sido escritos precisamente para suscitar, a través de los años, nuevas iniciativas, parciales y provisorias, pero valederas y perfectamente auténticas.

Los teólogos de la liberación no pretenden decir que la Biblia enseña a todos los hombres de todas las edades, de todos los tiempos y naciones, una doctrina de liberación. Pretenden decir, eso sí, que la manera en que la Biblia plantea el precepto de la caridad no puede interpretarse hoy, en el mundo en que estamos viviendo y en el que están involucrados por el momento todos los países, fuera de una teología de la liberación. Cualquier otra interpretación no llega a abarcar las exigencias de la caridad, tal como ésta se predica en la Biblia. Saben, pues, que su interpretación de la Biblia no es valedera para siempre y sólo se impone hoy a la sociedad en que vivimos, y esto es suficiente.

En esta perspectiva, puede decirse que la Biblia propiamente hablando, no tiene un sentido fuera de los sentidos múltiples y provisorios que el Espíritu santo mismo le da a través de las épocas. Ningún sentido agota las Escrituras y es vano y temerario el querer buscar un sentido único y definitivo en ellas. No hay un sentido único o definitivo ni en el discurso de la montaña, ni en las parábolas, ni en las curaciones o en el discurso sobre la misión.

¿Cuál es entonces la diferencia entre este sentido ideológico de la Biblia y una vulgar concordancia? Precisamente la diferencia que existe entre la inspiración del Espíritu santo y las fantasías de la imaginación o del verbalismo. La concordancia consiste en aplicar los textos de la Escritura a cualquier realidad en virtud

de analogías verbales o de asociaciones puramente arbitrarias. Las ideologías verdaderas son aquellas que aplican los textos de la Escritura a formas de acción que han recibido una investidura espiritual. Cuando los movimientos de la acción católica se aplicaron a sí mismos los textos evangélicos que hablan de la misión, crearon una ideología, pero una ideología que fue efectiva. Cuando los obispos o los sacerdotes se aplican los textos que hablan de los apóstoles o de los doce, crean una ideología, y esta ideología es una aplicación acertada mientras sea válida su institución.

No necesitan de ideologías los que no tienen necesidad de actuar y se contentan con juzgar como meros observadores. Pero esta posición de observador ¿no es, antes que nada, una postura deformante?

De esta forma, el pensamiento latinoamericano no se contenta con una teología de la revelación. Busca una teología o una meta-teología que sirva de lazo entre la revelación y la acción. Quiere reflexionar sobre sus ideologías y sobre su acción. Más que una reflexión sobre la caridad, convencida de que, finalmente, el punto de vista de la caridad es también aquél que mejor permite juzgar a la misma fe.

Rechazo del neo-integrismo...

Como se hecha de ver, el pensamiento latinoamericano está muy lejos del pesimismo, de la angustia y de la postura de repliegue que parece inspirar el neo-integrismo europeo tan fuerte actualmente. Parece que las consecuencias del concilio han amedrentado a muchos católicos europeos. Y creen que la solución a la desintegración, que parece ser el fruto del proceso de secularización, consiste en replegar la iglesia en sí misma. Se tratará, pues, de definir qué es lo que es la iglesia *en sí* y de delimitar claramente sus límites para trazar los límites de una evolución tolerable. Se tratará de saber exactamente cuáles son las fronteras que no pueden cruzarse. Lo propio del neo-integrismo es querer definir la iglesia y la fe en general, hacer su inventario, sacrificar lo inútil y poder aferrarse firmemente a lo que es necesario.

Esta actitud parece muy peligrosa a los latinoamericanos, ya que tiende a encerrar el cristianismo en su pasado. Hubo un tiem-

po en que todos los movimientos espirituales que nacieron en la iglesia, obligaron a ensanchar el sentido que se daba al cristianismo. Al querer hacer el inventario a partir del momento actual, se excluye la posibilidad de nuevos puntos de vista radicales sobre el futuro. El neo-integrismo desconfía del futuro y esta desconfianza se traduce en una relativización de todas las tentativas ideológicas que van apareciendo. De esta manera el neointegrismo desaconseja toda acción que no tenga por objeto la consolidación de la misma iglesia. Le parece que la única acción digna de ocupar las energías de los católicos, es la acción que refuerza y consolida a la misma iglesia. Para los neo-integristas, salvar a la iglesia es lo principal y transformar el mundo lo secundario. Para los latinoamericanos, transformar el mundo es lo principal y salvar a la iglesia lo secundario. Y lo que todavía es más grave: para salvar a las iglesias, los integristas de todas las épocas se han prestado a cualquier tipo de oportunismo. Entre la revolución y la contra-revolución, entre el cambio y el *statu quo*, entre la búsqueda de la justicia y el mantenimiento de la injusticia, eligen de acuerdo a las ventajas o los inconvenientes que afectan a la institución eclesiástica. No juzgan una revolución por lo que ella aporta a los hombres, sino por lo que aporta a la iglesia. Dado que las iglesias latinoamericanas han claudicado con esta tendencia en forma extrema y prolongada, los católicos actuales son particularmente sensibles a esta deformación, representada todavía en América latina por organizaciones pujantes que están bien financiadas.

Al contrario del integrismo, el pensamiento cristiano latinoamericano más comprometido, espera de la iglesia institucional que se deshaga y libere de los lazos que la sujetan a los poderes establecidos, que deje de pedir a los poderosos prestigio para sus prelados, subsidios para sus instituciones, caridades para los pobres, exenciones, privilegios, subterfugios legales para sus clérigos y edificios. Pues todo esto se paga bien caro. El precio es, a menudo, el sacrificio de las exigencias de la caridad.

...y de la «secularización» noratlántica

Los latinoamericanos se oponen a la secularización del catolicismo noratlántico tanto o más aún que a su teología adaptada

a esta secularización. Les parece que la protección de la «autonomía de lo temporal», del reconocimiento del mundo, de la consistencia propia del mundo temporal, etc., han servido para aceptar totalmente una sociedad, la sociedad burguesa y capitalista; sociedad que ha estructurado el mundo entero en función del crecimiento y de privilegios de los poderosos. En relación a la técnica, a la ciencia, a la economía y a los estados, parece que los católicos noratlánticos han pasado rápidamente del rechazo romántico medieval o neo-medieval, a un entusiasmo desmesurado por la sociedad industrial tal como se encuentra en su país. Se muestran optimistas, hasta el punto de no poder concebir otro futuro que la expansión de esta sociedad en todas las naciones del universo. Dan la impresión de haberse dejado convencer por la propaganda del desarrollo. Y se han convertido en los propagandistas de la sociedad burguesa en todo el mundo, pregonando el «desarrollo» y justificando como cristiana una sociedad que, a los ojos de otros pueblos, es injusta, cruel e insensible a la miseria que ella misma provoca. En estas condiciones, la teología del occidente no parece encontrar aplicación a los temas, por otro lado bien cristianos, del pecado, de la lucha contra el pasado, del drama gigantesco que opone el bien al mal. La técnica, la ciencia, la economía parecen ser exentas de pecado.

Para ello la sociedad occidental dispone de un formidable alibi: el comunismo. Si el comunismo no existiera, habría que inventarlo, ya que es el argumento más fuerte de la burguesía. El comunismo es el que da a la sociedad noratlántica su buena conciencia. En efecto, el comunismo es el materialismo y el materialismo es el comunismo. Al luchar contra el comunismo, la sociedad occidental se atribuye un carnet de espiritualismo y ortodoxia. Ahora bien, cuando se miran las cosas desde fuera, parece claro que, a pesar de sus teorías el comunismo es una tentativa, desmesurada, sin duda, pero titánica para imponer al curso de la historia la voluntad de los hombres. Es un esfuerzo para imponer el dominio de una idea sobre la materia; un idealismo casi puro. El mismo desarrollo material de las naciones comunistas ha sido en muchas ocasiones víctima de este idealismo. Por el contrario, las sociedades burguesas, sobre todo después de 1945, se han fijado metas exclusivamente materiales: el crecimiento es la norma absoluta del que depende todo su comportamiento internacional y nacional. Nada

ha podido desviarlas de esta línea trazada y ha sido imposible una solidaridad con las naciones clasificadas, desde las conquistas coloniales, en el rango de víctimas.

La conciencia de los países desarrollados se escandaliza de la miseria de los países subdesarrollados. Pero esta miseria les sirve a la perfección reforzando su buena conciencia. Las naciones desarrolladas se creen justas y caritativas porque no tienen miseria en el interior de sus países. Al menos, no en este grado. Pero esta conciencia es falsa. Porque el escándalo no es la miseria que existe en los países subdesarrollados, sino el hecho de que esta miseria se mantiene gracias a un sistema de relaciones internacionales en las que los países desarrollados sacan todas las ventajas. Los países desarrollados no se sienten culpables de esta miseria. Su teología y su espiritualidad no les descubren este pecado. En esto son cómplices del mal.

¿La ayuda de las iglesias «desarrolladas»? Un contrasentido

En fin, el mundo noratlántico tiene buena conciencia gracias a la tesis de la ayuda al desarrollo. Esta ayuda al desarrollo consiste simplemente en tratar de integrar más sólidamente en el sistema establecido a los países dependientes. Es decir, la ayuda no tiene ninguna posibilidad de resolver los problemas existentes. Y sólo refuerza las contradicciones. En la medida en que el pensamiento europeo o la teología del occidente en el juego de la ayuda al desarrollo, no hacen más que ayudar a la burguesía de sus países. Los latinoamericanos rechazan absolutamente la manera en que la teología de la secularización concibe la caridad. Según esta teología la caridad consiste por una parte, en trabajar técnicamente para el crecimiento del mundo burgués, y por otro lado en ayudar a los países subdesarrollados para asimilar mejor los valores y los principios de la sociedad burguesa integrándose a la misma. Es decir, la caridad sólo sería el amor a sí mismo, bien entendido: se sabe que la ayuda aporta, sobre todo a aquellos que la distribuyen. Ni siquiera muchas becas para estudiantes tienen el fin de preparar futuras salidas.

Cuando las ciencias, la técnica, los inventos y la economía mundial se subordinan a un estado de cosas que consagra y refuerza los privilegios de una pequeña minoría y oprime a las grandes mayorías, la caridad pone en tela de juicio todo lo que hacen en concreto los sabios, los técnicos y los industriales. Sin duda, esta macro-caridad plantea problemas que nos parecen insolubles. Problemas cuya complejidad depasa infinitamente los problemas de la micro-caridad del pasado. Pero esto es una razón más para plantearlos. Ya que no es necesario resolver todos los problemas a la vez.

Según los latinoamericanos, el problema que plantea el tercer mundo a la iglesia no es el de la ayuda. El tercer mundo no tiene necesidad de la *ayuda* de la iglesia, sobre todo de la iglesia noratlántica. Es al revés, la iglesia de los países desarrollados es la que tiene necesidad de los países subdesarrollados. La iglesia, al dejarse corromper por una sociedad dominante, cruel, injusta, es cómplice de esta sociedad. Necesita de una conversión radical, y como la iglesia de la Odisea dice: «Yo soy rica, me he enriquecido y no tengo necesidad de nada, y tú ignoras esto, tú la desdichada, la digna de compasión, la mendiga, ciega y nuda» (Ap 3, 15). En vez de justificar ante los pueblos la opresión, las iglesias atlánticas harían mejor en volver a descubrir, en contacto con las iglesias de los países subdesarrollados, el sentido del evangelio y de lo esencial.

Dudamos que los jóvenes europeos y americanos tengan la pretensión de querer ayudar a otros países. ¿Cómo y en qué forma ayudarlos? ¿Cómo pueden creer que harían obra útil aquellos jóvenes que no han tenido y deben pasar todavía por un largo aprendizaje en su propio país, antes de recibir diversas misiones? Solamente en virtud del enorme prejuicio que tiene la población blanca y su creencia de que el blanco tiene más experiencia, sabe más y vale más que todos los hombres de color. Si hay jóvenes que recorran el mundo, será más para aprender que para enseñar. Tienen que aprender a conocer su propio país y prepararse para cambiarlo y cambiar a la iglesia.

En América latina, la gente es particularmente severa con las ayudas de las iglesias, tanto si esta ayuda es personal o en dinero. En general los misioneros europeos y americanos buscan por todos los medios implantar en sus países *de misión* las estructuras de sus

iglesias de origen. Y frecuentemente lo hacen, gracias a los fondos recolectados en su propio país, lo cual crea instituciones que no pueden subsistir sin una llamada de socorro a nuevas ayudas, dentro de un círculo vicioso: finalmente los misioneros y extranjeros logran crear dependencias permanentes. Por otro lado, desde ya, las iglesias latinoamericanas y sus burocracias no pueden mantenerse más sin la ayuda exterior. Esto no sucedía hace veinte años. Se ha instituido, pues, una nueva dependencia.

Las instituciones importadas aumentan las divisiones y las separaciones entre las iglesias latinoamericanas. En efecto, la religión importada por los misioneros no está al alcance de las grandes masas. Más bien hace una crítica sistemática a la religión popular. Los misioneros se esfuerzan por destruirla y a veces lo consiguen. El resultado es que las masas buscan un refugio en religiones todavía más primitivas, en aquellas sectas que los aíslan totalmente de la cultura dominante. En breves palabras, la predicación de los misioneros aumenta la marginalidad de las masas y forma una sub-cultura de los pobres (O. Lewis). Por otro lado las élites, seducidas por modelos importados, aprenden a depender de la metrópolis espiritual que les proporciona sus modelos y se hacen extranjeras en sus propios países. Aprenden a despreciar al pueblo, debido a su religión inferior y a sus supersticiones y en consecuencia, olvidan su responsabilidad de élites. El resultado habitual de la ayuda extranjera es el desintegrar todavía más a la sociedad y a la iglesia local y marginar a los pobres. Para que no suceda esto, es necesario que los misioneros se transformen en inmigrantes, rechacen la dependencia extranjera y los modelos que han vivido anteriormente. No puede decirse que éste sea el caso más frecuente.

Un antropólogo americano nos decía últimamente a propósito de la acción que ejerce una congregación que preferimos no nombrar, en un país que tampoco nombraremos: en veinte años estos padres han logrado desintegrar completamente la sociedad local con sus iniciativas intempestivas, es lo único que han logrado.

Como se ve, la perspectiva de la liberación pone en cuestión muchas cosas teóricas y prácticas. Como el pensamiento latinoamericano no dispone de la tradición intelectual de las universidades europeas, se presenta habitualmente sin matices, en forma secante y sin un suficiente aparato técnico. Pero con el tiempo y la experiencia, este pensamiento será, sin duda, más complejo y sinuoso

y es probable que crezca siguiendo la línea que parece haberse trazado desde ahora.

Para que un pensamiento pueda durar e imponerse, es necesario que se muestre capaz de dar una respuesta satisfactoria al registro completo de cuestiones que se plantean en una sociedad. Para ello hace falta tiempo. Los latinoamericanos todavía no han confrontado sus instituciones con el conjunto de los problemas que les esperan. Sería de mal gusto reprocharlos por esto. Sólo el futuro mostrará hasta dónde llega la fecundidad de la teología de la liberación.

[Perspectivas de Diálogo 7 (1972) 105-114]

Ontología del proceso auténticamente liberador*

Juan Carlos Scannone

INTRODUCCION

Mi exposición partirá de la situación latinoamericana. El decenio del 60 se caracterizó por la toma de conciencia en América latina de nuestra situación de subdesarrollo en sus distintos niveles: económico, social, político, cultural, etc. Pero ya en los últimos años de la década pasada y en los años que llevamos de la década del 70, el hecho nuevo es la toma de conciencia cada vez más generalizada y acuciante de nuestra dependencia, aun en cuanto a nuestro proyecto histórico en su globalidad. Lo nuevo está precisamente en que esa toma de conciencia está determinada por la anterior, es decir, por el nexo que percibimos entre nuestro subdesarrollo como efecto y nuestra dependencia como causa. Ya no lo consideramos como un estadio atrasado del desarrollo como

* A fin de guardar la integridad de las actas de las II Jornadas académicas de las Facultades de filosofía y teología de San Miguel, publicamos *sin alteraciones sustanciales* el texto de la ponencia, con el añadido de notas y frases aclaratorias. *El autor* no ha reelaborado la perspectiva de su ponencia, teniendo en cuenta las críticas que se le hicieron y las discusiones que suscitó: el fruto de esa confrontación se mostrará en ulteriores trabajos.

se dio, por ejemplo, en los países noratlánticos, sino como capitalismo dependiente.

Testigo de dicha toma de conciencia aun en cuanto a lo cultural es, por reacción, la editorial de «La Nación» del 27 de febrero del 71, titulada «América latina y su cultura». Claro está que, según nuestra apreciación, el editorialista no critica suficientemente sus propios presupuestos acerca de una cultura unívocamente universal, y en él no se despierta la «sospecha» (en el sentido que le da Ricoeur) de lo que su planteamiento tiene de encubridor de una situación de dependencia. Para que se suscite dicha «sospecha» que permitirá criticar lo que se tenía por obvio, es necesaria una distancia, la distancia otorgada por un nuevo horizonte de comprensión.

Se trata del nuevo horizonte de comprensión histórica de nuestro por-ser latinoamericano en cuanto pueblo. Desde ella se hizo posible tomar distancia crítica de lo dado, surgiendo así en Latinoamérica proyectos históricos que pretenden responder a la situación de dependencia y ser liberadores. Sin embargo, algunos de ellos caen en el peligro de interpretar y practicar un nuevo sentido de la historia (y de nuestra historia), pero moviéndose todavía en el ámbito de lo mismo que critican. Se siguen moviendo en el plano de la relación de dominio, a saber, la relación sujeto-objeto, propia de la praxis de la modernidad, y de su comprensión (explícita o implícita) del ser y el tiempo. No por casualidad la modernidad ha sido la época del colonialismo y el imperialismo propiamente dichos, aunque el hecho de la dominación se haya dado en todos los tiempos.

En esta charla intentaré, en primer lugar, hacer una crítica *ontológica* de los proyectos históricos latinoamericanos que no juzgo liberadores por vivir inauténticamente la temporalidad. Se trata de una crítica ontológica, es decir, que se mueve a nivel de la comprensión del ser y el tiempo. Intenta detectar las líneas ontológicamente estructurantes de muchos proyectos políticos concretos, aunque no se den en ellos al estado puro. Luego de haber hecho esa crítica, en la segunda parte de mi exposición no voy a oponer otro proyecto a los criticados, yuxtaponiéndolo a ellos, para así imponerlo al pueblo latinoamericano; sino que trataré de encontrar una dialéctica liberadora, que deje ser al pueblo latinoamericano como pueblo, y permita que de él mismo nazca, en el juego

imprevisible de la historia, un proyecto histórico auténticamente liberador y latinoamericano. Así iremos descubriendo la estructura ontológica del proceso de liberación que, porque responde a la temporalidad auténtica, deja ser al pueblo latinoamericano en su creatividad histórica.¹

I. CRITICA ONTOLOGICA A PROYECTOS HISTORICOS NO LIBERADORES

1. *El proyecto neocolonialista de la generación liberal*

No expongo este proyecto porque surja de la situación actual, sino porque todavía está vigente, en cuanto contra él es que surgen los demás. Propone, abierta o encubiertamente, para los pueblos latinoamericanos una copia servil o una adaptación accidental del proyecto de otro pueblo, europeo o norteamericano, como si fuera *el* proyecto de vigencia atemporal, universal, abstracta, sustancial, siendo el aquí y ahora un mero accidente. En concreto, en la Argentina, el proyecto liberal triunfante el siglo pasado y aún vigente no es sino un intento de mera aplicación del modelo «civilizado» de Francia, Inglaterra o Norteamérica, a la «barbarie» de las pampas. Con signo contrario, pero en el fondo, con la misma concepción neocolonialista del ser y el tiempo, la izquierda tradicional no buscaba sino «copiar» entre nosotros modelos extraños, por ejemplo el soviético.

Detrás de tales proyectos subyace una concepción atemporal del ser, heredera de la dicotomía platónica. El tiempo afecta sólo al «mundo sublunar». Por encima se da la región ideal de las esen-

1. En la discusión que siguió a la ponencia se vio la necesidad de seguir en el diálogo entre filosofía y ciencias humanas acerca de la liberación latinoamericana, las vías corta y larga (según expresión de Ricoeur, cf. *Le conflit des interprétations*, París 1969, 10). La corta es la del análisis ontológico-existencial, la larga es la que pasa por la mediación de las ciencias del hombre y la sociedad. Este trabajo sigue preferentemente la primera vía. Acerca de la dialéctica entre ambas que se vivió en las Jornadas, cf. mi reseña de éstas en *Actualidad Pastoral* 46 (1971) 257 s.

cias unívocamente fijas e inmutables de lo que es *la* cultura, *la* democracia, *el* socialismo, etc. La situación en tiempo y lugar no es sino un mero «caso particular» de esa esencia universal y estática. Así se cierra toda posibilidad de sustancial novedad de la historia y de nuestra historia. En el fondo, la función ideológica de tal concepción del ser y el tiempo es la de ser instrumento de dependencia cultural, a través de la *élite* que es capaz de importar dichas pautas «universales y eternas».

2. *El proyecto desarrollista del eficientismo tecnocrático*

Como decíamos arriba, en la década del 60 nacían por todos lados proyectos de tipo desarrollista, alentados por la Alianza para el progreso. Parecen muy históricos por su dinamismo de progreso y crecimiento, en contraposición con el anterior. Pero no se trata sino de otra forma inauténtica de vivir la temporalidad. Pues cuando se piensa en los países en vías de desarrollo se los piensa en vías de *ser como* aquellos países que ya se consideran desarrollados. Estos darían la pauta de lo que nosotros vamos a ser y debemos ser. No se trata, es cierto, de una pauta estática, sino en constante movimiento, pero no por ello menos unívoca y universalmente válida. La concepción del ser y el tiempo del proyecto anterior no ha variado radicalmente, sino que sólo se le ha añadido un dinamismo cuantitativo a la «idea» normativa, que así se hace «ideal» en progreso indefinido y lineal.

No es que el desarrollo técnico y el progreso industrial no sean deseables, pero no se pueden aceptar sin más como se dan en los países que se autodenominan desarrollados, sin criticar los presupuestos de la civilización tecnológica que representan. En ella la modernidad ha llevado al extremo su esencia, que es la voluntad de lucro y poderío². La industrialización y la tecnología, en sí mis-

2. Me refiero a la «voluntad de poder» en el sentido filosófico de Nietzsche. La expresión «voluntad de lucro y poderío» la determina más para la situación latinoamericana y evita los malentendidos que hubo durante las Jornadas. Pues no me refiero a la voluntad *política* de tomar el poder. Esta es ambigua: si renuncia a la «voluntad de poderío», se transforma —según diremos— en voluntad de *servicio* político.

mas indiferentes, han sido puestas así al servicio de un proyecto de dominación y posesión, compenetrándose del espíritu moderno, del cual nacieron históricamente. La contrapartida necesaria es la dependencia y la explotación. Claro está que el esquema de dependencia entre centro y periferia se reproduce además en ésta, en la subdependencia que se da entre distintas naciones periféricas, o en cada una de ellas entre la capital y el interior, o entre sus clases sociales. Como se ve, así no se supera el esquema «civilización y barbarie», aunque se lo moderniza y dinamiza.

La concepción del tiempo implícita en este proyecto es la lineal, propia del progresismo iluminista moderno. Se trata de una progresión cuantitativa, sin saltos cualitativos, es decir, sin rupturas dialécticas o irrupciones dialógicas (así llamo a la irrupción de lo nuevo mediante el diálogo, que deja ser al otro pueblo en cuanto otro). Se da, es cierto, un cambio, pero es un mero crecimiento cuantitativo, *dentro del mismo sistema* global. Por ello cae en la concepción circular del tiempo, a pesar de su progresión indefinida, o más bien, gracias a ella, pues se sigue moviendo dentro de lo mismo. El término del dinamismo ya está predado: en el dinamismo que mueve a los países desarrollados, cuyos pasos hay que seguir.

Así es que no se deja ser a lo *cualitativamente* otro, en este caso, no se deja ser a la novedad histórica propia del pueblo latinoamericano. Se le imponen, mediante regímenes militares y tecnocráticos, soluciones técnicas importadas y abstractamente más eficaces, pero no se asume el riesgo de que el pueblo sea agente de su propia historia³. De ese modo aflora otro rasgo propio de la modernidad: el culto de la eficacia abstractamente considerada, propia de la voluntad de lucro y poderío. Esa eficacia prima sobre el respeto al hombre, su libertad y su creatividad original. Se teme a ésta porque implica la ruptura de lo igual. Y en concreto esto significa la ruptura de la estructura de dominación y la puesta en jaque de los intereses de todos los que de ella medran.

A esa comprensión del tiempo corresponde una implícita comprensión del ser. Se lo piensa como mero desarrollo cuantitativo de una potencia que se actualiza según un fin ya conocido y prede-

terminado. El fin (y la esencia) del dinamismo es concebido unívocamente similar al que los países centrales ya actualizaron. Ellos son nuestro ideal ejemplar. Se trata por tanto de una mera evolución sin verdadera historicidad, donde no juegan ni lo imprevisible de la historia ni la creatividad de la libertad. Como el proyecto anterior, tiene la función ideológica de encubrir un proyecto de dominación que no deja ser la novedad del tiempo ni la originalidad del ser del pueblo latinoamericano.

3. *Los proyectos inversivamente subversivos*

Como reacción contra estos dos proyectos, criticados como encubridores de la dominación, aparecen por todas partes de América latina proyectos de subversión del orden establecido. Pero algunos de ellos, intentando subvertirlo, solamente tienden a invertirlo, moviéndose todavía dentro de una comprensión del ser y el tiempo propia de la modernidad. Así se logrará a lo más aquello de lo que ayer nos hablaba Dussel: lo que estaba abajo en la totalidad, se ubicará arriba, pero no se habrán subvertido las raíces mismas del sistema desde su fundamento ontológico, a saber, la voluntad de lucro y poderío.

Cuando la negación del sistema *se reduce* a ser re-acción similar a la acción propia del *establishment* (que es la violencia) se produce esa mera inversión. Pues el mero *anti* se mueve todavía en el ámbito del *pro*, y no se ha liberado de su dependencia, aunque dependa de él por reacción. Se invierten los términos de la relación, sin liberarse de ella. En el plano cultural es un ejemplo de esa actitud la de un indigenismo ingenuo o la de un latinoamericanismo agresivo que rechace con una negatividad abstracta *todo* lo que es europeo o norteamericano. Y en el plano político o político-militar, lo son las actitudes de algunos revolucionarios y guerrilleros latinoamericanos que no llegan a superar una concepción del poder y la eficacia propia de la modernidad. Usan contra el sistema las armas que él mismo forjó, *sin transformarlas*.

Por esa razón es que en esa mera inversión está implicada una comprensión circular del tiempo, como en los proyectos anteriores. Aquí el eterno retorno de lo igual se transforma fácilmente en la espiral indefinida de violencia de la que nos habla dom Hélder

3. El caso extremo en la actualidad latinoamericana parece ser el del régimen imperante en el Brasil.

Cámara⁴, cuando ésta se encierra en el mero juego circular de la acción y la reacción. Estas se hacen así cada vez más extremas y menos liberadoras de la voluntad de poderío, que se desenmascara como voluntad de destrucción del adversario (es decir, como negación abstracta).

Esos proyectos quieren negar totalmente, y con razón, el pasado de opresión que vivió el pueblo latinoamericano. Pero al negarlo abstractamente quedan ligados a él. Les sucede lo que al adolescente que se rebela contra una autoridad que le oprime: mientras queda atrapado por la rebelión, sigue dependiendo, por reacción, de aquello contra lo que se rebela. Esa es una nueva forma de vivir el cordón umbilical que ata al pasado sin dejar libre la maduración de la propia novedad.

El prurito de total inocencia no quiere aceptar como parte de su propio ser la historia de culpa y alienación que vivió su pueblo, y pretende comenzar de cero (desde un cero abstracto). Por eso «reprime» —para hablar psicoanalíticamente— esa parte del ser histórico de su pueblo, negándose a aceptar, por ejemplo a Rosas o Sarmiento, a Perón o Aramburu, como parte de *su propia* historia. Y al pretender instaurar el futuro sin aceptar el propio pasado como realmente es, queda «neuróticamente» sujeto al objeto de su represión: no es capaz de liberarse del pasado que lo oprime.

Como se ve, tal modo de vivir al tiempo es inauténtico, aunque con el proyecto desarrollista, éste aventaja al neocolonial en su sentido de la temporalidad. Y agrega a ambos la percepción de que todo verdadero cambio histórico pasa por la negatividad. Pero se queda en la negatividad abstracta.

Con respecto a la comprensión del ser, sigue concibiéndolo desde la subjetividad, como posición e imposición de la voluntad de autoafirmarse. Los dos primeros proyectos criticados se autoafirmaban contra el riesgo de la historia en la seguridad que da una idea universal e inmutable o un ideal universal dinámico, clara y distintamente percibidos. La autoafirmación del tercer proyecto nace más abiertamente de la subjetividad que impone su proyecto de ser (y de futuro) al ser del pueblo (sin reconocer todo su pasado). No se deja ser al ser del pueblo latinoamericano, sino que

4. Cf. Hélder Cámara, *Espiral de violencia*, Salamanca 1970.

se le impone el proyecto de ser desde la subjetividad de *élites* o vanguardias. No se supera por tanto el espíritu de la modernidad, para quien el ser es «posición», impuesta por la subjetividad en su voluntad de autoafirmarse. Sin embargo, este proyecto se diferencia de los anteriores en que da lugar a la nada en su comprensión del ser, y por ende, da lugar a la negación junto a la afirmación. Pero se trata —como dijimos— de la nada y negación abstractas.

4. *Proyectos totalizantes inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista*

Presuponen la crítica a los proyectos anteriores desde el ámbito que trasciende a la relación de dominio, que es el ámbito de la relación social de mutuo reconocimiento mediado por la naturaleza. Pero vuelven a recaer en una forma inauténtica de vivir y pensar al ser y al tiempo, en cuanto reinterpretan dicha relación social originaria nuevamente en las categorías de la modernidad. Ponen vino nuevo en odres viejos.

Pues critican la relación de dominación —sujeto-objeto, amo-esclavo, burgués-proletario—, pero sin salir del ámbito de dicha relación. En último término reducen su praxis y su comprensión de la realidad y de la historia a la inmanencia de dicha bipolaridad dialéctica. Dicha reducción no es casual, sino que es esencial a la modernidad, cuya máxima expresión es Hegel, y en la que Marx también queda atrapado. La modernidad actúa y piensa inmanentemente al ámbito de la relación sujeto-objeto (universal-particular, teoría-praxis, idea-materia). Estos son meros polos de la totalidad unidimensional que es dicha relación misma, cerrada a toda trascendencia y, por ello, a toda verdadera novedad y alteridad.

Los tres proyectos antes criticados absolutizan uno de los polos de la relación de dominación. Los dos primeros absolutizan al dominador, haciéndolo la pauta absoluta. El tercero absolutiza el otro polo, el del dominado, invirtiendo la relación. Este cuarto proyecto no va a absolutizar a ninguno de los polos, sino que, absolviendo a la relación sujeto-objeto (hombre-naturaleza) de toda trascendencia, absolutiza y totaliza dialécticamente a dicha relación. Libera, es cierto, al oprimido del opresor, pero no libera

a ninguno de ellos de la opresión que padecen bajo una totalidad dialéctica. Ambos a dos son reducidos a *meros momentos dialécticos* de una totalidad, *la del todo social*, sea que se trate del estado hegeliano o de la sociedad comunista. Y lo que ontológicamente es totalidad dialéctica se hace ónticamente totalitarismo político. Este no resulta de una desviación, stalinista, por ejemplo, sino de la comprensión misma del ser y de la historia.

Así es que, si la relación entre lo universal (sociedad, historia) y lo particular (la persona, en relación con la sociedad; un pueblo, en relación con la historia universal) se piensa como totalidad dialéctica no abierta a la trascendencia, es decir, como *universal concreto* en el sentido de Hegel o Marx, la opresión del universal continúa. Claro está que ya no será la opresión de un particular (el opresor capitalista, el imperialismo de los países centrales) que se arroja la universalidad, como sucedía en los dos primeros proyectos criticados. Se tratará de la opresión que emana de la universalidad misma (la del todo social, o la del proceso histórico universal), que no deja ser sí mismo al singular, persona o pueblo. Carecerán de nombre propio, seguirán siendo meros casos de una ley universal, aunque sea dialéctica. Se intentará reducirlos a momentos del universal concreto, que absorberá así en colectivismo e internacionalismo la idiosincrasia de las personas y de las nacionalidades.⁵

En cuanto a la comprensión del ser, este proyecto avanza con respecto a los anteriores porque asume el paso por la negatividad, paso que posibilita tanto el cambio cualitativo (que es un *no* a la fijación en un sistema) cuanto la liberación (que es un *no* a la opresión). Y no se trata de una negatividad abstracta, sino concreta, es decir, dialécticamente determinada. Sin embargo, porque en el caso de las dialécticas hegeliana y marxista se trata de una dialéctica de totalidad (para usar la expresión de Dussel), en último término en ellas se depotencia a la negatividad. Pues al singular (persona y/o pueblo) no se le reconoce su indeducible alteridad y novedad.

5. Sobre el universal concreto en Marx cf. S. Eiletz, *Marx y el humanismo dialéctico*: Revista del Centro de Investigación y Acción Social 197-198 (1970). También Blondel habla del universal concreto, pero abierto a la trascendencia (como «encarnación»), y por ello en una dialéctica tridimensional, que nosotros llamaríamos analéctica: cf. la obra del autor, *Sein und Inkartion*, Freiburg-München 1968.

La negatividad (alteridad y novedad) del pueblo latinoamericano como singular, no es abstracta, sino determinada. Pero no sólo se determina, como en la dialéctica que criticamos, por la negación de la pseudo-universalidad abstracta que la oprime como instrumento de dominación imperial, y por la negación de la pseudo-particularidad abstracta (que no sería sino la mera inversión de la dominación). También se determina por una ulterior negación: la de la reducción de su singularidad como pueblo latinoamericano, a la pseudo-totalidad dialéctica de la historia. Lo mismo pasa con la singularidad de la persona con respecto al todo social. Por ello dicha negatividad del pueblo o persona singular, aunque es determinada, permanece abierta. Su alteridad original y su novedad histórica *no son el mero no* dialéctico dado a las contradicciones concretas del presente y a la opresión imperial bien determinada. Aunque lo incluyen, lo trascienden.

En una expresión formal Hegel caracteriza a su dialéctica como *la identidad* de la identidad y la no-identidad, mostrando así que la negatividad (la no-identidad) *se reduce* en ella a la identidad dialéctica (la de la totalidad). También Marx piensa la verdad que se realiza en la historia como *adecuación* (identidad) dialéctica, es decir, como la adecuación que se da en la sociedad comunista plenamente reconciliada. Por eso también él reduce, a fin de cuentas, la diferencia del singular (de la persona, de las nacionalidades) a la identidad propia del universal concreto concebido como totalidad dialéctica.⁶

Esa comprensión del ser no es sino la otra cara de la comprensión del tiempo. Lo valioso de tales dialécticas es la relevancia que le dan a la historia, correspondiente a la relevancia dada al paso dialéctico por la negatividad. Pero, así como depotencia a ésta atrapándola en una totalidad, lo mismo pasa con la negatividad propia del futuro, que es depotenciado en lo que lo hace futuro: su imprevisibilidad. Pues lo hacen necesaria y dialéctica, aunque no mecánicamente implicado en las contradicciones del presente. Es decir, lo hacen —con Hegel— filosóficamente «disponible» en su sentido ontológico para el saber absoluto, que absolutamente

6. Cf. sobre Marx los análisis y críticas de J.-Y. Calvez en su obra ya clásica *El pensamiento de Karl Marx*, Madrid 1956. Sobre Hegel cf. mi artículo *Reflexiones sobre el tema «Hegel y Heidegger»*: *Stomata* 27 (1971) 381-402.

conoce el sentido de la historia; o bien —con Marx—, científicamente «disponible» (aunque como tarea a realizar, prácticamente) para las leyes objetivas de la historia. Se abren sí, al futuro, pero lo «nivelan» dialécticamente con el presente en el que estaría implicado.⁷

En cambio, la no-disponibilidad del futuro auténtico, en nuestro caso, del pueblo latinoamericano, si bien está *determinada* por la negación de las contradicciones, alienaciones y opresiones del presente (por ejemplo, del sistema capitalista e imperialista), sin embargo permanece *abierta* a lo imprevisible y original de su historia. Pues dicho futuro no deja nivelar su trascendencia con respecto a dichas contradicciones, ni se deja reducir a mero momento de la totalidad universal de la historia. Tal nivelamiento y reducción hacen caer en la inautenticidad del tiempo circular (sea ésta la del círculo dialéctico). Por ello no son liberadoras, sino opresoras bajo el totalitarismo de la totalidad. Este no deja ser a la creatividad propia de los pueblos latinoamericanos.

5. Conclusión

Entonces, resumiendo, estos cuatro proyectos no son liberadores porque —*en cuanto a su comprensión del tiempo*—, cierran la temporalidad a lo nuevo de la historia, no dejando ser al pueblo latinoamericano en su originariedad. La cierran porque absolutizan uno de los tres elementos de la temporalidad (pasado, presente, futuro), totalizándola. Es que el fundamento ontológico de todos ellos es la voluntad de absolutización, propia de la modernidad europea, que para liberarnos tenemos que superar.

Los dos primeros proyectos absolutizan el pasado, para asegurarse contra el riesgo de cambio. El neocolonialismo, por temor a *todo* cambio; el desarrollismo, por temor a todo cambio *cuantitativo*.

El proyecto inversivamente subversivo absolutiza al futuro, o más bien a su propia idea preconcebida del futuro (*su* proyecto

7. Con esto no rechazo toda relectura del método marxista de interpretación y transformación de la historia que se haga desde una comprensión distinta del ser y el tiempo que la implicada en la filosofía marxiana y marxista. Pero dicha relectura implica su trasposición correctiva.

e imaginación de futuro). La *opone* a los otros y la *impone*, sin exponerla a la imprevisibilidad del diálogo. Y en cambio el cuarto proyecto se ubica en la relación de mediación o paso dialéctico entre pasado y futuro. Pero absolutiza la mediación misma, es decir, se cierra a la genuina novedad absolutizando, en el fondo, al presente. Claro está que no se trata del presente dado, al que niega y critica; sino del presente propio de la totalidad dialéctica, que ya está implicada en el presente de hecho y en sus contradicciones. Por tanto, se cierra también, como los anteriores, a la alteridad y novedad históricas del pueblo latinoamericano.

A dicha comprensión del tiempo, circular y sin verdadera novedad, corresponde una *comprensión del ser*. Todos esos proyectos criticados lo viven y piensan como sustancia o como sujeto, es decir, según lo dice Heidegger de la metafísica que a ellos subyace, como *hypokéimenon*. Los caracteres de éste —heredados de la filosofía griega— son: una identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad tales que no dan cabida o que subsumen en sí o a sí reducen la diferencia (la negatividad), la gratitud, el misterio y la novedad histórica.⁸

Tal comprensión del ser como *hypokéimenon* (sustancia o sujeto) no hace posible el respeto a la diferencia y la alteridad del pueblo latinoamericano. Intenta dominarlo subsumiéndolo en una identidad y la no-identidad que se da en el universal concreto. No da calce, con esa concepción de la necesidad, a la gratitud de su libertad creadora. Tampoco permite, por esa manera de pensar la inteligibilidad, que se comprenda su idiosincrasia original como algo indeducible, sino que se la ata a una ley, aunque sea dialéctica. Ni permanece abierta, dada la idea estática o circular de eternidad que la caracteriza, a lo cualitativamente nuevo de su historia.

Por tanto, tal comprensión del ser y el tiempo no es sino un instrumento ideológico de opresión. Los proyectos históricos que la implican no son liberadores para América latina.

8. Cf. W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961. El primer proyecto piensa al ser como sustancia objetiva (o más bien su idea subjetiva abstracta) universal e inmutable; el segundo, como idea normativa (similar a la kantiana), que no es sino proyección de la subjetividad; el tercero como posición (e imposición) de la subjetividad; el cuarto, como sujeto dialéctico (es decir, relación dialéctica sujeto-objeto u hombre-naturaleza).

II. LINEAS ONTOLOGICAS DE LA MEDIACION LIBERADORA

Luego de haber criticado a los proyectos que no juzgamos liberadores, trataremos de esbozar la estructura ontológica del proceso genuinamente liberador. Conviene recordar que son inauténticos porque, en el orden del ser, no dejan ser al pueblo latinoamericano en su diferencia y alteridad. Y, porque en el orden del tiempo, se cierran a lo nuevo de su historia. No respetan a la personalidad, o bien del oprimido (primeros dos proyectos), o bien del opresor (tercer proyecto) o a la personalidad en cuanto tal: la de la persona individual ante la sociedad o el estado, y la de un pueblo singular, el latinoamericano, ante el proceso de la historia universal (cuarto proyecto). Todos ellos, aun los que son críticos, no logran zafarse en su pensamiento y praxis, de la relación sujeto-objeto, que caracteriza al pensamiento y a la praxis de la modernidad. El problema, por tanto, consiste en cómo romper la relación de dominación, y no sólo en invertirla o absolutizarla.

1. Mediatización personal de la irrupción del futuro

Hemos dicho que lo diferente, gratuito, indeducible e imprevisiblemente nuevo se mediatiza en la personalidad propia de cada pueblo y de cada persona singular, es decir, en el otro en cuanto otro. Pues su alteridad no se deja reducir a la totalidad. Ninguna opresión o explotación puede terminar de sofocar la irreductibilidad del hombre (persona o pueblo) que, aun tratado como objeto, no se deja reducir a cosa.

Ahora que, como en América latina la persona humana, tantas personas, el pueblo latinoamericano, está oprimido en su personalidad propia, también entre nosotros hay un «resto» que no se deja totalizar y reducir. Ese «resto» provoca las contradicciones históricas en la situación de opresión, contradicciones que afloran en forma de marginación, de dolor y frustración del pueblo, y de conflictos cada vez más intensos. Y así, por tanto, en la dignidad irreductible de nuestro pueblo y en su dolor, se hace presente el

futuro imprevisible e inatrapable⁹. Se hace presente como llamado a una tarea y como posibilidad real, aunque en la indeducibilidad e inasibilidad del misterio personal. Es decir, que por un lado hay en el rostro del pueblo oprimido y en su dolor como una presencia o encarnación, un «ya» estar-ahí del «todavía no» (del futuro). Pero por otro lado se conserva también el misterio de su libertad e imprevisibilidad. Se podría decir entonces que se mediatiza en el ahí del ser también su sustracción.

Ese futuro que se hace presente como llamado, tarea y posibilidad real, no es un futuro indeterminado. Como dice Rubem Alves criticando a Moltmann¹⁰, y como ya lo sugerimos, no es el presente que se conoce desde el futuro, sino que en las contradicciones reales del presente, en la opresión presente por el capitalismo e imperialismo, en el dolor concreto del oprimido, se determina el futuro. Pero éste no se determina unívoca ni dialécticamente, como en los proyectos históricos criticados, sino analécticamente. Es decir, se trata de una determinación históricamente abierta, indicadora del camino, pues determina el próximo paso en la línea de la liberación, pero abriendo cada vez nuevas posibilidades inéditas e imprevisibles. Hablo de analéctica aplicando al conocimiento de la trascendencia propia del futuro y personalidad del pueblo latinoamericano, la dialéctica propia de la analogía tomista del conocimiento de la trascendencia de Dios. Ayer Dussel nos decía que la alteridad es negatividad, y ponía a la lógica de la alteridad en la línea de la relación teológica. Por eso creo que la analéctica, como dialéctica abierta, nos puede dar a entender la mencionada determinación abierta, que pasa no sólo por la negación (*omnis determinatio est negatio*) o por la negación de la negación, sino también por la negación de la relación misma de negación, superando así no sólo a los términos de la relación en su carácter de opresores, sino a la relación misma en cuanto totalidad dialéctica opresora. Por eso Levinas habla de la «relación sin relación», aun-

9. Según Lucio Gera, el aporte propio de América latina a la liberación del tercer mundo es su sentido de *justicia* (cf. la conferencia *Misión de la iglesia y el presbítero en la Argentina*, de marzo de 1972, *ad instar manuscripti*). Estimamos que está íntimamente conectado con su sentido de *dignidad* personal y, con Gera, creemos que lo debe, en gran parte, al menos a su ser cristiano.

10. Cf. R. A. Alves, *Religión, copia o liberación?*, Salamanca 1973, 95 s.

que él no la piensa analécticamente¹¹. Y, quien conoce la historia de la filosofía moderna, sabe que en este problema se juega el conjugarse de la identidad y la diferencia, la necesidad y la libertad, la inteligibilidad y el misterio, la eternidad y la novedad histórica.

Por tanto, es en el rostro del pueblo latinoamericano oprimido, en el «rostro del pobre», en donde irrumpe el futuro, el sentido nuevo de la historia, el por-ser nuestro latinoamericano. Tomo la palabra «pobre» en dos sentidos, precisando por mi cuenta la intuición de Levinas¹². Primeramente, el pobre es el otro *en cuanto* otro. Pues en un sentido ontológico, la persona *como* persona es pobre. *En cuanto persona* está sin medios y sin armas ante las armas y los medios de la riqueza y del poder. O, mejor dicho, su arma y su riqueza *en cuanto* persona es la inasibilidad e imprevisibilidad de su libertad, irreductible en último término a todo intento de dominio y posesión. Eso no quiere decir que no use de armas para defenderse; pero ese uso no será liberador si no nace del poder de la pobreza de su libertad. Por ello es que, si la consideramos desde la perspectiva opuesta, la persona *en cuanto* tal no limita ni amenaza al otro en su poder y su tener, aunque como persona lo cuestione en su voluntad de poder y de tener.

En ese primer sentido ya se puede hablar del pobre y de su rostro como individuo o como pueblo (pues el pueblo es una comunidad personal). Pero sobre todo en el sentido del pobre a secas y de los pueblos pobres, por su situación de opresión real. Ellos son como el *signo* donde la alteridad de la persona se muestra más en su desnudez, y en quienes las contradicciones que toda

11. La «relación sin relación» es aquella que no se encierra en totalidad, ni siquiera dialéctica: cf. *Totalité et infini*, La Haye 1968. Levinas rechaza la mediación porque la concibe en forma hegeliana y no como «encarnación». Acerca de una comprensión actualizada de la analogía tomista reflexionada en diálogo con Kant, Hegel y Heidegger cf. L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Freiburg 1970. Sobre el problema de la determinación dialéctica abierta cf. mi artículo *Teología y política - El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación*: Revista del Centro de Investigación y Acción Social 211 (1972), que es fruto de las discusiones que en las Jornadas suscitó la ponencia de Hugo Assmann.

12. Cf. *o. c.* Es interesante la repercusión que ha tenido Levinas en pensadores que se han planteado la problemática latinoamericana, quizás debido a su superación de la modernidad (y del helenismo) desde la comprensión bíblica del ser: cf., por ejemplo, E. D. Dussel, *Ética ontológica II*, Mendoza 1971, o el paralelo entre la metafísica de Levinas y la antropología de Paulo Freire que se sugirió en las I Jornadas regionales de educación continua tenidas en Paraná, en septiembre de 1971.

la sociedad sufre y que sufre la persona de todos y cada uno, están ahí, visiblemente encarnadas.

2. La mediación del tercero

A esta altura podemos plantear de nuevo la pregunta: ¿cómo romper eficazmente la relación de dominio, y no sólo invertirla o absolutizarla? Desde siempre estaba *ontológicamente* rota, supe-rada y trascendida por la irreductibilidad de la personalidad del pueblo y de la persona singular, por el «resto» del que hablamos más arriba. Es esa irreductibilidad la que provoca la contradicción con la violencia que se le infiere, contradicción que aflora en forma de mudo dolor o de conflicto abierto.

Pero no basta esa fisura ontológica. Para que se inicie el proceso liberador es necesario que se deje ser, *en toda su onticidad*, a esa palabra que es el rostro doloroso del pueblo oprimido. ¿Quién es el que la deja ser sino el que la oye, en cuanto se profiere en el dolor o en el conflicto, y el que se deja cuestionar por ella? A ése lo llamamos nosotros: el «tercero».

¿Quién es ese tercero? No es un tercero venido del aire, no es una tercera fuerza o una clase social distinta. Es el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, *en cuanto* se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte¹³. Y es también el opresor *en cuanto* que, dejándose cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido. «Conciencia» se toma acá no sólo en el sentido de «caer en la cuenta», sino también de conciencia moral y responsable: no sólo *Bewusstsein*, sino también de *Gewissen*, para decirlo en alemán, idioma que distingue terminológicamente ambos significados.¹⁴

13. Por consiguiente, no se trata de la reacción vital del oprimido hecho consciente, aunque ésta también se incluya, sino de una reacción que surge de la inter-relación ética social. En la dialéctica que se instaure no va a haber, por tanto, una primacía de lo económico (relación hombre-naturaleza), sino de lo social y político (relación hombre-hombre mediada por la naturaleza), aunque lo económico sea su signo real.

14. Aunque parece ser una deficiencia de las lenguas romances la falta de una tal distinción terminológica, sin embargo puede corresponder a una comprensión más profunda (no moderna, ni idealista ni materialista) de la *Bewusstsein* pensada desde

Lo llamamos «tercero» porque no es el opresor *en cuanto* opresor ni el oprimido *en cuanto* oprimido. No es el opresor en cuanto opresor, ya que en el momento que se deja cuestionar en su conciencia, ya comienza a dejar de serlo. Ni es el oprimido en cuanto tal, porque también él, cuando toma responsablemente conciencia de la opresión suya y de su pueblo, ya está dando el primer paso para superarla: se trata entonces de la superación de la conciencia intransitiva y mágica, según lo expresa Paulo Freire.¹⁵

El tercero tiene por tanto, función de *mediador*. Pero no se yuxtapone a ambos, opresor y oprimido, como un puente que desde afuera intenta hacer la mediación; sino que, cuestionado por la opresión del oprimido, opta por éste y su liberación. Pero lo hace desde la dimensión personal abierta por el cuestionamiento a su conciencia responsable (que responde a la palabra de dolor del otro). Por eso es que de tal modo opta por el oprimido como persona, que está optando, en cuanto todos son personas, por la liberación de *todos*. El tercero «encarna», por tanto, el «resto» personal del que antes hablábamos, es decir, la tercera dimensión trascendente que no se deja reducir a la inmanencia de la totalidad bipolar sujeto-objeto, amo-esclavo, burgués-proletario. El tercero la «encarna» en cuanto la hace patente a esa dimensión que también está presente, pero alienada, en el opresor y el oprimido en cuanto tales. No se trata, por consiguiente, de un «entre» óptico, sino de la mediación como tercera dimensión ontológica.

Lo llamamos «tercero» porque es quien encarna el «entre» que se da entre quien pretende serlo *todo* (el opresor) y aquél a quien se intenta reducir a *nada* (el oprimido), a saber, *entre* el ente en y como totalidad (*todo* ente) y la nada. Es decir, de alguna manera está representando ópticamente a la diferencia ontológica, en el sentido de Heidegger o, mejor aún, a la «relación sin relación de la que hablamos más arriba. Es, por consiguiente, el «entre» que juega entre el ente y la nada para que el ente no sea totalidad cerrada (ni como sustancia, según los dos primeros pro-

yectos criticados; ni como sujeto, de acuerdo a los dos últimos). Y para que la nada no sea ni la mera nada abstracta del despojo o del rechazo total (como se da, respectivamente, en los dos primeros o en el tercer proyecto) ni se depotencie a ser un mero momento dialéctico (como en el cuarto). Así es que desde aquí, desde la fenomenología del opresor, oprimido y tercero, que luego esbozaremos en la tercera parte, se podría repensar una lógica, como lo hace Hegel. Pero no se trataría de una dialéctica de la totalidad, sino de una analéctica de la alteridad.

Por eso mismo el tercero encarna, por su mediación, al «entre» que se da entre aquél que intenta que el pasado absorba al futuro, para que no haya cambio del *statu quo* ni novedad, y aquél que pretende que el futuro que él proyecta e imagina absorba al pasado, invirtiendo meramente la relación. (Aludo, respectivamente, a los dos primeros y al tercer proyecto criticado). Es el «tercero» quien representa la mediación presente, pero sin que ésta absorba a los otros dos momentos de la temporalidad (pasado, futuro), como ocurre en el cuarto proyecto. Pues asume en tarea y opción presente al futuro encarnado en el dolor de los pobres, liberando así al pasado de su fijación. (La verdadera fidelidad al pasado está en esa su reiteración presente desde el nuevo horizonte del futuro. Y el auténtico futuro no es el que propone o impone la subjetividad, sino el que dicha opción deja advenir en el rostro del pueblo oprimido). Y de ese modo, al dejarse cuestionar en la voluntad de absolutización que intentaba fijar o predeterminar la historia, es el tercero quien deja ser a ésta en el juego tridimensional del tiempo auténtico.

Así como el tercero encarna el «entre» en el orden del ser y del tiempo —según lo hemos expuesto en los párrafos anteriores—, también es él quien, en el orden de las relaciones sociales, instaura al nosotros (yo, tú, él)¹⁶. Es quien posibilita el *entrejuego* del diálogo. Pues es quien primero *oye* la palabra cuestionadora del oprimido, dejándola ser, al dejarse cuestionar por ella,

la *Gewissen*. Encuentro elementos de ello en Blondel y Levinas, así como en la «cientización» de la que hablan Paulo Freire y distintos documentos de la iglesia latinoamericana.

15. Cf. *Pedagogía del oprimido*, Montevideo-Buenos Aires 1973, y *La educación como práctica de la libertad*, Buenos Aires 1972.

16. No me refiero meramente a la relación microsocia, sino también a las líneas estructurantes de la macrosociedad. Sin una tal tridimensionalidad se la piensa o bien en forma objetivada (positivísticamente) o bien como totalidad dialéctica, es decir, en ambos casos, desde la relación sujeto-objeto (hombre-naturaleza) y no desde la relación *social* originaria.

y es el primero que le corresponde. Al renunciar a la voluntad propia de absolutización, hace recién posible el diálogo y la puesta en jaque de *toda* voluntad de absolutización. De ese modo deja irrumpir a lo cualitativamente nuevo ya presente en el oprimido, dando el primer paso cualitativo para liberar la relación social originaria (la relación tridimensional del nosotros), que estaba sofocada y alienada en una unidimensionalidad de la relación bipolar de dominación.

3. Diálogo y conflictividad

A los tres niveles señalados, el del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, empleé la palabra «juego». Pero no se trata del juego que critica Hegel, el «juego del amor consigo mismo» que «desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso» por faltarle «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo», es decir, por no asumir la conflictividad real¹⁷. Se lo puede llamar sí, «juego de amor» porque surge de la dimensión social de la libertad y del respeto a la libertad, pasa por el diálogo y tiende a la liberación y la reconciliación. Sin embargo ésta y aquéllos se dan solamente *a través del paso* por el afloramiento y la elaboración de los conflictos latentes, por el esfuerzo y por la lucha, por la crisis (situación límite) y por la muerte del opresor a su calidad de tal, es decir, por la muerte (de *todos* en cuanto opresores) a la voluntad de absolutización.

Por otro lado, al hablar del juego del diálogo, no lo entiendo al nivel del mero decir; sino que, por ser diálogo, es lenguaje *eficaz* hecho praxis histórica. Lo entiendo, no como el *lógos* griego opuesto a la praxis, sino como el *dabar* hebreo, que es la palabra que realiza lo que dice. Pues el mundo que el lenguaje eficaz tiende a instaurar es un mundo humano, interhumano y de humanización de la naturaleza y, por tanto, cultural. Tal dialógica no tiende, por consiguiente, a soslayar o tapan la conflictividad del

mundo real, donde anidan los conflictos de América latina: en las estructuras sociales, política, culturales, etc. Por lo contrario, tiende a explicitarlos y elaborarlos, es decir, a hacerlos pasar por la labor y el esfuerzo de la lucha y el trabajo. Lucha y trabajo modelan a los interlocutores en su libertad: los educan, aun a pesar suyo. Pero transforman también al mundo común que la palabra instaura. Dicha palabra tiende por ello a ser realmente eficaz en las dimensiones del poder y del tener y sus correspondientes estructuras. Eficaz, tanto por el cuestionamiento ético de la voluntad de lucro y poderío, pro-vocando a la libertad del otro a ser y dejar ser libre, cuanto por el cuestionamiento práctico revolucionario de los condicionamientos estructurales y materiales de esa libertad, y la transformación de éstos en orden a la liberación.

Sólo así el diálogo, hecho praxis, es *realmente* liberador, porque, por un lado, *en cuanto* diálogo no surge de la voluntad conflictiva de dominación, sino desde la dimensión social originaria, que es dimensión de paz y reconciliación a la que el tercero permitió aflorar. Pero, por otro lado, tal diálogo, aunque trasciende la relación de lucha y de dominio (del poder y del tener), *no la depotencia, sino que la transforma*. Elucidaremos brevemente ambos aspectos.

Con respecto a lo primero, decíamos que la mediación del tercero se hace desde y hacia la dimensión de paz. Paz que es anterior a la guerra —al *pólemos* de Heráclito— y la posibilita. Pero no se trata de la paz de un falso irenismo, ni de una paz quieta, muerta, sin tensión ni lucha, caricatura de la verdadera paz. Pues ésta nace precisamente de la elaboración de tensiones. Tampoco se trata de una mediación que busca «equilibrar» las tensiones en la falsa armonía de un complementarismo, que no pasa por la negatividad de la muerte mediadora: sólo así la tensión fructifica en vida y paz. Tal complementarismo sería un nuevo intento de totalización —de las partes de un todo completo—, nuevamente instrumentable por quien lleva la mejor parte (el imperio; la clase dominante). Y se cerraría el juego de la temporalidad auténtica en un mimo de eternidad, concebida como el presente estático de una armonía sin vida. Una tal mediación supondría «ya resueltas» las tensiones en la *idea* de una reconciliación final preconcebida. Así no se expondría el mediador a la imprevisibilidad del diálogo y a morir a la propia posición, sino que trataría de imponerla.

17. Cf. J. G. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, La Habana 1972, 16. La categoría de «juego» es usada por Heidegger en cuanto implica, al mismo tiempo sentido y gratuitamente: también en su caso se toma en serio la negatividad.

Con respecto a lo segundo, apuntábamos arriba que de ese modo no se depotencia, sino que se transforma la relación de poder, de lucha y de dominio: se la libera de su encierro en la totalidad sujeto-objeto, que se funda en la voluntad de lucro y poderío, quintaesencia de la modernidad. En cuanto a la *relación de dominación y posesión del mundo*, está claro que la dimensión social originaria se encarna en la palabra practicada y realizada, es decir, *en mundo*, que domina y posee, sí, pero se respeta, se deja ser. Pues no se lo retiene en propiedad exclusiva y excluyente. Al dejar ser a las cosas en su ser, el hombre se libera para hacer ser, es decir, para crear y recrear al mundo. Por tanto, así se transforman, y no se depotencian, la relación de trabajo y propiedad: la dominación explotadora se hace dominio creador.

Algo semejante sucede con la *relación de lucha*. No se le quita su dolor y su agudeza. Pero se la transforma de lucha a muerte de voluntad de lucro y poderío contra voluntad de lucro y poderío, en lucha por la liberación, llevada sí hasta el extremo de dar la vida, y de dar la muerte a la voluntad de poderío y a sus condicionamientos materiales primeramente en sí mismo, y también en los otros. Por ello no mata ni absorbe a la persona, sino que la respeta y salva: a *la* persona, es decir, a *todas* las personas en lucha, aun a la de los opresores.

Y por ello la *relación de poder*, al no nacer de la voluntad de poderío, sino de la dimensión social originaria del mutuo reconocimiento personal, sin depotenciarse se transforma en servicio.

4. El paso por la situación límite

La liberación a nivel ontológico, que condiciona y está condicionada por la liberación a los niveles ónticos (social, político, económico, cultural...), no se da sino por el paso por la situación límite, es decir, por la negatividad.

Ya en la dialéctica de corte hegeliano o marxista el salto dialéctico resulta cuando se llega al límite. Y según ello se intenta llevar las contradicciones hasta el límite. También la mediación liberadora de la que hablamos no se da —según decíamos—, sino pasando por la situación límite. Pero no se trata de exacerbar las contradicciones *al mismo nivel* horizontal de la sucesión espacial,

por ejemplo, llevando la opresión, la represión o la miseria *extensiva y cualitativamente* hasta el extremo. El salto cualitativo se da *intensificando cualitativamente* la línea vertical de radicalización (radicalidad no es lo mismo que extremismo), profundizando hasta descubrir en su límite a la raíz y fundamento de la dominación, a saber, la voluntad de lucro y poderío. El salto es el sí de la libertad que la supera, siendo, dejando y haciendo ser.

Y como la dependencia histórica de los pueblos latinoamericanos está condicionada por la modernidad (viven una modernidad dependiente de la noratlántica), su liberación no se dará ontológicamente sino por la muerte a y de la voluntad de lucro y poderío, constitutivo ontológico de la modernidad. En otras palabras, sólo pasando por tal negatividad determinada se hace posible para ellos una determinada transformación cualitativa de la relación de dominación del mundo, de trabajo, de lucha y de poder, de la que hablamos más arriba, sin embargo, esa transformación no resulta del mero *no* a la alienación, sino de la irrupción de trascendencia que éste deja ser, al liberar la originalidad creadora del pueblo latinoamericano en su alteridad y novedad.

Dicho paso por la situación límite se determina distintamente según de quien se trate en la mediación liberadora: del tercero, del oprimido en cuanto oprimido, del opresor en cuanto tal. De esas diferencias hablaremos en la tercera parte de este trabajo.

Pero antes de ello, señalaremos otra característica de la dialéctica (o analéctica) de liberación, que también se da en forma distintamente determinada en cada uno de sus tres miembros. Pues están necesitados de liberarse de opresiones distintas.

En la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del espíritu* (IV-A), la conciencia servil se libera pasando por el temor a la muerte (encarnada en el señor) la obediencia servil y el trabajo. Y, aunque todavía Hegel no trata de la *Bildung* en cuanto tal, así se da un verdadero *bilden*, y por tanto una formación y educación. También en la dialéctica que en seguida esbozaremos, propia de la educación liberadora, la liberación de cada uno de sus miembros pasa por la angustia de la muerte, la obediencia y el trabajo. Pues para liberarse debe asumir el temor a dar la vida, muriendo a la voluntad de lucro y poderío, por la que no se es libre ni se deja ser libre a los demás. También han de pasar por la obediencia, pero no por la obediencia servil, sino por la *ob-*

audientia, escuchando la palabra eficaz del otro en cuanto otro. Y asimismo deben pasar por el esfuerzo del trabajo, es decir, respectivamente por la propia mediación activa, elaborando en *colaboración* un mundo común.

Pero, como diremos, dicha *actividad* mediadora es determinadamente distinta en cada uno de los miembros de la dialéctica tridimensional, así como es distinto el otro a quien ha de oír (en *ob-audientia*), y la *muerte* cuyo temor debe asumir. Si no pasa por el límite, no se salva.

III. MOMENTOS DIALECTICOS DEL PROCESO DE LIBERACION

En la primera parte de este trabajo criticamos los proyectos históricos latinoamericanos que no juzgamos liberadores, por vivir inauténticamente al ser y al tiempo, y por ende, a las relaciones sociales. Pero los criticamos en una sucesión tal que pudimos comprender la graduación dialéctica que hay entre ellos, en especial en cuanto a la función de la negatividad¹⁸. Y asimismo resultó claro el salto dialéctico que implica la superación de lo que ellos tienen de ontológicamente común: su modernidad. Y precisamente Latinoamérica debe liberarse de su estado de modernidad dependiente.

En la segunda parte tratamos de la mediación liberadora en sus líneas ontológicas generales, pero no esbozamos los pasos dialécticos del proceso de liberación. Eso lo intentaremos en esta tercera parte. Se trata, según la índole de nuestro trabajo, de dichos pasos comprendidos al nivel *ontológico* de la praxis histórica.

Más arriba hablamos de la *tridimensionalidad* de la mediación auténtica, tratando de ella a nivel de los órdenes del ser, el tiempo y las relaciones sociales. Por ello es que tendremos que expli-

18. El proyecto neocolonial desconoce la negatividad: el desarrollista no la explicita sino a nivel del cambio meramente cuantitativo; el inversivamente subversivo lo hace, pero se queda en una negatividad abstracta; y el totalizante, aunque concretiza (determina) la negatividad, sin embargo la reduce a mero momento de una totalidad. Recién se deja ser a la negatividad (alteridad y novedad) concreta en una dialéctica determinada, pero abierta a la trascendencia, como la que hemos denominado analéctica.

citar una *triple mediación mutua*, a saber: 1) la que se da entre el oprimido y el tercero, y viceversa; 2) la que se da entre el tercero y el opresor, y viceversa, y 3) la que se da entre el oprimido y el opresor, y viceversa. Estos tres momentos no se dan siempre en sucesión temporal: se trata de tres momentos de la estructura ontológica de una *única* mediación tridimensional.¹⁹

1. *Primera relación dialéctica:* *oprimido-tercero; tercero-oprimido*

- a) Primer momento: oprimido-tercero.
El cuestionamiento del tercero

La primera palabra de ese diálogo liberador o, dicho de otra manera, el primer momento estructural de la dialéctica de liberación, es una palabra muda o quizás amordazada: el rostro del pobre, es decir, del pueblo oprimido, que padece violencia. Y, en el caso del pueblo latinoamericano, esa violencia la padece en todos los órdenes: económico, político, social, jurídico, pedagógico, cultural, religioso... Ahora bien, a quien escucha y acoge esa palabra, la deja ser, lo llamamos el tercero.

Esa palabra silenciosa *se impone*. Pero no por el poder físico o la violencia, sino éticamente, por una especie de imperativo categórico, aunque bien determinado y concreto, que el tercero, en cuanto es tercero, oye libremente. Ella interpela a la libertad en su ejercicio mismo de querer querer, es decir, en su ejercicio de dominación y posesión del mundo y aun del otro, y la cuestiona en su voluntad de lucro y poderío.

19. Esa estructura ontológica es necesaria, aunque histórica. Pero su realización óptica positiva depende de la libertad del hombre, como luego diremos. La posibilidad *real* de liberación determinada que se da en un momento histórico, por ejemplo, el actual, no se pierde. O es hecha realidad positivamente por la libertad, o se realiza negativamente, en forma privativa, es decir, de mayor conflicto y dolor. Por ello es que esa estructura ontológica se da *realmente*, primero, *en forma negativa*, en la alienación, pues es lo que la hace precisamente ser alienación; segundo, en forma de *posibilidad real* y chance ofrecida a la libertad; tercero, en forma *simbólica pero real*, en los acontecimientos que ya son liberadores. Cf. lo que diremos en las notas 27 y 32.

Dicha palabra pone en jaque, por tanto, no a los poderes, sino al mismo poder de poder y de tener. Pues en su desnudez el cuestionamiento que surge del pobre *despoja*, a quien se deja cuestionar, *de la posesión* que se había apropiado exclusivamente, cerrándosela en totalidad. Y *proclama un mundo común* no totalizado. (Aquí está la raíz ontológica de una socialización de la riqueza no pensada marxísticamente como colectivización). Es el mundo común que el lenguaje eficaz instaura, lenguaje cuya primera palabra es el rostro del oprimido y explotado. Ella, en su impotencia, tiene el *poder de juzgar* a la voluntad de lucro y poderío, y de significar eficazmente la *posibilidad real de liberarse* de su sujeción. Pero si la libertad se deja cuestionar y juzgar por dicha palabra, ésta la justifica, instaurando así el advenimiento de la *justicia*. A quien comienza así a ser justificado lo hemos denominado: el tercero. (Recordemos que la filosofía trascendental moderna busca la justificación de todo desde *lo mismo*: justifica a lo que puede totalizar reduciéndolo a *un* principio o ley universal. Aquí en cambio la *justificación* se realiza no por la totalización en lo mismo, sino por la irrupción justificante *del otro en cuanto otro*, que rompe toda totalización y la desenmascara como ideología de violencia).

Esa palabra pro-voca una respuesta responsable y eficaz en quien quiere oírla (en el tercero). Pues le impera responder y actuar. Ella suscita la apertura a y de la dimensión social originaria, hasta entonces reprimida, para que así se deje ser a la alteridad del otro (del pueblo oprimido) y a la novedad del futuro que él preanuncia. Invita al tercero a una conversión existencial (*no* a una reversión dialéctica). Si quien la oye hasta entonces quería imperarlo todo, ahora se deja imperar por el imperativo que del oprimido surge: pero ese imperio no esclaviza, sino que libera de la esclavitud del propio imperialismo. Y le da la potestad de imperar de una manera nueva, como servicio a y con el pueblo.

Dicha conversión implica un salto cualitativo. Pues no es sino el *sí* de la libertad de quien de ese modo se convierte en tercero. Sin embargo ese salto no es ilógico, sino que tiene sentido, *lógos* (y por ello también tiene su lógica). Dicho *lógos* es la palabra que se dice en el rostro del pueblo oprimido: nueva y absolutamente exigente. Pero esa lógica no se reconoce como tal si no se acepta pasar por la muerte a la voluntad de lucro y poderío, que ha sido

llevada al extremo por la modernidad imperial y capitalista. Cuanto dicho extremo es cuantitativamente más extremo, más resalta el límite que hace a la situación límite. Ante la *inviolable dignidad* personal de un pueblo sometido y explotado más patente se hace el *límite cualitativo* que la voluntad moderna de dominación y apropiación no puede traspasar.

Ese salto (conversión) el tercero *puede* darlo *gracias* a la palabra eficaz (quizás silenciosa) del oprimido, en donde le adviene el llamado nuevo del futuro. Pues es en ella donde aflora la *posibilidad real* de dar ese salto cualitativo y la *fuerza liberadora* que lo mueve a arriesgarlo.

Además esa palabra mismifica al tercero, en cuanto lo libera de totalizarse en su mismidad, y le impele a comunicar lo que es, lo que puede y lo que tiene. De ella también le surge a él su poder de *juzgar y cuestionar* a su vez a la opresión, y de *crear* (cocrear) un mundo nuevo: poder no sólo de ser y de dejar ser al otro, sino de hacerlo ser, es decir, de *educar*. De ahí, pues, le nace su función mediadora, liberadora, crítica y educadora, función que ejerce con respecto al oprimido (cf. el apartado siguiente) y al opresor (cf. segunda relación dialéctica).

Pero antes de seguir adelante apuntemos que nuestras reflexiones sobre el tercero no son fruto de elucubraciones dialécticas, sino de la experiencia. En América latina es cada día mayor el número de quienes, aun proveniente de entre aquellos cuya clase o familia es beneficiaria de la opresión, toman aguda conciencia crítica y responsable (se avergüenzan) de la situación de dependencia de su pueblo, y se dejan cuestionar éticamente por el rostro doloroso de los oprimidos. De ahí nace que la universidad (aunque no siempre como institución, al menos en muchos de sus miembros) se sienta llamada a ejercer su función crítica o que amplios sectores de la iglesia se hagan cada vez más conscientes del rol profético de ésta. Y es especialmente la juventud (más sensible al advenimiento del futuro) la que anhela una genuina revolución que no se quede en la mera inversión de roles y que no desemboque nuevamente en otro sistema de opresión como el soviético, sino que prepare un hombre y sociedad nuevos²⁰. Buscan caminos, a veces errados, pero

20. En una concepción marxista a las clases sociales intermedias no proletarias a lo más les compete un rol meramente auxiliar en el proceso de liberación. De la

muchos de ellos han pasado por la conversión existencial que más arriba describimos. Nuestras reflexiones quieren ayudar a que la interpretación de esa experiencia no vuelva a recaer en las categorías y pautas prácticas de la modernidad (ni siquiera en su vertiente dialéctica). La dialéctica abierta que esbozamos pretende corresponder, en sus líneas estructurantes, a lo ontológicamente implicado en dicha conversión existencial, si fue genuina. Pero para ser realmente operativa deberá implementarse y mediarse a los niveles político, social, económico, pedagógico, cultural, etc. Ahora no tratamos explícitamente de ellos. Pues si ellos implican, aun sin saberlo, una comprensión y praxis inauténticas del ser y el tiempo, no serán liberadores.²¹

b) Segundo momento: tercero-oprimido.
La educación liberadora

A la palabra del oprimido que el tercero oye, convirtiéndose así en tercero, co-responde su respuesta responsable y eficaz. Esa respuesta, porque nace de la conciencia crítica de quien se dejó criticar y se hizo consciente de su responsabilidad, es una palabra y acción concientizadoras. Concientiza al oprimido para que tome conciencia responsable de ser *hombre* entre hombres, conciencia que supere el mero plano del tener y dominar y de la mera lucha biológica por la vida. Y que llegue cada vez más profundamente al de su *dignidad* como persona y como pueblo. La concientización liberadora intenta, por consiguiente, que el oprimido articule su propia palabra y asuma su libertad, para ser agente de su propia

dialéctica que esbozamos se concluiría el rol ético que en él les toca a dichos grupos sociales (no decimos clases), pues, como son grupos solicitados por las ventajas del sistema, su opción libre por los oprimidos es un gesto moral altamente significativo del hombre nuevo que se pretende instaurar. Para la liberación no basta que se den las condiciones objetivas, sino que también son necesarias las subjetivas. Sobre este tema es interesante contraponer las concepciones antagónicas que se dan en los dos siguientes trabajos: el de H. Assmann, *El aporte cristiano al proceso de liberación de América latina*, en *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, 121-138; y el publicado por el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo de Mendoza: R. Concatti, *Nuestra opción por el peronismo*, Mendoza 1971, 45.

21. Ejemplo de mediación pedagógica sería una pedagogía liberadora como la de Paulo Freire, cf. sus obras citadas más arriba. En él nos inspiramos para desarrollar el párrafo siguiente.

historia y creador de su cultura y modo de vida. Tengamos sin embargo en cuenta que hoy en América latina no se parte de cero: el pueblo latinoamericano tiene conciencia, al menos implícita, de su dignidad y de sus valores populares.

Con todo es necesario también que el tercero cuestione al oprimido (ya que ha sido cuestionado por él): cuestionarlo en la fijación que tiene muchas veces en su ser-objeto y no sujeto, acostumbrado a la dominación. Se adhiere así inmediatamente a su ser sustancial (como de cosa) y a su pasado inauténtico: signos de ello son precisamente su mudez y su miedo. Pues el pueblo latinoamericano no es sólo oprimido: también en él se da el opresor, en un doble sentido.

Primero, en cuanto, según lo señala Paulo Freire, muchas veces lleva al opresor «introyectado» en sí mismo: es el oprimido «domesticado»²². El caso extremo sería el de quien acepta tan obviamente la opresión como algo natural, que se resiste al menor cambio. Pero ¿qué es lo que teme, lo que lo hace de tal modo oprimido? No es sino el temor a un tipo de muerte. Teme la muerte que le vendría de arriesgarse al futuro imprevisible, perdiendo la seguridad que da tener un amo que le asegure el mínimo sustento y lo proteja. En el fondo, teme a su libertad: teme ser libre y tener que asumir su futuro. En un grado menor de falta de conciencia, teme a que el amo le quite la vida o los medios de subsistencia: el salario o el trabajo. Teme desadherirse de la vida y pasar por la soledad que implica ser libre; pero recién así podrá vivir de veras y vivir la verdadera comunión en la comunidad de su pueblo.

También, en segundo lugar, el opresor que lleva frecuentemente «introyectado» en sí, le hace que a su vez oprima a otro oprimido que está por debajo de él. Dussel decía ayer que, si es malo ser minero en Bolivia, muchas veces es peor ser la mujer del minero. Se constituye así en América latina una pirámide de opresión, pues nos hemos «introyectado» muchas de las pautas dictadas por la voluntad de lucro y poderío. También esa introyección aparece en el deseo de reivindicarse vengativamente, para ser opresor del

22. Freire describe en el primer capítulo de *La educación como práctica de la libertad*, a la sociedad brasileña en transición desde una conciencia intransitiva (correspondiente al oprimido «domesticado» del que hablamos en el texto), a una conciencia transitiva, primeramente ingenua: cf. 65 s.

actual opresor, invirtiendo la relación de dependencia. Por eso es que la palabra y acción concientizadoras del tercero deben llegar también hasta la profundidad personal en su cuestionamiento.

Ahora bien: ¿cómo se va dando el proceso de concientización y educación liberadoras? ¿cuál es en él la función mediadora del tercero? Dicha educación se va dando en cuanto el tercero durante el proceso *se identifica* con lo que el oprimido teme, es decir, con el riesgo de su libertad, la alteridad de lo desconocido y otro, y el futuro como riesgo y novedad. Pues el tercero en su alteridad «encarna» la negatividad y por eso el oprimido lo identifica con la negatividad que él teme. Con todo, como se irá viendo, se trata aquí de una negatividad esencialmente distinta a la del opresor a quien se teme.

Pues al tercero el oprimido lo identifica —es cierto— con lo que teme. Pero así se está *identificando precisamente con lo que libera y salva* al oprimido, no bien éste lo asuma, asumiendo el temor a perderse siendo libre. A otro nivel es lo que sucede en el psicoanálisis con el psicoanalista, que cumple allí la función liberadora del tercero. En Freud no se explicita, junto a los roles del padre y de la madre, la función del hermano o tercero, pero sí se la implica en la del psicoanalista. Este se identifica con lo que el enfermo ama y teme ambivalentemente, es decir, con lo que lo oprime y él reprime: de ahí el fenómeno de la resistencia. Es lo que, según nos cuenta Paulo Freire, sucede a veces con la gente que comienza a concientizarse: que se pone en contra de los concientizadores, pues transfieren a ellos su miedo al opresor y su agresión contra él.²³

Pero es precisamente en esa como *vulnerabilidad* del tercero, que no responde a la agresión con agresión, ni al miedo con miedo, o a la resistencia con resistencia, en donde reside su fuerza de liberación. Pues va cumpliendo tanto más su mediación educadora cuanto más sabe morir a su liderazgo, compartiéndolo, y cuanto más comunica su rol de educador, dejándose educar y escuchando

23. Creemos que puede ser fecunda la transposición de las categorías psicoanalíticas a la sociedad, como lo hace, por ejemplo, Herbert Marcuse, aunque en otro contexto. Paul Ricoeur descubre en el psicoanálisis una dialéctica (que nosotros llamaríamos tridimensional), que tiene su correspondencia también a nivel filosófico y teológico-bíblico: cf. *La paternité: du fantasme au symbole*, en *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 458-486.

lo que el pueblo tiene que decir. Educa en tanto renuncia a la exclusividad de su riqueza y la comparte. Y su riqueza propia: ¿cuál es? Es su conciencia crítica, la palabra que él profiere, su misión educativa y concientizadora, el proyecto de liberación que imagina. Pues bien, cuanto más renuncie a su apropiación exclusiva y acepte la riqueza que el pueblo le ofrece, tanto más cumplirá su mediación. Y se irá haciendo más genuinamente pueblo en y con el pueblo.

Así es que el tercero va personificando para el oprimido una alteridad que ya no lo amenaza y una manera no amenazante de *morir* mediante la apertura al otro y al futuro, asumiendo así el temor a la muerte que implica el riesgo de la propia libertad. Le personifica, por ende, un modo no alienante de *oír* al otro, es decir, de *ob-audientia* (obediencia no servil); y una manera no esclavizante de *servir* al otro o, en otras palabras, de co-laborar. Porque el educador y él no son sino colaboradores en un *trabajo* común: el de crear la historia. Se da entonces una mutua educación y liberación, y una transformación conjunta del mundo.

De ese modo también el oprimido, para ir accediendo a la liberación, debe pasar por la situación límite, a saber, por la muerte a su identificación inmediata con las cosas, a las que se identificaba aceptando ser cosa del opresor. Lo hacía por temor a quedarse solo con su libertad ante el mundo, sin la protección de aquél. Para el oprimido el *salto* cualitativo es la asunción libre de su libertad. Recién así acepta la soledad compartida que implica ser responsable de decir su propia palabra y de transformar al mundo. Y es precisamente por ese salto o paso por el límite que puede compartir la riqueza a cuya exclusividad renunció el tercero (la conciencia crítica, la libertad, el liderazgo) y se hace capaz de comunicar plenamente su riqueza propia: la actitud de servicio, el trabajo, la relación inmediata con la naturaleza, relación que ya se ha mediado a través del otro (el tercero) reconocido como otro, y que por ello ha comenzado a liberarse de su carácter opresor.

Así como el paso por el límite está determinado por la situación desde donde se «salta», lo mismo sucede con la mediación propia de cada miembro de la dialéctica tridimensional. La situación desde donde procede el oprimido en cuanto oprimido es el temor a asumir su libertad. Por ello para él el salto consiste justamente en esa asunción. Y su mediación propia en el proceso libe-

rador va a ser entonces la contraria a dicha situación: va a consistir en la *acción*, en el arriesgarse a *ser libre* y en la consiguiente *lucha* por la liberación. Esta sería la razón dialéctica de por qué le toca primariamente al pueblo oprimido en cuanto tal ser no sólo *sujeto* de su educación y de su propia promoción, sino también *agente* de la lucha liberadora: porque hasta entonces era mero objeto pasivo de dominación. De esto seguiremos hablando al tratar la tercera relación dialéctica (oprimido-opresor).

No pretendo «deducir» dialécticamente lo recién dicho, sino sólo apuntar la razón ontológica de algo que está actualmente presente en la sensibilidad latinoamericana, a nivel político, pedagógico, cultural, pastoral, etc. La elaboración pedagógica de esa sensibilidad la ofrece la pedagogía liberadora de Paulo Freire, tan genuinamente latinoamericana. A nivel político se hace cada vez más clara en los movimientos nacionales y populares la superación de esquemas elitistas que busquen fuera de la acción misma del *pueblo* su liberación, ya sea en forma tecnocrática desarrollista, ya sea a través del partido que se autoproclama la conciencia del proletariado. También en el ámbito religioso y pastoral se descubren en forma creciente la idiosincrasia y los valores de lo que se ha llamado el «catolicismo popular» latinoamericano. Y el arte, por su lado, busca en el pueblo, en su sabiduría y su cultura (aunque muchas veces no letrada) su fuente de inspiración.

2. *Segunda relación dialéctica: tercero-opresor; opresor-tercero. Denuncia profética y represión*

Como dijimos más arriba, del silencio de la escucha del tercero, que atiende a la palabra quizás muda del oprimido, surge su palabra eficaz. La profiere *proféticamente*²⁴, denunciando a la voluntad de lucro y poderío. Cuestiona así al opresor en su libertad misma en cuanto dominadora del oprimido. Pero, porque es lenguaje eficaz, cuestiona también *prácticamente* los condicionamien-

24. Tomamos esta palabra en sentido filosófico: profeta sería quien hace una *hermenéutica* de la situación histórica, *anunciando* el futuro que en ella ya se hace presente como tarea y posibilidad real, y *denunciando* lo que lo contradice e impide su libre advenimiento y creación. Su palabra es también *gesto* práctico.

tos materiales (estructurales) de dicha libertad, para así, liberándola, liberar al opresor, al oprimido y a sí mismo.

Pues también el opresor necesita de liberación. No es sólo opresor, sino que también es oprimido, y no sólo por otro opresor en la pirámide antes mencionada. Lo oprimen las estructuras del sistema de opresión, los condicionamientos psicológicos, económicos, sociales, políticos, jurídicos, culturales, de su libertad. Pero sobre todo lo oprime su propio miedo (reverso de la voluntad de lucro y poderío), que reprime parte de su ser: su ser personal (como individuo o como pueblo), alienado por la relación de dominación. Su defensa reaccionaria y represiva de las estructuras ya perimidas del pasado no es sino el ansia de asegurarse, ansia que se hace patente en su voluntad de tener más y más. Se trata del temor al riesgo del futuro y del otro en cuanto otro (el futuro le adviene en el otro a quien por eso oprime), en la imprevisibilidad de su libertad. Así que, mientras que en el oprimido se trataba del miedo a ser libre, aquí se trata del miedo a que el otro sea libre, sin darse cuenta que no se es libre sin la libertad del otro. De ahí que no lo deje ser (al otro pueblo, a la otra persona). Tiende a fijar y reificar el tiempo, y a poseer y dominar lo más posible a las cosas y a los hombres como cosas. Por consiguiente se hace esclavo de su posesión y voluntad de posesión, sin poder poseerse a sí mismo, es decir, ser libre.

¿Cómo se da en esta relación al opresor el proceso de mediación liberadora cuyo mediador es el tercero? Lo describiremos en forma paralela a lo antes expresado sobre la concientización del oprimido. También aquí el tercero se identifica con lo que el opresor teme: en este caso, con la libertad del otro. Y también aquí se identifica con lo que va a liberar al opresor, si él asume su temor a perder y a perderse. Pues no comprende —por eso es opresor— que sólo por la muerte a la voluntad inmediata de poder y poseer puede lograr el poder de poseerse y de poseer al mundo en libertad, dejando también que los desposeídos lo posean.

Por esa identificación, el opresor proyecta su miedo en el tercero (quien representa para él la amenaza de la alteridad del otro y de la novedad del futuro). Pues es quien lo cuestiona, cuestionando la relación de dependencia. Y entonces hace callar su denuncia, su palabra crítica y concientizadora, impide la eficacia de su acción por la educación liberadora: en una palabra, lo *reprime*.

La represión: fenómeno cada vez más agudo en América latina, del que nos decía Borrat que es posible que en la década del 70 pretenda acallar totalmente la voz de denuncia y concientización, por ejemplo de sectores cada vez más amplios de la iglesia.

El opresor pretende matar al tercero, que se identifica con lo que en él debe morir para salvarlo a él y a todos rompiendo la espiral del eterno retorno de la violencia, de la que nos habla Hélder Câmara. Ya se rompió como eterno retorno cuando el tercero, por su conversión, se convirtió en tercero, dejando advenir a lo nuevo. Pues *en cuanto* tercero no responde a la represión en su mismo plano.

Pero es precisamente en esa *vulnerabilidad* del tercero como tercero ante el opresor, donde radica para éste la chance de una mediación liberadora de parte del tercero. Esa vulnerabilidad o pobreza emanan de su *respeto* a la persona y de la «medida» que de ahí se deriva. No cualquier medio de los usados por la represión es empleado por el tercero en cuanto tal para defenderse y defender de ella. De otro modo volvería a encerrarse en la circularidad del eterno retorno de la acción y la reacción. Perdería la libertad con respecto al mero plano del tener y del poder, libertad que adquirió por su apertura al otro como *otro* (es decir, al oprimido como *otro*).

La eficacia de esa vulnerabilidad del tercero es ante todo una eficacia moral. La violencia del opresor contra aquel que lo reconoce como persona despierta tanto la conciencia de las masas indiferentes de oprimidos que viven tranquilos en la opresión, cuanto a la opinión pública internacional, inclusive dentro del mismo país opresor²⁵. Es capaz de tocar las conciencias de opresores no contumaces, pues desenmascara en su crudeza a la represión de sus justificativos ideológicos.

Además, porque el tercero se mueve en un plano más radical que el del mero interés y la agresión, le es propio tender, en últi-

25. Dichos movimientos de opinión pública en los países de los que dependemos puede ayudar eficazmente a la liberación latinoamericana. Es interesante señalar que, según José María Rosa, don Juan Manuel de Rosas usó también de esa táctica durante nuestra guerra con las potencias coloniales de Inglaterra y Francia, durante el siglo XIX. Acerca de la eficacia real de los gestos morales cf. J. Dalmau, *La force de la non-violence*: Convergence PRJ 4 (1968) 7 s., donde el autor contraponen la eficacia política de las muertes del «Che» Guevara y Martin Luther King.

mo término, a la reconciliación. «En último término» quiere decir que no por ello busca ahorrar la lucha necesaria o el dolor fecundo para sí o para el otro, con tal que sean auténticamente liberadores. Pero esa intención eficaz de reconciliación aparece también a los ojos de la voluntad de lucro y poderío como parte de la vulnerabilidad del tercero.

Pero por ella es que, si el tercero no logra la conversión de los opresores, incita por ello mismo aún más *con eficacia moral* a la lucha de los oprimidos contra la opresión y represión; pero a una lucha que supera las motivaciones interesadas y egoístas, y se hace lucha por la liberación de las personas, de *todas* las personas en juego. Y por ello guarda la «medida» propia del respeto a éstas y abre el campo de relaciones sociales auténticamente nuevas.

Decíamos más arriba que es en la vulnerabilidad del tercero donde radica la chance de liberar aún al opresor. Pues por ella personifica para éste un modo no amenazante de muerte y de cambio, un modo no amenazante de irrupción de futuro y un dejar-ser a la libertad y alteridad del otro que no le resulta una amenaza. Eso sucede en cuanto el tercero —a pesar de la opresión y represión— lo reconoce todavía como persona y no niega sus valores (por ejemplo, el de fidelidad al pasado), es decir, no los amenaza en la misma línea de la voluntad de lucro y poderío.

Ahí radica la posibilidad de que se haga patente que no es rechazo del *pasado* su reiteración desde lo nuevo de la historia: que no es en desmedro de lo *propio*, el hecho de que se comunique y se comunitarice para ser así verdaderamente propio. Se destapa entonces la cobertura ideológica con la que se recubre la opresión y represión: «defensa de los valores tradicionales» o «de nuestro modo propio de vida», de «tradición, familia y propiedad», o de «la civilización occidental y cristiana», etc.

La mediación del tercero se hace desenmascaradora y liberadora solamente si lleva al opresor a la situación límite. Pero no se trata necesariamente del límite cuantitativo de la represión llevada al extremo²⁶; sino del límite cualitativo donde, al quedar al descubierto su temor y el condicionamiento de su libertad, puede

26. En *L'action* (1893) de Blondel, 445 s., se insinúa lo que se podría llamar un paso ético de la cantidad a la calidad, en el caso de quien da su vida por la liberación del asesino.

descubrir en sí los límites del plano del mero tener y poder, y dar lugar a la vergüenza. Es decir, *puede* dar el salto al plano personal, que bajo el ansia de lucro y poderío tenía censurado y reprimido.

Vuelvo a recordar que estoy esbozando las líneas ontológicas de una dialéctica cuya *posibilidad* es *real*: está dada en lo nuevo de la historia y de nuestra historia, que ya *es*. El signo, positivo o negativo, de su realización, y el más o menos de tal realización positiva o privada²⁷, depende de la libertad humana (la del tercero que oye libremente el cuestionamiento y lo pone en obra; la del oprimido que libremente acepta asumirse y actuar; la del opresor que libremente asume su temor y reconoce a los otros como otros).

Tanto la conversión de numerosos «terceros» (especialmente en aquellos sectores que son estructuralmente mediadores, como son la iglesia o la universidad), cuanto el despertar de los oprimidos son un *hecho* cada vez más claro y creciente en América latina, aunque no siempre se llegue al nivel de radicalidad que describen estas páginas (porque ellas describen una línea ontológicamente *estructurante*). En cambio, aunque está dada *de facto* la represión: ¿parece previsible el cambio de actitud de países, clases o individuos opresores? Ya dijimos que la posibilidad real de la que hablamos a comienzos de este párrafo es un poder moral, pero real. Si éste no se realiza en forma positiva y libre, entonces aflora *tanto* en forma negativa (en forma de desenmascaramiento y privación de fuerza moral para el opresor), *cuanto* indirectamente en forma positiva, como fuerza moral para los que luchan contra la represión y por la liberación. Sin embargo, para una liberación *efectiva* que alcance también al opresor, no basta la mediación del tercero, de la que hablamos hasta ahora. Le es necesaria también la mediación activa del oprimido mismo. De ella hablaremos al tratar de la tercera relación dialéctica.

27. La distinción de la realización positiva, la privativa y el *tertium commune* a ambas es propia de Blondel, para quien fue una de sus principales preocupaciones una *lógica tridimensional de la libertad*, que nunca terminó de elaborar: cf., por ejemplo, *Principe élémentaire d'une logique de la vie moral*, en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, 123-147.

3. Tercera relación dialéctica: oprimido-opresor; opresor-oprimido. La lucha por la liberación²⁸

La relación de dependencia de la que queremos liberarnos no es sino la relación opresor-oprimido, de la cual partió la dialéctica. Sin embargo, el salto cualitativo del cuestionamiento ético y la toma de conciencia responsable, introdujo en la bipolaridad cerrada de dicha relación la instancia personal, encarnada por el tercero. Dijimos más arriba que esa irrupción de la alteridad del otro (de nuestro pueblo latinoamericano) y de la novedad de su futuro, que el tercero deja ser, rompe la espiral del eterno retorno de lo mismo e inicia el proceso de liberación.

Por eso, a esta altura de nuestra reflexión, la relación opresor-oprimido y viceversa ya está mediada (al menos incoativamente) por la mediación del tercero. Por un lado, la relación de opresión (opresor-oprimido) pasa por dicha mediación. Pues el opresor ya no es un mero opresor en «buena» conciencia ante sí y, sobre todo, ante los otros. La relación de dominación se pone al descubierto en lo que tiene de antihumano, cuando, por mediación del tercero, descubre su esencia al transformarse en abierta represión. No reprime a quien lo ataca o contraataca en su mismo plano de la lucha de voluntad de lucro y poderío contra voluntad de lucro y poderío, sino que reprime a quien cuestiona sin interés propio la opresión de la persona de otros, la de todo un pueblo. Por ello la represión aparece entonces en su crudeza *como* represión. Y la fuerza moral de la vulnerabilidad del tercero se hace *eficacia*: tanto en la *posibilidad real* que se le ofrece al opresor de compartir con el tercero su relación con la naturaleza y con los otros (que en el tercero es la superación del mero plano del tener y dominar), cuanto en el peso de *efectividad real*²⁹ que así confiere a la lucha del oprimido por la liberación, en cuanto de ese modo pone de manifiesto su valor *moral*.

28. Explicito en sección aparte esta tercera relación, que en la ponencia oral había tratado al desarrollar las otras dos relaciones. Creo que así se pueden evitar más fácilmente algunos malentendidos.

29. De nuestras reflexiones se desprendería una concepción de la *eficacia* distinta de la propia de la modernidad, que es compartida tanto por el desarrollismo tecnocrático como por el marxismo.

Y a su vez, por el otro lado, la relación de dependencia (oprimido-opresor) es mediada por el tercero. El oprimido, pasando por el proceso de educación liberadora, ha dejado ya de ser mero oprimido, para compartir con el tercero la conciencia crítica y la asunción libre de su propia libertad y rol histórico. Por lo cual su relación inmediata con la naturaleza también se va mediando y liberando de su atadura esclavizante a ella (origen de su miedo al opresor). Así se libera para realizar su propia mediación (su rol dialéctico): la de la *acción* de transformar al mundo y sus estructuras, luchando por la liberación, para crearlo nuevo.

Es precisamente a través de esa mediación que se hace efectiva —según arriba sugerimos— aun la liberación del opresor. La transformación de las estructuras perimidas, a las que éste está atado por un ansia alienante de seguridad, lo libera aun a pesar suyo de lo que condiciona y reprime su libertad. Pues el opresor está oprimido por su relación con la naturaleza, que se ha reducido (en cuanto es opresor) a la voluntad de lucro y poderío, y que llega hasta el extremo de querer reducir los hombres a cosas. Cuando el pueblo oprimido asume su propio rol en el esfuerzo, la lucha y el trabajo de crear un mundo nuevo, le mediatiza a aquél su relación con la naturaleza, liberándolo también a él.

Pero se tratará de una verdadera liberación y no de la opresión del antiguo opresor por el antiguo oprimido, si ambos han pasado por la mediación liberadora del tercero. Que es quien encarna la tercera dimensión trascendente, abierta y personal. Pues dicha mediación le ha dado al oprimido la posibilidad de que su lucha, esfuerzo y trabajo creador no se orienten al mero interés biológico y de autoafirmación, sino al pueblo en cuanto *comunidad* de personas y a los otros en cuanto otros. Y también esa mediación del tercero le ha dado al opresor la posibilidad de que la lucha del oprimido contra su voluntad de lucro y poderío y por transformar las estructuras opresoras, le resulte también a él liberadora. Pues en la mediación del tercero se le da la chance real de asumir libremente el cambio (la alteridad del otro y la novedad del futuro), aunque esto no suceda en forma realmente efectiva sin la mediación del oprimido y sin el proceso de liberación del cual éste es el principal actor porque era el principal paciente de la opresión que alienaba a todos.

De esas reflexiones podría concluirse cuál puede ser la mediación liberadora que le compete al tercer mundo (y en particular a América latina) en la historia universal, con respecto a las naciones que lo oprimen política, económica y culturalmente, pero que a su vez están oprimidas por sus propias estructuras de sociedad de consumo. Su lucha por la emancipación tiene la chance de ser liberadora *para todos*.

En cuanto al proceso del que estamos hablando, a saber, la relación oprimido-opresor mediata por el tercero, baste con recordar lo ya apuntado en la segunda parte. Primeramente, que la liberación no se le da prefabricada al oprimido, ni de parte del opresor, con sus planes preconcebidos de «civilización» y desarrollo, ni de parte del tercero, con sus proyectos críticos o educativos. El liderazgo del proceso le corresponde al pueblo oprimido mismo, y no a *élites* que pretendan imponerle una revolución, sea que se trate de militares y tecnócratas, o de vanguardias revolucionarias que se titulan a sí mismas la autoconciencia del pueblo.

En segundo lugar recordemos que es necesario que dicho proceso no se dé sin haber pasado por la situación (cualitativa y ontológicamente) límite. Pues el salto cualitativo del oprimido no es mera inversión de opresiones o una reversión dialéctica de la cantidad (de opresión llevada al extremo cuantitativo en una espiral de extremismos), en calidad. Inversión y reversión quedan atrapadas en el mero plano del tener y dominar: no implican conversión. Dicho salto es, en cambio, la asunción ética y por eso mismo real y física de su libertad y dignidad de hombre por la mediación del otro en cuanto otro (del tercero). Por ello se mueve ya en el plano de la relación social originaria (que en otro orden es el de la temporalidad auténtica y el de la comprensión analógica del ser). En dicho plano se transforman las relaciones de tener y de poder y, por ende, también el sentido de la lucha por la liberación y del trabajo por crear un mundo nuevo. Sentido nuevo que sólo puede ser asumido libre, éticamente.

Por lo cual, en esa lucha (política, social, sindical, y aun —en caso extremo, pero a veces necesario— militar) no se depotencia, pero sí se transforma, la fuerza de la agresividad combativa. Se hace con la «medida» y discreción que emanan del respeto a la persona (aun del opresor) y de la búsqueda, aunque dialéctica, de

la reconciliación final. Sin embargo, respetar al enemigo no es dejar de tenerlo ni de combatirlo.³⁰

Aquí cabe recordar lo que Víctor Massuh, cuando habla de la dialéctica de la liberación, dice acerca de la mediación del acto de rebeldía (que no es violencia desatada)³¹. Pues la lucha misma desarrolla los valores de colaboración, camaradería, lealtad, creatividad, sacrificio de sí por sus compañeros y por la comunidad. Aún más, se llega a ser capaz de rechazar la opresión aceptando sin embargo los valores del opresor. Pues éste nunca se reduce a ser sólo opresor. Eso sucede, por ejemplo, en los pueblos coloniales y su lucha por la emancipación, si en vez de encerrarse en un mero «anti»-europeísmo o americanismo, son capaces de ser culturalmente sí mismos sin rehusar la mediación de los valores culturales europeos o norteamericanos. Claro está, podríamos agregar, que se ha de pasar por la situación límite de negar en ellos lo que tengan de colonialismo cultural, que en vez de suscitar (mediar) lo propio, por ejemplo, lo latinoamericano, por medio del diálogo, lo oprime enmudeciéndolo.

Por último, caigamos en la cuenta de que, así como se da una mediación propia del tercero y otra propia del oprimido que va dejando de serlo, también existe una tercera mediación, la del (antiguo) opresor, en cuanto ya no lo vaya siendo más. Pues los valores que le servían para justificar ideológicamente la opresión (por ejemplo la tradición occidental, la universalidad de la cultura, el desarrollo técnico, el sentido de la autoridad o de la propiedad) deben *mediar* al proceso de liberación, para que ésta lo sea integralmente: se los niega en su carácter ideológicamente encubridor, a fin de que, habiendo muerto a la voluntad de lucro y poderío que los informaba, *se transformen* resucitando para un hombre y sociedad nuevos.

La liberación integral es una utopía (o más bien, es escatología)³². Sin embargo no se trata de un mero ideal inalcanzable, sino

30. Acerca de esa problemática de la lucha, en especial, de clases, en una perspectiva cristiana cf. G. Girardi, *Cristianismo y lucha de clases*, en *Amor cristiano y lucha de clases*, Salamanca 1971, 79-99, donde se reproduce una ponencia tenida en la V Semana de teología, de Bilbao 1969.

31. Cf. V. Massuh, *La libertad y la violencia*, Buenos Aires 1969, 41 s.

32. La palabra «escatología» ha sido usada filosóficamente, entre otros por Hei-

degger o Levinas. Aquí la tomo como sinónimo de «utopía», si ésta no se entiende como ideal sin-lugar (*ouk-tópos*), sino como el «todavía no» siempre abierto de la dialéctica histórica «ya, pero todavía no». Dicha escatología se «encarna» simbólicamente, pero realmente en el «ya» de ciertos momentos y acontecimientos históricos liberadores en los que un pueblo se reconoce a sí mismo o/y es reconocido por otro en su dignidad de pueblo.

Según nos parece, se da en estos momentos para América latina la chance (el *kairós*) de un salto cualitativo en su camino histórico. Para que éste se dé en sentido auténticamente liberador no es necesario (más bien es imposible) que *todos* los actores del proceso en *todos* sus momentos vivan auténticamente en el sentido sugerido en la dialéctica arriba esbozada. Sería la plena realización de la utopía. Se trata, en cambio, de las *líneas estructurantes* en las cuales se pone el énfasis real y por donde se va dirigiendo el proceso histórico. Así es que hay en determinado momento de la historia de un pueblo distintos movimientos populares y proyectos históricos cuyas líneas estructurales responden con mayor o menor fidelidad a la estructura ontológica de la temporalidad auténtica (y por ello al modo auténtico de vivir su por-ser y las relaciones sociales). Según se asuma la mediación tridimensional liberadora (que corresponde a dicha estructura ontológica), será distinta la determinación de dicho salto cualitativo en lo que tiene ésta de históricamente abierta. Y si no se la asume, dicha chance se realiza privativamente, en mayor conflicto y frustración.

4. *Apropiación y comunicación de roles dialécticos*

Al fin de la segunda parte de este trabajo recordábamos que en Hegel la conciencia servil llega a la liberación pasando por el temor a la muerte, la obediencia y el trabajo. Y decíamos que algo análogo acontece con la dialéctica tridimensional aquí presentada, pues cada uno de sus tres miembros pasa también por dichos momentos. Los tres pasan por el *temor* a un salto (o muerte), por la *ob-audientia* a la palabra de otro en cuanto otro, y por la *actividad*

degger o Levinas. Aquí la tomo como sinónimo de «utopía», si ésta no se entiende como ideal sin-lugar (*ouk-tópos*), sino como el «todavía no» siempre abierto de la dialéctica histórica «ya, pero todavía no». Dicha escatología se «encarna» simbólicamente, pero realmente en el «ya» de ciertos momentos y acontecimientos históricos liberadores en los que un pueblo se reconoce a sí mismo o/y es reconocido por otro en su dignidad de pueblo.

de la mediación propia de cada uno. Pero eso sucede en forma distinta y determinada. En quienes se enfatiza la función de terceros, por su conciencia crítica y su rol educador (pienso en la iglesia, la universidad, maestros, sacerdotes, intelectuales, artistas...), prima la *obediencia* a la palabra del oprimido, que ellos escuchan y a la que responden profética y comprometidamente. En los que padecen más crudamente la opresión se acentúa el rol activo del *trabajo*, la *acción y lucha* por la liberación, pues son los agentes principales de ésta. En cambio, en los opresores y sus gerentes tiene primacía el momento del *temor* a la muerte y el despojo: ¿por qué? Porque su desde-dónde es la posesión cerrada en sí misma por la voluntad de lucro y poderío. Mientras no asuman eso como temor a perderse y morir, no lograrán también ellos la liberación.

Claro está que, como *todos* somos —aunque en proporciones diversas— opresores y oprimidos, y todos tenemos la chance de convertirnos en terceros, por ello esos roles estructurales, más o menos, según las circunstancias y en proporciones diversas, tenemos que asumirlos *todos*.

Además, así como el tercero, por su misma mediación, se va haciendo cada vez más pueblo en y con el pueblo, así también los opresores, cuanto más ejerzan su mediación propia, dejando de serlo, tanto más dejarán de ser antipueblo y se harán miembros de la sociedad nueva, de modo que todos *utópicamente* tiendan a ser plenamente pueblo y comunidad de pueblos.

Conclusión

Hemos intentado esbozar algunas líneas de la que creemos es la estructura ontológica del proceso auténtico de liberación. Para ello recurrimos a la mediación liberadora del tercero. Recordemos que para nosotros no se trata de un tercer grupo social o de una tercera instancia separada de la dialéctica opresor-oprimido, sino de la (tercera) dimensión de trascendencia personal que se da en todos los pueblos e individuos aunque, en el juego de la historia, algunos la representen más abiertamente que otros. Es la dimensión que impide que la relación hombre-hombre o pueblo-pueblo se reduzca a la bipolaridad cerrada de la relación de dominación y explotación (sujeto-objeto).

Sólo por esa mediación liberadora se vive auténticamente al ser y al tiempo y, por ello, a las relaciones sociales: en nuestro análisis hemos tenido continuamente ante los ojos esos tres órdenes, que se corresponden ontológicamente. Los proyectos históricos latinoamericanos que no tienen en cuenta dicha mediación o que la desfiguran, no son liberadores, por vivir y pensar inauténticamente la historicidad de su pueblo. A ellos no opusimos otro proyecto histórico, sino que solamente señalamos las líneas que ontológicamente conforman el proceso de liberación. Así es que analizamos las tres relaciones dialécticas, no necesariamente sucesivas, sino siempre también simultáneas, que lo estructuran. Lo hicimos atendiendo a la actual realidad latinoamericana, pero analizándola *ontológicamente* en su ser, poder-ser y deber-ser *real e histórico*.

Creemos que la función del pensamiento ontológico en el proceso de liberación latinoamericana es modesta, pero de real importancia. No le compete proponer o imponer al pueblo latinoamericano un proyecto copiado de otros o preconcebido por sí, sino que, según su esencia crítica como pensamiento, le toca ayudarle a tomar conciencia de su situación y criticar los proyectos históricos que son manifiesta u ocultamente opresores. Pero además, asumiendo como pensar practicante, la función mediadora del tercero, *debe dejarse cuestionar* por el dolor de su pueblo, para hacerse así capaz de *cuestionar* ontológica-prácticamente la relación de opresión y de promover desde su ángulo el *proceso de educación liberadora*. Pero para que las ideas, categorías y modelos de dicho pensamiento y su correspondiente acción sean fecundas, deberá dar su vida, muriendo a ellas, para mediarse en el contacto con la realidad del pueblo latinoamericano, con las ciencias —especialmente sociales— que la estudian, y sobre todo, con la praxis de liberación. Recién *por la praxis* liberadora irá surgiendo *del pueblo* mismo latinoamericano el auténtico proyecto nacional que dé cabida a su novedad histórica y a la alteridad de su ser, señalándole su misión propia en la historia.

[Stromata 28 (1972) 107-150]

Lucha de clases y evangelio

Ronaldo Muñoz

I. INTRODUCCION Y PLANTEAMIENTO

1. Nueva praxis teológica

El problema «lucha de clases y evangelio» nos es planteado hoy día por la realidad nacional y, más inmediatamente, por los diferentes grupos de cristianos comprometidos políticamente a quienes acompañamos como pastores. Tanto en el ámbito nacional como en nuestro medio más inmediato, nos encontramos con elementos de interpretación de la realidad y de proyecto revolucionario de procedencia marxista. Por solidaridad con nuestro medio y para ser fieles a la realidad, nosotros mismos adoptamos, en mayor o menor medida, estos elementos de análisis y de proyecto revolucionario. Esta adopción nos plantea una exigencia de discernimiento a la luz de la fe. Sólo mediante tal discernimiento podremos reconocer y proclamar proféticamente el sentido de la historia que vivimos. Historia que no es un proceso fatal, sino que en ella el Dios de la historia, el mismo que se nos ha revelado en la palabra y los gestos humanos de Jesús de Nazaret, nos exige tomar un compromiso responsable del que dependerá nuestro futuro.

Esta ponencia teológica es sólo una primera aproximación en el camino de una reflexión más metódica. En ella señalo algunos elementos fundamentales que sirvan como marco teórico para la discusión del problema.

Estos elementos, y su planteamiento de conjunto, podrán parecer a unos poco equilibrados y ortodoxos en términos cristianos, y a otros, poco científicos y ortodoxos en términos marxistas. Esta inseguridad, que no quiero ocultar bajo falsos integristas católicos ni marxistas, es inherente a nuestra situación de búsqueda. Búsqueda que no la entendemos como un mero aprendizaje de las enseñanzas de los maestros oficiales, sino como la fidelidad siempre renovada a una realidad histórica compleja y cambiante, y al Dios que se nos va revelando en ella.

La actitud de búsqueda es propia tanto de la teoría marxista como de la teoría católica. La teoría marxista no es un sistema cerrado, sino que plantea el análisis de una realidad socio-económica cambiante, la interacción continua de la elaboración teórica y la praxis revolucionaria, tomando en cuenta las experiencias nuevas del proletariado y de sus vanguardias. La teología católica no es una dogmática esencialista, sino que nos plantea la atención crítica a los signos de los tiempos, la interacción continua de los hechos históricos y la palabra profética, tomando en cuenta las experiencias nuevas del pueblo de Dios, en el que se reconoce la conducción del Espíritu.

Entre estas dos perspectivas de búsqueda —la marxista y la cristiana— reconocemos una convergencia y la posibilidad de una fecunda interacción. Desde el punto de vista teológico reconocemos aquí un nuevo caso de la encarnación de la palabra liberadora, que ha de acontecer en la situación concreta y el dinamismo cultural de nuestro pueblo; una aplicación concreta de la necesaria interacción de la iglesia y la reflexión cristiana con las diversas experiencias humanas y los análisis de las ciencias, en medio de esta nueva cultura que se perfila entre nosotros (cf. GS 44 58 y 62). A partir de estos presupuestos vemos la necesidad —y la realidad— de una crítica y dinamización mutuas de la experiencia comunitaria de la fe y la experiencia solidaria de la revolución, de una interacción de nuestra comprensión del evangelio y la teoría marxista en el contexto vivo y las tensiones de nuestra única experiencia de cristianos y pastores solidarios con nuestro pueblo.

2. *Cómo se plantea la cuestión*

La experiencia primaria, básica, es la de la miseria colectiva que afecta a las mayorías de nuestro pueblo. Experiencia de la inseguridad y privaciones de la vida cotidiana; de las condiciones inhumanas de vivienda y de trabajo; de la falta de oportunidades reales de educación y de acceso a la cultura; de la imposibilidad de ejercer verdadera creatividad y responsabilidad en la vida laboral y política, etc. Aunque esta miseria se haya reducido en los últimos decenios, se ha hecho más patente por las comunicaciones, el contacto con el progreso de los sectores privilegiados y, sobre todo, se ha hecho más intolerable en relación con un nuevo sentido del hombre, que permite percibir en forma aguda el carácter inhumano de la situación que afecta a las mayorías. En este sentido del hombre confluye el humanismo marxista con la tradición cristiana, actualizada por la enseñanza social de la iglesia, para destacar el valor y la fundamental igualdad de todos los hombres.

Esta experiencia aviva en los cristianos el imperativo del amor a los semejantes. En este nivel primario, la exigencia de la caridad se percibe como la de compartir los bienes y promover al hombre. Pero no se alteran fundamentalmente los marcos en que se piensan y se practican las relaciones sociales y la fe cristiana.

En un segundo momento la dinámica de esta experiencia hace caer los mitos que conforman la ideología del orden establecido y despierta una nueva interpretación de la miseria colectiva. Se percibe que existe una relación causal entre la miseria de unos sectores y el progreso de otros y se interpreta la miseria colectiva como el producto necesario de una estructura socio-económica —a nivel nacional y mundial— donde el poder y la prosperidad de los pudientes están contruidos y se desarrollan mediante la explotación y la opresión de las mayorías.

En esta interpretación de la miseria como dependencia incide el análisis que hace el marxismo clásico de las relaciones de producción en el sistema capitalista. Interpretación que ha sido confirmada por organismos técnicos internacionales y ha sido también asumida a grandes rasgos por la enseñanza social de la iglesia.

Con esta interpretación, se percibe que la exigencia de la caridad cristiana debe encarnarse también en un compromiso políti-

co orientado a la transformación revolucionaria del sistema socio-económico establecido.

En un tercer momento, la resistencia que los sectores privilegiados oponen a las transformaciones confirma que los cambios no se obtienen por conversión espontánea de los privilegiados y se llega al convencimiento de que el compromiso para ser eficaz debe traducirse en un compromiso de lucha con los explotados contra los explotadores; lucha que habrá que despertar y organizar, mediante la movilización de las clases explotadas.

En este enfoque incide la teoría revolucionaria del marxismo que plantea la movilización del proletariado contra sus enemigos de clase y la toma del poder para abrir el acceso a una sociedad sin clases.

Se trata, pues, de un proyecto político concreto, que muchos cristianos adoptan movidos por su caridad, aunque vaya más allá de los modelos de la enseñanza social de la iglesia y no se deduzca directamente de la sola fe.

El impulso de la caridad toma aquí la forma de una exigencia de tomar partido por los oprimidos en su lucha por liberarse de la opresión. Esta exigencia se entiende como una extensión socio-estructural del principio cristiano tradicional del derecho a defenderse con medios proporcionados contra la agresión injusta y de la obligación de comprometerse en la defensa de la víctima cuando se trata de una agresión a los inocentes.

3. *Fe cristiana y análisis político*

Examen crítico del proceso descrito. Encontramos en él una íntima trabazón entre la reflexión de la fe con el análisis de la sociedad en el único dinamismo de la praxis política de estos cristianos. Esto nos exige un esfuerzo de discernimiento para evitar, en la práctica, el desconocimiento tanto de la originalidad religiosa de la fe cristiana, como la autonomía del análisis político. Esta confusión se produciría si se atribuye al evangelio un carácter ideológico y una autoridad de modelo político que no tiene, o se da al análisis político un peso religioso que llevaría al dogmatismo de un movimiento mesiánico.

Para este discernimiento es útil plantear el esquema teórico según el cual se articulan el sentido de la fe (*principio*, u opción fundamental) con el juicio sobre la realidad social (*análisis*, o examen interpretativo de la situación) para fundar una línea de compromiso político (*modelo*, o proyecto concreto de sociedad y de acción concertada para tender a ella). En seguida se precisarán los niveles de autoridad y los grados de certeza de las premisas y, por tanto, de las conclusiones que de ellas se derivan. Pero antes formularemos, mediante un silogismo, el esquema teórico subyacente en el proceso descrito.

Silogismo. Practicar la justicia, ayudar eficazmente a los pobres, liberar a los oprimidos, es según la fe bíblica, la exigencia fundamental del amor a los semejantes, inseparable del amor a Dios y piedra de toque de la religión auténtica (premisas *mayor*).

Ahora bien, en la sociedad en que vivimos, la mayoría de nuestros semejantes sufre una pobreza y opresión resultantes no sólo de la incultura o el egoísmo de las personas, sino de la injusticia del sistema económico-social (capitalista) imperante, que es un sistema basado en la explotación de los trabajadores (premisas *menor*).

Por tanto, en nuestra situación social concreta, la misma exigencia fundamental del amor nos lleva a trabajar de alguna manera por la suplantación del sistema (capitalista) imperante (1.ª conclusión).

Por otra parte, la única alternativa clara que aparece frente al sistema capitalista, para transformar efectivamente las relaciones de producción y suprimir esta explotación colectiva y la división de la sociedad en clases, es el socialismo (2.ª premisa *menor*).

Por tanto, el modelo para construir, llevados por el amor, la nueva sociedad que ha de suplantarse a la capitalista, será en concreto el modelo socialista (2.ª conclusión).

Por último el peso del orden establecido y la resistencia activa de los sectores privilegiados hacen imposible esa suplantación del sistema imperante por otro camino que el del fortalecimiento de los explotados, para enfrentarse al poder de los sectores dominantes (lucha de clases) y vencerlo (3.ª premisa *menor*).

Por tanto, el amor cristiano nos lleva hoy, en nuestra situación concreta, a construir el socialismo por el camino de la movilización popular y la lucha de clases (3.ª conclusión).

Niveles de autoridad y grados de certeza de las premisas. La premisa *mayor* significa que una vez consciente de estar comprometido en una situación social de miseria e injusticia, el hombre debe hacer todo lo que esté a su alcance para solucionar esa situación, y el cristiano reconoce aquí en juego su propia relación con el Dios de los pobres, relación que da sentido último a su vida y a su muerte. Por esto se trata de un *principio*, de un dato incontestable o una opción fundamental, que participa de la radicalidad de la fe religiosa.

Pero esta premisa (*mayor*) «de fe», sólo puede hacerse operante por la mediación de otras premisas (*menores*) que dependen de la situación concreta y del análisis económico-social y político que de ella se hace. Aunque la jerarquía de la iglesia, con diversos grados y matices, los haya asumido o reconozca su legitimidad, no es lícito trasponer estos juicios contingentes de las premisas *menores* —ni, por tanto, de las conclusiones a que se llega por su mediación— en la totalidad «dogmática» que corresponde a la premisa *mayor*. Se caería en el «dogmatismo», en una actitud totalitaria que al cerrarse a las exigencias de la dinámica social, terminaría volviéndose contra el pueblo que pretende servir. Sin embargo, la miseria, la opresión y la injusticia están allí, y los cristianos no pueden esperar para actuar con eficacia, sin hacer vano el principio de la premisa *mayor*, sin volver estéril el evangelio y condenarse a sí mismos.

Esta paradoja significa, en la práctica, que la única postura ética honrada para el cristiano consciente, es una postura exigente y riesgosa, en tensión permanente entre estos dos polos:

a) la urgencia de actuar, de optar y comprometerse, que implica la opción por un análisis social y un proyecto político determinado, como condición para la racionalidad y la eficacia de una acción impostergable;

b) la conciencia que, de esta acción, de los análisis y del proyecto por los que se orienta, no se podrá esperar jamás una seguridad religiosa; lo que implica en concreto la necesidad de mantener abiertos esos análisis a la confrontación con otras posiciones y a las rectificaciones que imponga la acción comprometida, en solidaridad con las fuerzas más lúcidas del pueblo.

Como se ha visto en el desarrollo precedente, la cuestión se plantea en tres niveles distintos, aunque trabados íntimamente:

1. La realidad actual de la lucha de clases, lo que nos plantea un problema de *análisis*;
2. la meta o los objetivos que se proponen las clases explotadas al asumir conscientemente la lucha, lo que nos plantea el problema de la utopía y *el proyecto* concreto de la sociedad que se busca;
3. el camino de esta lucha revolucionaria, o la lucha de clases como método, lo que nos plantea el problema ético de *los medios*.

1. *La realidad de la lucha de clases*

No basta constatar el hecho y aplicar mecánicamente el esquema interpretativo marxista. Es necesario hacer un análisis completo y siempre renovado de la configuración y los límites de las clases sociales, así como de su función económica e ideológica y su ubicación política.

La fe cristiana nos hace reconocer en la explotación institucionalizada, con su fruto de miseria para las mayorías, una «situación de pecado» por la que se está provocando personalmente al Dios de los pobres.

El pecado, que en el uso de los bienes de este mundo hace del hombre un ídola y un fratricida, está, según la fe bíblica, en la raíz de todo desorden y de toda violencia que encontramos en la sociedad y por la que los hombres, consciente o inconscientemente, explotan y marginan a sus semejantes.

La fe nos hace atentos también a las aspiraciones de justicia y solidaridad y a los caminos concretos de reconciliación y servicio entre los hombres, que reconoce como fruto de la libertad del Espíritu de Cristo. Además la fe nos hace reconocer que algo de esto se va cumpliendo a través de la comunidad de los creyentes, la que —a pesar de las cegueras y complicidades con el sistema de explotación— constituye un lugar de encuentro entre hombres de diversas clases y partidos y una llamada a luchar por los cam-

bios estructurales que hagan posible entre todos una verdadera fraternidad.

2. *La meta de la lucha revolucionaria*

Aunque sea necesario efectuar urgentes reivindicaciones parciales, hay que tener la preocupación de superar el reivindicacionismo inmediato de grupos, para abrir al sentido de la lucha solidaria de las clases explotadas, con la visión realista de un camino largo y exigente para construir una nueva sociedad.

El cambio social no debe ser una revancha, sino la suplantación del presente sistema clasista de explotación por el de una sociedad igualitaria y solidaria. Siendo éste el planteamiento de la teoría revolucionaria marxista, no habrá sino que exigir a los que han asimilado esta teoría que sean consecuentes.

La fe nos hace reconocer aquí que el pecado actúa hoy no sólo en las clases explotadoras sino también en las clases explotadas. También aquí actúan el egoísmo y la codicia.

Por la fe sabemos también que el pecado no desaparecerá mañana con la instauración de un nuevo sistema, aunque éste resuelva las contradicciones estructurales del actual. Porque las raíces del pecado son más profundas en el hombre y en la historia, hasta el punto que para erradicarlo del mundo es necesaria una purificación radical, una nueva creación, como sólo podemos esperar de Dios. Esto lo esperamos para cuando llegue al final de la historia la plenitud del reinado de Cristo.

Convergencia y diferencia de niveles entre la escatología marxista y la cristiana. Ambas se configuran, básicamente en una visión de reconciliación universal que supone la eliminación de toda injusticia y opresión entre los hombres y abre a un mundo nuevo, en que se encontrarán por fin, la relación armónica del hombre con la naturaleza y la plena solidaridad y fraternidad en la misma sociedad humana. En ambas se prevé la exclusión de los que persistan en la opresión y perseveren en la idolatría del dinero. Pero la esperanza cristiana reconoce en dicha fraternidad una comunión radical que sólo puede fundarse en Dios, cuando él llegue a ser realmente «todo en todos»; de modo que dicha fraternidad plena nos hará transparente el amor del «Dios-con-nosotros», el amor

del Dios de la vida, que fundará dicha comunión universal para siempre como el único que puede vencer a la muerte.

Por esto el reino escatológico que esperan los cristianos no sólo trasciende en alcance y contenido a la comunidad comunista de la escatología marxista, sino que desempeña para nuestra vida y nuestra lucha revolucionaria una función diferente. Los cristianos no esperamos que el reino definitivo se construya porque nosotros trabajamos y luchamos; más bien, perseveramos en el trabajo y en la lucha porque esperamos un reino que vendrá. Y porque ese reino ya se nos ha dado germinalmente en Jesucristo, podemos y debemos, urgidos por el amor, anticipar por nuestras luchas y trabajos esa liberación y esa comunidad que esperamos para el reino por venir. Pero sólo si lo anticipamos en esta forma, tendremos derecho a esperar que el reino se realice plenamente en el futuro y a anunciar a nuestros semejantes que ya se ha realizado germinalmente en Jesucristo.

Aunque la escatología cristiana y la marxista tengan una función distinta, esto no significa que debemos considerarlas como alternativas o concurrentes. La «utopía» de la sociedad comunista sin clases es siempre susceptible de ser trascendida hacia el absoluto del Dios que viene, y puede desempeñar, por otra parte, el papel de un modelo o símbolo humano que haga accesible y funcional el contenido de la esperanza cristiana, mediando entre la imagen del reino de Dios y los proyectos históricos concretos por los que hemos de encauzar nuestra tarea anticipadora.

Pero esto no basta. Se necesita también, para obrar responsablemente, la alternativa de un proyecto social concreto y viable, lo que implica la previsión de la estrategia y de los elementos con que se podrá contar para realizarlo.

3. *El camino de la lucha revolucionaria*

a) Motivación

Esta lucha se plantea a los cristianos como una exigencia del amor solidario con los pobres y oprimidos, con las clases explotadas, los que deben defender su derecho a una vida humana frente a la opresión de las clases explotadoras.

Esta constatación nos da la perspectiva para enfocar el problema del amor que el evangelio nos exige también a los enemigos. La iglesia no ha entendido nunca esta exigencia como un veto *a priori* que la conciencia cristiana opondría a toda lucha, violenta o no, contra los enemigos de la propia raza, nación o grupo social, sean ellos paganos o cristianos.

Sin embargo, queda en pie la paradójica exigencia de amor a los enemigos a quienes hay que combatir: amor a las personas de la clase explotadora a fin de recuperarlos para la sociedad más humana que se trata de construir.

b) Métodos

Desde el punto de vista cristiano reconocemos lo que hay de positivo en la concepción marxista de que es éticamente bueno aquello que en la praxis revolucionaria se muestra eficaz para la causa del proletariado. Luchando por esta causa, los cristianos comprenden la obligación de ser eficaces, superando así una moral abstracta, individualista o de puras intenciones.

Pero la fe cristiana debe aportar a esta concepción marxista dos complementos importantes:

— *el hombre real* tiene la primacía sobre cualquier institución o programa, religioso o político, del presente o del futuro; porque el absoluto de la exigencia de Dios se encarna en el hombre por sobre toda cosa, institución o sistema, y en cada persona humana concreta por sobre toda barrera religiosa, social o política;

— *la verdad y la justicia* urgen impostergablemente por sobre cualquier conveniencia de clase u oportunismo del momento; porque éstos son los rasgos con que se nos ha mostrado el amor de Dios en su actuación histórica y en esta forma nos ha comprometido a actuar a los fieles de su alianza en la práctica del amor a nuestros semejantes.

Estas dos reservas se nos imponen, como cristianos, respecto a las dos fases que la teoría marxista reconoce en la lucha de clases: la revolución y la dictadura del proletariado. Sin embargo es necesario hacer notar que estas exigencias han sido hasta ahora desconocidas sistemáticamente por movimientos e instituciones tanto socialistas como eclesiásticos. Este realismo no debe inhibir-

nos a solidarizarnos y comprometernos, tanto en la lucha del proletariado como en la misión de la iglesia, sabiendo que la fidelidad al evangelio puede llevarnos a posturas que nos conviertan en extraños para nuestros compañeros de lucha política, para nuestra propia comunidad cristiana, así como para nuestra propia familia (cf. Mt 5, 10-12 y 10, 17-25).

III. CONCLUSION: NUEVA PRAXIS PASTORAL

Desde el último concilio nos hemos hecho conscientes de que la iglesia no está sólo para «salvar almas», sino para servir al mundo de los hombres, y que forma parte de este mundo y está atravesada por sus mismas tensiones. Los análisis y reflexiones hechos nos llevan a plantearnos esta pregunta: ¿cómo puede nuestra iglesia cumplir su misión evangélica al servicio de este mundo (o sociedad) dividido en esta lucha de clases, y cómo puede hacerlo sabiendo que ella misma está dividida por esta lucha?

Una respuesta sería que la iglesia debe limitarse a una función de mediación religiosa y a hacer presentes en la sociedad ciertos valores humanos generales que arrancarían del evangelio, dejando los conflictos sociales al criterio de los técnicos y a la variedad de opciones políticas de los cristianos, así la iglesia se mantendría neutral y dejaría el campo libre al pluralismo en el compromiso de los cristianos individuales. Sin embargo, la experiencia nos enseña que un modelo así no significa una respuesta de fondo.

Aceptamos que ante los problemas sociales cabe una variedad de soluciones técnicas que no son de competencia de la iglesia, y que a los cristianos corresponde correr el riesgo de comprometerse en líneas concretas de acción política. Pero el problema de fondo está en las distintas maneras de entender la mediación religiosa de la iglesia y los valores morales del evangelio; maneras distintas que están condicionadas por situaciones económico-sociales, experiencias y mundo culturales muy diversos.

En esta diversidad de mundos es donde se da el conflicto que para unos es subversión y revancha, y para otros es opresión ejercida por las minorías y despertar revolucionario del pueblo. De allí que las posturas de los cristianos, condicionadas por esos «mundos», sean diversas y hasta opuestas; de allí que tiendan por

su contenido mismo a producir escándalo y a excluir la posición opuesta como anticristiana; de allí que ni unos ni otros toleran que la jerarquía condescienda con el grupo opuesto o mantenga una posición neutral.

Es que detrás de estas diversas posiciones políticas se hallan diversos mundos culturales y diversas concepciones del Dios de la fe cristiana. Para unos, Dios es fundamentalmente el Dios de la paz y de la unidad, de la reconciliación universal; reconciliación en la que participarán los pobres que acepten su condición de tales.

Sin embargo, el problema no habría que plantearlo —en el nivel teológico— como una alternativa esencialista entre un Dios de la reconciliación universal y un Dios comprometido con los pobres. Habría que plantearlo como una dialéctica histórica de un Dios que, en la dinámica real de la sociedad humana, se compromete con los pobres y oprimidos para tender a través del mismo conflicto a la reconciliación escatológica.

Este enfoque teológico de tipo histórico nos da la perspectiva eclesiológica adecuada. Si éste es el Dios que anima a la iglesia, y que ella tiene por misión anunciar en el mundo, habrá que entender también en forma dialéctica la doble misión de la iglesia como sacramento de unidad universal y sacramento de la liberación de los oprimidos. Misión histórica, que debe partir lúcidamente de las divisiones, los conflictos y las opresiones reales, poniéndose del lado de los oprimidos para ser testigo del Dios liberador y para anticipar en medio de ellos los signos provisorios de la reconciliación escatológica.

[Fundación Obispo Manuel Larraín,
Talca (julio 1972) 1-20]

«Liberación»

Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico

Hugo Assmann

Estas breves notas retoman, sin cambiarlos en lo esencial, dos textos preparados para encuentros teológicos del año 1971. Eso determina su circunstancialidad y, desde luego, su específica limitación. La primera parte es la breve ponencia introductoria que hice en el encuentro teológico de Buenos Aires (junio 1971), que buscó reflexionar, en su conjunto, sobre las implicaciones metodológicas de una hermenéutica efectivamente histórica cuyo centro de preocupación sea la historicidad actual, y no simplemente la de otrora, de la palabra de Dios. En síntesis, se trataba de analizar y discutir la ineludible necesidad de un instrumento de análisis socio-económico-político en la reflexión sobre la fe como praxis histórica del amor. Eso fue llevado hasta la consecuencia, bastante nueva en la teología, de admitir la necesidad de una teoría revolucionaria para reflexionar teológicamente¹. Quisiera señalar aquí el carácter significativo de un texto del profesor José Míguez Bonino, ulterior a dicho encuentro, en el que participó, y que resume de manera original el impacto de la discusión en quienes participamos en

1. Ver los textos esenciales de este encuentro teológico en *Pueblo oprimido, señor de la historia*, Montevideo 1972.

ella². La segunda parte, igualmente ubicada en un contexto concreto de discusión teológica, fue presentada en el encuentro de teólogos realizado en Bogotá (julio 1971).³

Posterior a la realización de dichos encuentros teológicos es la aparición del notable libro de Gustavo Gutiérrez, obra de referencia necesaria en el avance teológico en América latina⁴. Conviene señalar también la contribución bastante original y nueva del teólogo chileno Pablo Richard⁵. La amplitud de la penetración del «lenguaje de la liberación» en la reflexión cristiana asumió proporciones tales que el peligro de vaciamiento de este lenguaje, señalado en la primera parte de estas notas, es un hecho real⁶. Este peligro *in actu* indica una vez más la tremenda fuerza de recapturación integrativa del sistema eclesástico⁷. Lo que, en este sentido, pasó en tan breve lapso de tiempo con la médula teológica del concilio Vaticano II, implementada ya en muchos puntos como la última forma progresista de adaptación del pensamiento liberal y bloqueadora de las exigencias revolucionarias de América latina⁸, amenaza también seriamente ciertas formas divulgativas de la así llamada «teología de la liberación».⁹

Todo eso hace obligatorio insistir—como lo han hecho otros¹⁰—en aquello que era, a su momento, la intención profunda de las

2. Cf. J. Míguez Bonino, *Nuevas perspectivas teológicas*, en *ibid.*

3. Los trabajos del encuentro fueron publicados en *Liberación en América latina*. Encuentro teológico (Bogotá, julio 1971), Bogotá 1971.

4. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Perspectivas, Salamanca 1974.

5. Ver P. Richard, *La negación de lo «cristiano» como afirmación de la fe*, en *Pueblo oprimido, señor de la historia...; Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo*: Cuadernos de la Realidad Nacional (Santiago) (abril 1972) 144-153.

6. Una reciente bibliografía organizada por R. Vekemans sobre *Iglesia y liberación* contiene más de 500 títulos (mimeografiado), Bogotá 1971.

7. Es ésta la razón por la cual muchos ya prefieren hablar de «reflexión teológica en un contexto de liberación», abandonando la expresión «teología de la liberación» ya demasiado integrada.

8. J. Comblin caracteriza la incidencia del reformismo posconciliar en América latina como «neo-catolicismo burgués o secularizado» subrayando sus aspectos alienantes; ver su artículo *La iglesia católica y sus tres tipos religiosos* (aparecerá en breve en una obra colectiva que se editará en diversas lenguas).

9. Por ejemplo J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia 1971; J. Barndt, *Liberating our white ghetto*, Minneapolis 1972, dos casos de transposición del lenguaje de la liberación sin mediación socio-analítica seria.

10. Por ejemplo H. Vilella, *Los cristianos en la revolución: ¿posibilidad de una praxis revolucionaria?*: Cuadernos de la Realidad Nacional (1971) 29-44.

notas recogidas en este texto. Lo que ha marcado la diferencia del incipiente pensamiento teológico latinoamericano en los últimos años respecto a la teología progresista del mundo rico, es, en mi entender, la asunción simultánea —muchas veces confusa e inicial, pero efectiva y sintomática— de tres niveles de mediación necesaria de la reflexión histórica sobre la fe como praxis de liberación. Los tres niveles por los que la reflexión teológica tiene que pasar ineludiblemente, para poder volverse histórica y concretamente operacional, son: el nivel del análisis socio-económico-político, vale decir, el nivel del esfuerzo de lectura racional de la realidad histórica (que implica, desde luego, una opción también ético-política en la misma elección de los instrumentos de análisis, que jamás son del todo neutrales); el nivel de la opción por determinadas tesis políticas, que aun cuando «se imponen» como consecuencia clara, en lo esencial, de la fundamentación socioanalítica, con todo incluyen de hecho un plus ético decisivo que no deriva del análisis en sí, sino se alimenta de la capacidad humana de asumir responsablemente la historia; y el nivel estratégico-táctico, vale decir, el nivel de la implementación planificada de la óptica más genérica de las tesis políticas, que implica en la «obediencia» y «disciplina» —para usar términos tradicionales de la ética teológica y pastoral— de la praxis política eficaz.

A nadie se le escapa la complejidad de las implicaciones de cada uno de estos tres niveles y la suma de ingenuidades y riesgos que amenazan este camino de los teólogos que no rehúyen los aspectos concretos involucrados en la tan citada historicidad de la fe y de la reflexión sobre ella¹¹. Pero, ¿existe otro camino que sea menos «ideológico», o ya nos dimos cuenta hasta la saciedad de que todos los demás caminos son necesariamente «más ideológicos» y, en definitiva, idealistas? La tentación clásica de la teología ha sido la del horizonte totalizador con el consecuente rechazo de una historicidad provisoria, pero concreta y real. Como es sabido, la tentación totalizadora del universo de comprensión teológica

11. Algunos aspectos de esa complejidad de implicaciones son abordados en mis artículos: *El cristianismo, su «plusvalía ideológica» y el costo social de la revolución socialista*, en este volumen, p. 171-203; *No seamos ni cínicos ni eufóricos: Pastoral Popular 127* (1971) 3-11 e IDOC (ed. italiana) 4 (1972) 36-40; *El aporte cristiano al proceso de liberación en América latina*, en este volumen, p. 121-138.

llevó a los teólogos a privilegiar el instrumental directamente filosófico sobre el de las ciencias humanas y sociales. Esta tentación sigue renaciendo hoy, a veces en la asunción tardía e ingenua de filosofías cuyo carácter ideológico no es difícil desenmascarar. El aprisionamiento de la enseñanza social de las iglesias en las presuntas tesis filosóficas del humanismo occidental ha condicionado trágicamente su postura reformista¹². Por el otro lado, la crisis actual de las ciencias humanas y sociales exige una criticidad a partir de criterios ético-políticos, cuya última sustancia no puede derivar sino de una reflexión humanista nueva y radical. Pero precisamente esta criticidad, para poder volverse nuevamente filosófica y teológica, tendrá que asumir probablemente un fuerte carácter antitético respecto a las filosofías humanistas hasta hoy conocidas. Es notoria la tendencia en este sentido, anti-humanista (respecto a las ideologías «humanistas» del occidente) de los nuevos esfuerzos de humanismo.

Presionados por las urgencias históricas de nuestro continente, ciertos sectores cristianos de América latina parecen haber decidido que su camino para el re-encuentro con las interrogantes radicales de la fe —que son también de hecho las interrogantes radicales de la filosofía en muchos aspectos— tendrá que ser ineludiblemente el de la simultánea asunción de los tres niveles señalados hace poco. Eso no implica para nada un rechazo de la filosofía en sí. Implica simplemente la exigencia de las mediaciones necesarias del pensar filosófico. En el plano teológico, este camino «latinoamericano» representa sin la menor posibilidad de duda un abandono de la modalidad más usual de «hacer teología» propia del mundo rico. En otras palabras, al constante remanejo de las «condiciones de posibilidad para osar el coraje», oponemos modestamente «un coraje efectivo con armas primitivas». Y eso por una razón muy sencilla: porque en la tarde de la historia seremos juzgados sobre el amor.

12. Ver H. de Lima Vaz, *Humanismo y anti-humanismo frente a la enseñanza social de la iglesia*, mimeografiado por el Secretariado «Cristianos por el socialismo», Santiago de Chile 1972.

I. IMPLICACIONES SOCIO-ANALITICAS E IDEOLOGICAS DEL LENGUAJE DE LIBERACION

La extraordinaria vigencia actual del lenguaje de la liberación en América latina es el hecho que intentaremos analizar brevemente en este texto. En muchos puntos se trata simplemente de recordar, en forma quizás más o menos ordenada, lo que es conocido por todos. Es bastante natural que la misma vigencia amplia del lenguaje de liberación conlleve el peligro de su vaciamiento. El peligro aumenta en la medida en que este nuevo lenguaje pasa a ejercer una simple función de suplencia del evidente desgaste del lenguaje tradicional de las iglesias. Por eso parece oportuno recordar de paso las implicaciones originarias de este lenguaje liberador, sobre todo las referencias a los elementos de análisis social y de opción ético-política que integran su eje semántico esencial.

No es la finalidad de este texto sacar detalladamente las consecuencias metodológicas implicadas en el uso de semejante lenguaje en la reflexión teológica. Es ésta la finalidad de todo nuestro encuentro. Quizás valga la pena, con todo, recalcar de entrada que, a nuestro entender, se trata de algo hasta cierto punto inédito en la teología contemporánea. Siempre hubo y siempre hay, lo sabemos, conscientes u ocultas posiciones ideológicas en cualquier tipo de teología. Pero en la asunción del lenguaje de liberación, la «teología de la liberación» entronca su reflexión directamente con un análisis social concretamente determinado y con la postura ideológica que éste entraña. Este paso es profundamente nuevo y es sobre las implicaciones metodológicas de esta novedad que tendremos que reflexionar.

1. *Liberación como nueva conciencia histórica*

El lenguaje de liberación vehicula indudablemente una conciencia histórica específicamente nueva. Representa la toma de conciencia de nuestra historicidad real de pueblos dominados. Es un acto de presencia rebelde en un contexto histórico de esclavitud y dominación, que como tal incluye más decisión de ruptura que propósitos de continuidad.

Este nuevo lenguaje es, pues, la expresión del hecho de un nuevo estado de conciencia de connotaciones revolucionarias peculiares. Dadas las proporciones del hecho y la rapidez de su expansión, probablemente no hay ninguna exageración en afirmar que, a nivel de las iglesias, no hubo un hecho similar en nuestro pasado latinoamericano. No es fácil encontrar hechos similares en la historia del pensamiento cristiano a nivel mundial, y aun en la historia de las ideologías. En Latinoamérica, ni siquiera los ideales de emancipación de la primera independencia tuvieron penetración tan honda y rápida, ni fuerza aglutinadora tan potente. La liberación, como segunda y verdadera independencia de nuestros países dominados, nos sitúa, por tanto, en un contexto revolucionario inédito bajo muchos aspectos.

Hay indudablemente hoy día energías revolucionarias a lo largo y ancho del mundo, como son el tan citado «poder joven», las minorías contestatarias en los países imperialistas, una cierta insurgencia crítica de los intelectuales, etc. Pero a pesar de innegables aproximaciones, el punto de convergencia de estas energías revolucionarias no sólo no es suficientemente claro, sino sobre todo no coincide, analítica y estratégicamente, con las prioridades específicas del proceso de liberación. Por eso, nos parece insuficiente, como punto de partida de una «teología de la liberación latinoamericana», querer establecer un vago punto de convergencia de susodichas energías revolucionarias a nivel mundial¹³. El punto de partida real de una «teología de la liberación» para Latinoamérica tiene que ser necesariamente nuestro específico proceso de liberación de pueblos dominados, sin que con eso se deje de reconocer la parcial, pero solamente parcial, similitud de los objetivos revolucionarios que se manifiestan en otras partes del mundo.

Cabe seguramente a la teología, dentro de la tendencia universalista del cristianismo y dentro de las dimensiones globalizadoras del amor, buscar llenar el concepto de liberación con una significación humana total. En este sentido, es enteramente justificado, a nivel teológico, que se le asignen «tres niveles de significación

13. En este sentido no nos parece suficientemente latinoamericano, el punto de partida en que se ubica Rubem Alves —la convergencia demasiado vaga de las energías revolucionarias en el mundo— en su libro, valioso e innovador por otra parte, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Salamanca 1973.

al término liberación: liberación política de los pueblos y sectores socialmente oprimidos; liberación del hombre a lo largo de la historia; y liberación del pecado, raíz de todo mal, preparando la condición de una vida de comunión de todos los hombres con el Señor»¹⁴. Es igualmente normal y justificable que se ensayen teológicamente otras ampliaciones del concepto, con tal que no se caiga en vaguedades sin sustancia histórica. Lo que sí no debería ser el mal servicio de la teología al proceso de liberación es vaciamiento del lenguaje de liberación de sus concretas implicaciones revolucionarias que están a la raíz de su surgimiento.

2. Elementos socio-analíticos esenciales de esta nueva conciencia histórica

La aguda toma de conciencia de dos hechos fundamentales ligados entre sí, conforma la base del surgimiento del lenguaje de liberación en Latinoamérica:

1. El fracaso del reformismo y desarrollismo y sus tácticas de paliativos para crear el nuevo tipo de sociedad que propone. Siendo que los básicos estructurales persisten, la dinámica de la crisis va exigiendo soluciones más radicales, aunque se concede que algunos tipos de reforma generan cambios irreversibles que crean mayores incongruencias para el futuro.

2. La revelación de los mecanismos de explotación y de dominación, así en lo externo como en lo interno, de nuestras sociedades o naciones, lleva a una mayor conciencia de las implicaciones y consecuencias del imperialismo y nacionalismo que caracterizan mucho de nuestra historia. Esta revelación lleva a la articulación de grupos subversivos, por una parte, y de prácticas represivas por otra.¹⁵

El hecho mayor de las ciencias sociales latinoamericanas, sobre todo desde el comienzo de la década del sesenta, es reconocidamente

14. G. Gutiérrez, *Apuntes para una teología de la liberación*, en *Liberación: la opción de la iglesia en la década del setenta*, Bogotá 1970, 36. Hay otras diversas ediciones en revistas y mimeografiadas; y ahora su libro, ver nota 4.

15. O. Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, México 1970, 34. En este libro el autor presenta de manera muy clara y con amplia bibliografía la evolución de las ciencias sociales latinoamericanas.

te la tematización cada vez más vigorosa de la dependencia, elevada a categoría científica explicativa de la situación de nuestros pueblos¹⁶. En las ciencias sociales eso representó una innovación o, más bien, una ruptura innovadora en el sentido temático y metodológico.¹⁷

Aunque haya que admitir que la teoría de la «dependencia» sigue en fase de plena elaboración, corrigiendo paulatinamente «errores en los enfoques tradicionales de la dependencia»¹⁸, es también cierto que «un conjunto de trabajos recientes le ha dado (a este concepto) definitivamente un *status* científico al colocarlo en el centro de la discusión académica sobre el desarrollo»¹⁹. En lo que se refiere a los «errores en los enfoques tradicionales», la sucesiva complementación de la teoría de la dependencia incluye sobre todo dos aspectos principales, con una obvia cantidad de subelementos: en primer lugar, la dependencia no es únicamente un «factor externo», porque recalcando exclusivamente tal aspecto se cae fácilmente en la cómoda posición de olvidar la dinámica interna de múltiples materializaciones estructurales de la dependencia, que configuran hasta en sus mínimos detalles organizativos la realidad estructural de nuestros países. Hay que enfocar, por tanto, la dependencia como situación condicionante global de nuestra historia, como condición que dio forma y cuerpo concreto a lo que somos cultural, social, económica y políticamente; en segundo lugar, «a pesar de que la dependencia debe ser situada en el cuadro global de la teoría del imperialismo, debe también contribuir a su reformulación».²⁰

El concepto de dependencia nace, como es notorio, de la crisis radical de los modelos desarrollistas. A nivel de las ciencias sociales, se trata simultáneamente de una ruptura decidida con el tipo de ciencia social que servía de vehículo ideológico para dichos mo-

16. Th. Dos Santos, *Dependencia y cambio social*, Santiago de Chile 1970 (con buena bibliografía en las notas finales).

17. Cf. el trabajo de P. Negre, *La significación de los cambios metodológicos de las ciencias sociales para la interpretación teológica*.

18. Th. Dos Santos, *o. c.*, 40.

19. *Ibid.*, 39.

20. *Ibid.*, 41. Sobre la reformulación de la teoría del imperialismo, cf. O. Caputo-R. Pizarro, *Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales*, Santiago de Chile 1970.

delos. Ya no se trata de corregir o complementar el desarrollismo; se trata de una franca oposición, de un rechazo.

3. «Liberación», correlativo político de «dependencia»

El lenguaje de liberación no es otra cosa en su esencia que el correlativo político del lenguaje socio-analítico de la dependencia. Evidentemente no es posible insistir en una demarcación exagerada de los dos campos. La «encrucijada decisiva en la historia de las ciencias sociales»²¹ se refleja en «la ciencia política latinoamericana en la encrucijada»²². La realidad multifacética de los temas centrales —dependencia, explotación, imperialismo, violencia, poder, liberación, etc.— incluye siempre como componente intrínseco la dimensión política. Por eso exigen una «urgencia de sintetizar y combinar ciencias», vale decir, un tratamiento científico interdisciplinario.²³

El concepto «crisis», clásico en sociología, adquiere una nueva centralidad, pero, sobre todo, una nueva definición concreta en las discusiones de congresos sociológicos²⁴, en donde se asumen integralmente las implicaciones políticas de la noción de «crisis». La «crisis» latinoamericana se configura como «una situación en que una sociedad o nación, en su desarrollo histórico, experimenta contradicciones e incongruencias de tal entidad que la solución de ellas no se logra sin producir transformaciones fundamentales, llevando a un nuevo tipo de estructura social».

El lenguaje de liberación surgió en América latina como vehículo de articulación de las consecuencias de lucha política que derivan de la toma de conciencia de nuestra situación de pueblos estructuralmente dependientes. Es un lenguaje que se mueve se-

21. Cf. O. Fals Borda, *o. c.*, 41 s.

22. Cf. M. Kaplan, *La ciencia política latinoamericana en la encrucijada*, Santiago de Chile 1970.

23. Cf. el capítulo «La crisis como concepto integrante de la liberación», en O. Fals Borda, *o. c.*, 32 s., cita en 34.

24. Además de representar este punto una convicción muchas veces explicitada también en textos sobre la «teología de la liberación», es de hecho una realidad constatable en los escritos de los científicos sociales.

mánticamente sobre el trasfondo socio-analítico a que aludimos de paso. Contiene, por tanto, como implicaciones esenciales, el rechazo del desarrollismo aun en sus variantes de subterfugio: salidas terceristas, etc. Pero contiene, sobre todo, como punto de nucleación estratégico-táctico de la lucha liberadora, la opción revolucionaria tendente a un proyecto histórico opuesto al del *statu quo*.

Para la mayoría de los que adoptaron el lenguaje de liberación en forma consecuente, éste implica el uso de un instrumental socio-analítico derivado del marxismo²⁵, y una estrategia de lucha que conduzca a un tipo de sociedad socialista.

A este nivel todavía un tanto abstracto, las implicaciones del lenguaje de liberación incluyen la perspectiva de un enfrentamiento cada vez más abierto al imperialismo, aunque queden por concretizar los ulteriores elementos circunstanciales del nivel estratégico-táctico (metodología de lucha, prioridades, etc.).

4. El peligro de vaciamiento del lenguaje de liberación

En otros escritos²⁶ buscamos poner de manifiesto, con cierta dosis de optimismo, la estrecha correlación entre las distintas fases del surgimiento y propagación del lenguaje de liberación entre los *cristianos* de Latinoamérica y la efectiva toma de conciencia, de parte de los mismos, de los elementos socio-analíticos e ideológicos a los que estuvimos aludiendo hasta ahora. Seguimos convencidos de que es relativamente evidente dicha correlación.

Pero, tanto en el sentido de una creciente profundización de las implicaciones de este lenguaje, como en el sentido negativo del peligro de su vaciamiento, hay que registrar algunos hechos significativamente nuevos. Negativamente, la rápida introducción del lenguaje de liberación en amplios círculos cristianos y hasta en documentos oficiales de las iglesias conlleva el peligro de que se olvide el verdadero origen y la real significación del mismo, que no se originó espontáneamente desde el interior del reformismo pos-

25. La opción socialista ha sido claramente explicitada por los «tercermundistas» de Argentina, el grupo «Golconda» de Colombia, ONIS de Perú, ISAL de Bolivia...

26. Ver las secciones anteriores de este libro.

conciliar, sino que representa de hecho un lenguaje anteriormente extraño a las iglesias, y en este sentido, un lenguaje inmigrado desde afuera. De hecho, las iglesias latinoamericanas son hoy en gran parte iglesias desprovistas de una teología consecuente con los desafíos históricos con que se enfrentan²⁷. Este vacío teológico es aún mayor en aquellos grupos cristianos que tomaron clara conciencia del carácter insuficiente de la(s) teología(s) del concilio Vaticano II y hasta de las teologías más progresistas del mundo rico, respecto a la específica problemática latinoamericana. Quizás esto explique en gran parte el recurso casi voraz al lenguaje de la liberación, que pasa a ejercer funciones supletivas del desgaste de los tradicionales lenguajes eclesiológicos, sin que se llegue siempre a percibir claramente las exigencias históricas de este lenguaje. Ejemplos en esta línea son posiblemente los fáciles manipuleos lingüísticos de la nueva jerga hasta de grupos simplemente reformistas respecto a lo intraeclesiológico: liturgia liberadora, catequesis liberadora, etc. No es el caso de volver a analizar aquí la parcial función positiva —de «área de apoyo» vago— que este fenómeno puede representar, a pesar de todo, para el proceso de liberación y vaciamiento de un lenguaje forjado para ser históricamente contundente y articulador de la verdadera lucha de liberación de nuestros pueblos.

Hay, con todo, por otro lado, el hecho sólidamente positivo de una creciente asunción consecuente del lenguaje liberador por muchos grupos cristianos de vanguardia. En los ya numerosos encuentros sobre «teología de la liberación», el esfuerzo de penetrar hasta las últimas consecuencias las implicaciones del lenguaje de liberación es un hecho que afianza la decisión de un compromiso efectivo, de parte de cristianos, en la lucha de nuestros pueblos. Omitimos la comprobación de lo afirmado con citas y referencias, porque para eso basta estar al tanto de la temática prioritaria y de la composición de dichos encuentros a lo largo de América latina.

Lo que sí convendría tener presente es que la asunción efectiva y consecuente de las implicaciones del lenguaje de liberación es un hecho de minorías proféticas cristianas, fuertemente disfuncionales

27. Cf. J. L. Segundo, *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires 1970, capítulo «Una iglesia sin teología», 155 s.

en el contexto institucional de las iglesias. Teológicamente tal vez no sea tan arduo encontrar argumentos favorables a la esencial función eclesial de estos grupos, en base a una eclesiología de la iglesia para el mundo, que no posee en sí misma el polo preferencial para definir su naturaleza de «misión». Sociológicamente, con todo, la realidad es muy distinta: hay que tomar en cuenta lo «normal» de las tentativas de marginalización o extroyección de tales grupos de parte de las instituciones.

Para la «teología de la liberación» se presenta fundamentalmente el mismo problema que enfrentan los cientistas sociales decididos a hacer «ciencia nueva, subversiva, rebelde, guerrillera y politizada»²⁸; nos referimos al problema que consiste «en la determinación de aquellos grupos claves, que merecen ser servidos por la ciencia, y en la identificación con ellos, convirtiéndolos así en grupos de referencia del científico, a quienes éste destinaría de preferencia “sus aportes”»²⁹. No vemos cómo sea posible evitar de hecho semejante toma de partido en el contexto actual del cristianismo latinoamericano. Eso no excluye de ninguna manera la búsqueda real, y no sólo intencional, de concretización del amor-servicio en toda la amplitud de sus exigencias. Pero no hay que olvidar que precisamente la concretización de este servicio implica históricamente una toma de partido bien definida en favor del proceso de liberación y de los que se comprometen con él. Es indudable que eso implica la manifestación de la lucha de clases en el seno de las iglesias³⁰; pero no su introducción, sino sólo su revelación, porque de hecho la lucha de clases tiene sustrato real en la configuración sociológica de las iglesias.

Por último, cabe señalar que esta «teología para minorías» —exactamente tal porque quiere estar al servicio de la globalidad de los problemas de nuestros pueblos dominados— adquiere todavía rasgos de mayor excepcionalidad cuando se ubica socialmente en el amplio contexto del cristianismo a nivel mundial. Para

28. Expresiones recogidas a lo largo del citado libro de O. Fals Borda. Ver también O. Varsasky, *Ciencia, política y cientificismo*, Buenos Aires 1969. El autor habla de la necesidad de una «ciencia guerrillera».

29. Cf. O. Fals Borda, *o. c.*, 68.

30. Cf. N. Oyala, *Unidad cristiana y lucha de clases: Cristianismo y Sociedad* 24-25 (1970) 61-68, y el conocido texto de J. Girardi, *Cristianismo y lucha de clases*, en *Amor cristiano y lucha de clases*, Salamanca 1971, 79-101.

quienes conocemos más o menos las «mejores» teologías del mundo rico, es bastante obvio que todavía no están maduras las condiciones para que, en un congreso internacional de teólogos, con fuerte mayoría de teólogos del mundo rico, llegue a ser aceptado unánimemente, con todas sus implicaciones, nuestro concepto del fenómeno del subdesarrollo como forma de dependencia. Osar poner, en semejante encuentro de teólogos, la precondition mínima para poder entablar un diálogo, a saber: el rechazo radical del desarrollismo así como lo entendemos en Latinoamérica, sería tentar lo imposible. En un reciente dossier comparativo de las opciones de once organizaciones paraclesiásticas que se dedican a problemas del tercer mundo, respecto a lo que entienden por subdesarrollo, se constata a la saciedad que la problemática de la liberación está lejos de ser entendida en sus elementos más esenciales.³¹

La «teología de la liberación» se ve, con todo, desafiada a no defraudar, a través de la reincidencia en un vago coqueteo verbal con la liberación, a todos aquellos que esperan de ella que sea efectivamente lo que se propuso ser, reflexión crítica y motivadora sobre la fe como praxis histórica de la liberación.

II. ¿REFLEXION TEOLOGICA A NIVEL ESTRATEGICO-TACTICO?

Estas breves anotaciones no pretenden ser una respuesta cabal a la interrogante planteada en el título. Se trata más bien de reunir algunos elementos que tal vez ayuden a ver el carácter ideológico de los prejuicios que obstaculizan el abordaje más franco y directo de la cuestión.

De un lado existe la exigencia creciente, sobre todo de parte de los grupos cristianos más comprometidos con la liberación, de una conexión cada vez más estrecha y concreta entre la reflexión ideológico-política y la reflexión sobre la fe. Esta exigencia vino tomando cuerpo a partir de la experiencia de que se han revelado insuficientes para el compromiso las vagas «motivaciones evangé-

licas» (como por ejemplo las vehiculadas por los movimientos de acción católica o por la doctrina social de la iglesia), por el hecho de que son demasiado preambulares, abandonando al militante en el trayecto más arduo y complejo de la concretización final de su praxis. Cada vez más se ha visto que tales motivaciones motivan demasiado a distancia, hablan del compromiso con un lenguaje que no se articula al nivel estratégico-táctico, lo que para muchos pasó a significar que de hecho no hablan del compromiso en sus implicaciones reales.

Del otro lado hay la conocida afirmación de que la teología no posee en sus «fuentes», en el sentido tradicional (Biblia, tradición, magisterio, historia de las doctrinas) resortes propiamente «teológicos» para bajar al nivel estratégico-táctico y coadyuvar directamente en la elaboración de proyectos históricos política y económicamente configurados. No cabe duda que en la raíz de esta abstención de intromisiones directas en lo político de parte de la teología se encuentra la intención de no recaer en «teologías políticas» de corte reaccionario en su estructura más íntima: teologías legitimadoras y sacralizadoras del *statu quo*, aunque fuera el nuevo *statu quo* originado de un proceso revolucionario. En las discusiones europeas sobre las nuevas versiones de «teología política» (de J. B. Metz, J. Moltmann, etc.) este tipo de argumentación (¿o pretexto?) se transformó en tónica de los debates. Son, además, conocidas las funciones de refuerzo ejercidas en esta línea por la tesis conciliar de la «autonomía de lo temporal» y por la «teología de la secularización».

De todo esto resulta un cuadro lleno de contradicciones y ambigüedades. Para demostrarlo sirvan algunos ejemplos: se afirma que no existe propiamente ni debe existir una «teología de la revolución» como legitimación detallada de un proyecto revolucionario determinado, pero sí podría existir algo así como una «teología pastoral de la revolución» osando incursiones en lo estratégico-táctico (K. Rahner). J. B. Metz delega a la «ética política» la tarea de concretizar las exigencias de la praxis, y reserva a su «teología política» el papel un tanto vago de hermenéutica teológica de las éticas políticas, lo que —a nuestro entender— además de perpetuar la dicotomía entre dogma y moral en una nueva versión, no resuelve el problema planteado más arriba de la constatada insuficiencia de criterios genéricos de «inspiración cristiana» en el

31. Cf. *Dossier comparatif des options relatives au développement*, editado por Centre Protestant d'Études et de Documentations (8, Villa du Arc Montsouris - Paris 14^e) 1970.

compromiso. Los jerarcas eclesiásticos de cúpula acostumbran facilitarse la cuestión con un claro salto ideológico que supone ya hecho el difícil paso a través de las mediaciones históricas. Es el caso de la repetida insistencia en la visión global del hombre y de la historia en el que consistiría el «aporte específico» del cristianismo.³²

Una salida relativamente cómoda es la de volcarse hacia lo «profético» como dimensión a rescatar y desarrollar en carácter prioritario, en la reflexión teológica. No se trata de rehuir esa prioridad, pero hay que darse cuenta que ella fácilmente deja intacto todo el resto, o sea, se opta por una forma de reflexión sobre la fe, la más cercana posible a la ambigüedad de la praxis y para ésta se acepta sin dificultad una serie de innovaciones metodológicas (estrecha conexión con instrumentos analíticos de las ciencias sociales, conciencia de la opción ideológica implicada en la elección de un instrumental socio-analítico, conciencia del ulterior paso ideológico ineludible al optarse por determinadas tesis políticas que, como tales, sobrepasan los resultados «objetivos» del análisis de la realidad, el uso de un nuevo lenguaje en el que predominan hasta cierto punto las categorías socio-analíticas y los términos de intensidad motivacional, etc.). Con eso se crea un sector teológico aparte, con su nivel de reflexión propio. Y no se tiene tiempo o interés para plantear el problema de fondo de la ubicación social de toda y cualquier teología, el problema de la necesaria historicidad del pensar teológico, para, sólo después, sacar las consecuencias metodológicas correspondientes a los distintos niveles de la reflexión sobre la fe.

Creemos que la teología del mundo rico, así como se presenta hoy día, ya se armó de suficientes subterfugios y excusas para no enfrentar decididamente este tipo de problemas. Aun en sus modalidades más osadas, en el sentido social, ya demarcó claramente los límites de su competencia, sabe dónde terminan sus derechos de intromisión, etc. Con eso creó para sí un área más o menos pacífica en donde le sea posible coquetear a distancia con la revolución sin necesidad de ensuciarse las manos.

32. Cf. *Populorum progressio*, uno de los últimos documentos sociales de Pablo VI, y la proliferación de los adjetivos «integral», «global», etc.

Quizás les toque a los teólogos del mundo dominador asumir plenamente la tarea de liberar la teología de sus residuos idealistas, explicitar las implicaciones metodológicas que resultan para la teología de su ineludible ubicación social y crear, a través de tentativas concretas, las bases para una conexión mediatizada entre las «fuentes» clásicas de la teología y el «lugar teológico» primordial representado por la praxis histórica en el presente.

1. *La teología resulta siempre socialmente ubicada*

De hecho no existió jamás ni existe actualmente una teología supratemporal, sin conexión con opciones históricas manifestadas u ocultas. No existe una teología de puras verdades eternas. Toda teología es necesariamente histórica en el sentido de que posee un arraigo social y, por ende, un trasfondo ideológico detectable.

Lo que es extraño es que, reconocido genéricamente este hecho aun por muchos teólogos del mundo rico, éstos se resistan a asumir conscientemente la ineludible ubicación social y la necesaria dimensión ideológica de su quehacer teológico. Persisten en la tentación idealista de la abstención política. Creen posible el refugio en referencias cristianas supratemporales.

Parece que por detrás de eso se oculta la búsqueda de un ideal imposible: el de la teología pura. Mientras se persista en esta búsqueda idealista no se logrará superar el error quizás más funesto de las teologías del pasado: el de la totalización teológica. La teología se creía vocacionada a decir la última palabra, a dar la respuesta cabal a todo. Las demás ciencias eran degradadas a la función de empleadas (*ancilla*).

Superar la pretensión totalizadora de la teología parece ser la pre-condición para que ella descubra su real historicidad. Descubrir la historicidad de la teología no significa otra cosa que admitir que también ella es una ciencia provisoria, necesariamente deudora a una ineludible ubicación social. Eso no conduce a un relativismo a ultranza, porque tomar en serio el carácter primordial del lugar teológico representado por la ambigüedad de la praxis en el presente (fuente de la conciencia de lo provisoria por un lado, pero posibilidad de la encarnación por otro), no implica de ninguna manera perder de vista las referencias transhistóricas, tanto las del

pasado del cristianismo, como las decorrentes de la perspectiva escatológica del «reino de Dios». Lo que sí ya no será posible es aducir aquellas referencias de manera ahistórica, sacadas de un cielo abstracto de la verdad consistente en sí mismo, desatendiendo las mediaciones históricas en las que el hombre se transformó en escuchador de la palabra.

Dejando de lado la revisión profunda de las categorías más fundamentales de la teología (revelación, palabra de Dios, etc.) en esta asunción del carácter provisorio del quehacer teológico, cabe subrayar el cambio radical de su interés. Esta teología provisoriosa y humilde ya no está interesada, en primer lugar, en la tarea de establecer abstractamente la verdad en un sentido intemporal, sino que quiere temporalizar la verdad como histórica, y efectiva. La verdad hecha amor, la verdad-praxis, el «hacer la verdad» se vuelve el interés primordial de una teología socialmente ubicada. Ya no la simple interpretación, sino la transformación del mundo ocupa el centro de las preocupaciones del teólogo, que supo asumir la provisoriedad de su «hacer teología».

Asumida la provisoriedad, termina la pretensión de teología pura. Se abre el camino para un diálogo humilde con las ciencias humanas y sociales. Rechazada la función ideológica en el sentido peyorativo de proyección idealizadora, se vuelve posible asumir la ideología como instrumento de transformación del mundo.

Lo original y específico del judeo-cristianismo es su exigencia de historización de la experiencia de la fe. La resultante paradójica de esa originalidad consiste en el necesario abandono de todo tipo de «especificidad completa» al estilo del proyecto histórico cristiano. Si lo específico del cristianismo es enviar al hombre a la asunción plena de su mundanidad histórica, este carácter específico del cristianismo excluye al mismo tiempo toda pre-definición específicamente cristiana de la praxis histórica en el mundo. Así como Dios se encarna en lo que no es él, a punto de la encarnación en «lo otro» llegar a constituir una dimensión intrínseca de Dios, así también el cristiano es llamado a una *kenosis* consustancial a su fe: es específico de su fe que ésta no «retenga avaramente» lo «propio», lo «específico» y se aniquile en «lo otro», vale decir, en la toma de cuerpo histórico de su fe en el mundo. Es en el fondo, la misma paradoja de la total identidad material entre el amor

a Dios y el amor al «no-Dios», al «otro que Dios» que es el prójimo.

Tanto la especificidad cristiana, como la especificidad teológica tienen que pasar por esa paradoja de sólo poder realizarse al desistir de sí misma. Aplicado a la teología, eso viene a significar que los criterios para una «buena teología» ya no son estrictamente teológicos, así como los criterios para un amor efectivo a Dios son del orden histórico y humano del prójimo, es decir, del orden de lo no-divino. De hecho, así como lo teológico del amor al prójimo es la referencia Dios en el prójimo, del mismo modo lo tecnológico en la reflexión sobre la praxis histórica reside en su dimensión de fe. Pero, si a lo divino sólo se lo encuentra a través de lo humano, es enteramente lógico que una teología cristiana sólo encuentre su último carácter teológico en las referencias humanas de la historia.

Una teología que no buscara su última y definitiva teologicidad en lo histórico, habría desistido de antemano de hablar del amor en su última estatura concreta. Hay evidentemente una dimensión radical de misterio en el amor hecho historia, que escapa a todo criterio de cuantificación y cualificación adecuado. Sólo el arte, la poesía y los símbolos de la mística logran un lenguaje alusivo más cercano a la que experimentamos como densidad misteriosa de la entrega en el amor. Pero eso no representa ninguna justificación para que la teología se mantenga a una distancia de años luz de la globalidad concreta de la praxis histórica del amor, porque muchos componentes de esa concreción son de hecho nombrables y analizables.

Si la teología desiste de hablar el lenguaje más cercano posible a la concreción del amor en forma de praxis histórica, es inevitable que caiga en idealizaciones e ideologizaciones. Renunciando a hablar de la forma histórico-política de la praxis del amor de Cristo en la cruz, la teología de hecho muchas veces no hizo otra cosa que inventar interpretaciones ideológicas acerca de la densidad histórica de esta entrega radical. Y la vía de la ideologización ha sido siempre la de la deshistoricización.

2. *La ubicación social incluye el nivel estratégico-táctico*

Creemos que la necesaria interpretación de los elementos originarios de las fuentes teológicas con los datos de las ciencias humanas es solamente una de las consecuencias metodológicas para esta teología provisoria e histórica. En América latina se ha llegado muy decididamente a la afirmación de que las categorías de las ciencias humanas, sobre todo de las sociales, se integran «por derecho propio» en la reflexión teológica. Esto ya se constituye en cierta forma en originalidad teológica latinoamericana.

Pero no todo está dicho con esta exigencia de un entroncamiento de los datos de las ciencias no teológicas con las referencias de las fuentes teológicas en el sentido clásico. Porque de hecho en Latinoamérica estamos dando un paso o varios pasos ulteriores: tenemos clara conciencia de la opción ético-política implicada en la elección de un instrumental socio-analítico; avanzando más todavía, no rehuimos el paso ideológico que entraña la opción preferencial por tal o cual otra tesis política.

Todo eso es característico no sólo de algunos pocos individuos de entre los cristianos comprometidos. Hoy día ya se constituye en «hecho mayor» elevado al nivel de la explicitación teológica en la teología de la liberación.

Cabe, pues, explicitar abiertamente lo que está sucediendo: en América latina estamos comenzando a reflexionar sobre la fe cristiana, enfocándola cada vez más decididamente en su global y concreta configuración histórica. La teología que se ensaya, quiere ser expresamente reflexión crítica y participante de la praxis. Para seguir con la expresión de Marx, la ubicación social de esa teología, quiere ser decididamente realista, rechazando el idealismo de la teología del mundo rico. Se empiezan a sacar las consecuencias del hecho de que la fe cristiana es concretamente indisociable de un proyecto histórico socioeconómico-político. Igualmente se empiezan a asumir las consecuencias del hecho de que la concientización de la estatura concreta del amor, tiene que pasar a través de proyectos históricos. Criterios «cristianos» genéricos se revelan impotentes y negativamente ideológicos en esta tarea. Todo eso significa que la verbalización de las implicaciones históricas del compromiso cristiano, tiene que bajar necesariamente al nivel estratégico-táctico de la lucha de liberación. La teología, aun a nivel de «ciencia», tie-

ne que volverse «ciencia rebelde» y comprometida, tiene que tomar partido y colocarse al servicio de grupos identificados como grupos de vanguardia en el proceso de liberación.³³

La novedad de esa teología consiste, a nuestro entender, en su valiente asunción de la ideología como arma de transformación del nuevo mundo y en la simultánea conciencia de la precariedad de su palabra. Las muchas implicaciones metodológicas están todavía por explicitar en gran parte. De la misma forma, hay que concientizar los muchos peligros que entraña este camino teológico, quizás no tanto por su nivel extremadamente cercano a la praxis, sino por la fácil reincidencia de las tentaciones totalizadoras que marcaron el camino tradicional de la teología.

Importa recalcar finalmente que, una vez ubicado a este nivel, el teólogo latinoamericano experimenta una soledad casi omnímoda en lo que se refiere a ayudas para mantener ligados los puentes con las referencias cristianas del pasado, tanto en el plano estrictamente del contenido doctrinario esencial al cristianismo, como en el de las experiencias históricas mediadoras de este contenido hasta hoy. Ya que se trata de una consciente «apostasía» de los idealismos teológicos del pasado y de los que resurgen en la actualidad, como sucede en toda apostasía iconoclasta en relación a ídolos, se vuelve a veces difícil —por la incomunicación del lenguaje y por muchos otros motivos— hacer entender a los hermanos que todavía no son iconoclastas, el nuevo horizonte abierto para nombrar a Dios.

[Stromata 1/2 (1972) 161-181 y *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, 103-119]

33. Esto es lo que se proponen hoy las ciencias sociales en Latinoamérica: cf. O. Fals Borda, *Ciencia propia o colonialismo intelectual*, México 1970.

Ateísmo y mito

Henrique C. de Lima Vaz

Una parte considerable de la literatura reciente sobre el joven Marx, sobre todo la que se origina en las tentativas siempre recomenzadas de confrontación entre marxismo y cristianismo que marcan los años de postguerra, está consagrada al problema del ateísmo. La militancia atea de los regímenes y partidos que se inspiran deliberadamente en Marx parece imponer a los pensadores cristianos una visión de la obra marxiana en que la crítica de la religión y, en ella, la proclamación de un ateísmo absoluto, ocupan lugar privilegiado. Toda una coyuntura reciente: la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la problemática conciliar del *aggiornamento* y de la apertura de la iglesia al mundo; la encíclica *Ecclesiam suam* y el esbozo de una «teología del diálogo» que le está subyacente; paralelamente, los encuentros que se multiplican entre cristianos y marxistas y dan origen a un género literario «dialogal» hasta entonces desconocido en ese terreno; en fin, la actividad desarrollada por el Secretariado para los no creyentes, que coloca en el centro de sus preocupaciones el problema del ateísmo: he allí poderosos estímulos para la reflexión sobre los orígenes de la más amplia y significativa corriente del ateísmo contemporáneo.

Es lícito preguntar, inicialmente, si un enfoque de la obra marxiana bajo el ángulo dominante del ateísmo es justificable al

nivel de los textos. En efecto, es fácil verificar en toda la literatura sobre el ateísmo en Marx una desproporción flagrante desde el punto de vista cuantitativo entre los raros textos en que Marx se refiere explícitamente al problema de Dios y los infinitos comentarios acumulados sobre ellos. Para justificar cualitativamente la enorme importancia atribuida a los textos explícitamente «ateos» que afloran en la obra de Marx, el camino clásico hasta ahora parece ser el de una relación de consecuencia que se procura establecer entre la concepción del hombre presente en esa obra y el rechazo de Dios y de toda la trascendencia trasmundana que se afirma en ella. Humanismo marxiano igual a ateísmo: esa ecuación se establecería en la fuente a partir de la cual el pensamiento de Marx y los diversos marxismos que de él derivan, pasan a constituir una de las corrientes más poderosas y más profundas en el vasto caudal del ateísmo moderno.

1. Para un nuevo examen

Persuasivo bajo varios aspectos, e imponiéndose como una evidencia en la exégesis de Marx, ya sea a los ojos de cristianos, como el padre de Lubac, ya sea a los ojos de marxistas, como Roger Garaudy, ese esquema, en lo que se refiere a la viabilidad teórica de la definición de un humanismo en Marx como constitutivo esencial de su pensamiento, pasó a ser objeto, recientemente, de una contestación severa. Ella parte de un cambio radical de perspectiva en la interpretación del pensamiento de Marx, tal como venía siendo clásicamente presentado en la exégesis marxiana occidental como «humanismo historicista». Sea cual fuere el juicio que se haga acerca del antihumanismo althusseriano en la lectura de Marx, que conduce a un corte nítido entre textos penetrados de «ideología humanista» (precisamente los textos del joven Marx) y textos «científicos» de madurez, ella nos sugiere, por lo menos, un nuevo examen del esquema consagrado en la interpretación del ateísmo de Marx. ¿Resulta él de un humanismo en sentido estricto del término, de una filosofía del hombre definida rigurosamente dentro de un sistema coherente de exigencias racionales? ¿O un humanismo, aquí, no sería sino la tentativa de justificación teórica (finalmente abandonada, según Althusser) de una experiencia hu-

mana ligada a la situación histórica personal del joven Marx? En ese caso, la opción por el hombre podría manifestarse como el implemto de un vacío, incluso de Dios, que se descubre en el horizonte del itinerario de Marx desde sus primeros pasos. En otras palabras: la crítica althusseriana, llamando nuestra atención hacia el carácter complejo del «humanismo» del joven Marx, que el pensador marxista contemporáneo se niega a asumir al nivel de la «ciencia marxista», tal por lo menos como él la concibe, nos fuerza a cuestionar el rigor racional del ateísmo de Marx, en tanto eje del encadenamiento lógico de su humanismo.

No se trata de poner en duda el carácter intrínsecamente ateo de la visión marxista. Se trata de intentar redefinir el nivel epistemológico de la componente atea de esa visión, partiendo del presupuesto de que la concepción del hombre en Marx, fundamentalmente comúnmente aceptado de su ateísmo, se presenta, a su vez, estructurada a niveles diversos y traduciendo influencias múltiples, teóricas y experienciales. ¿Cuál de esos niveles se prolonga en una visión atea? Y, a partir de esa dimensión, ¿cómo situar exactamente el sentido del *ateísmo* de Marx? Tal nuestra cuestión. La ceñimos a la temática del joven Marx, porque en sus escritos de madurez el ateísmo hace mucho dejó de ser un tema de reflexión: es una certeza tranquila (cualquiera sea su naturaleza) en las bases mismas de la reflexión. En efecto, al nivel de la ciencia marxista del Marx de la madurez, según Althusser, el ateísmo está presente pero no es tematizado. El aparece tematizado tan sólo en el contexto de la «ideología humanista» del joven Marx. Nuestro objetivo constituirá, por tanto, la búsqueda de esa tematización y la elucidación de su sentido. Sentido que no se descubre plenamente fuera del ámbito del gran fenómeno moderno de la edad post-sacral, o sea de la experiencia y de la proclamación de la «muerte de Dios». Marx se levanta como uno de los profetas más poderosos de esa «muerte». Pero a nosotros nos importa interrogar: ¿de qué Dios habla él, y en qué nivel de intencionalidad cultural se eleva el anuncio marxiano de la «muerte de Dios»? La respuesta a esa interrogación nos parece decisiva para el enjuiciamiento crítico de la significación del mensaje de Marx como mensaje de un tiempo post-sacral.

Aunque el ateísmo, como opción personal, en el terreno de las experiencias humanas más profundas del joven Marx, se presente

con los trazos inconfundibles de una personalidad que puede ser definida como la de un «ateo absoluto», no nos referimos aquí, explícitamente, a ese aspecto del problema. Nuestro objeto es el ateísmo de Marx como *expresión*, en la estructura compleja de su mundividencia, no su ateísmo como *intención*, traduciendo un empleo estrictamente personal y, como tal, fuera del terreno de una crítica de ideas.

2. Una forma de desmitización

Un texto conocido de Marx, que figura entre los fragmentos publicados en apéndice a su disertación doctoral (1839-1840) y data, por tanto, de la época en que la crítica de Marx a la religión y a la existencia de Dios pretende ser aún una crítica exclusivamente filosófica, nos revela ya la profunda ambigüedad que irá a marcar el desarrollo posterior a su ateísmo. Dice Marx: «Lo que una determinada región es para los dioses venidos del extranjero, la tierra de la razón es para Dios en general: la región donde su existencia cesa».

Este texto se inserta en una tentativa de crítica del «argumento ontológico» en la forma que le da Hegel. En verdad, el desarrollo marxiano permanece enteramente más acá del nivel teórico de prueba de Hegel. Expresa, más bien, el presupuesto de una perspectiva ligada históricamente, como observa Wackenheim, a la tradición de la crítica racionalista, y que resulta del cruzamiento de dos líneas de fondo: a) la existencia de Dios es la existencia de un ser de imaginación; su realidad se traduce en la acción (génesis de ilusión) que lo imaginario ejerce sobre lo real. En suma, la existencia de Dios se define al nivel del mito, mito colectivo de un determinado grupo cultural en su limitación tópica: a cada región sus dioses, y la existencia de dioses extranjeros cesa una vez cruzadas las fronteras de la tierra de otros dioses; b) en la tierra sin fronteras de la razón, lo imaginario, que es particularizado por esencia, cesa de existir. Si los dioses, como imaginarios, son particularizados, ellos no pueden existir a los ojos de la razón universal. Esa particularización de lo imaginario la extiende Marx a la pretendida existencia de un Dios único, o del «Dios en general». Cuando el hombre atribuye a Dios atributos universales simple-

mente transfiere para la esfera fantástica del mito las prerrogativas de su propio espíritu, en un movimiento de «alienación» que es una fuga de la miseria de su vida real.

Es sabido cómo, en la misma época, Feuerbach desarrolla ampliamente un esquema análogo (*La esencia del cristianismo*, 1841). Su presencia en esos primeros textos que nos quedaron del joven Marx, nos parece definir un típico contorno epistemológico-crítico con el cual se intenta circunscribir el problema de Dios y del cual Marx no se separará aún después de haberse apartado de la vecindad de Feuerbach. Y es en el interior de ese contorno que comienza a diseñarse el sentido profundo de su ateísmo.

Diríamos que el contorno epistemológico-crítico del ateísmo de Marx se define, ya en sus primeros trazos, por la oposición particular-universal marcada por características originales que se mostrarán siempre más nítidamente como características específicamente marxianas.

La oposición particular-universal puede ser considerada bajo tres aspectos fundamentales: un aspecto *lógico*, en que ella se define en el ámbito de una oposición de conceptos; un aspecto *ontológico*, que es la oposición entre la esencia mediatizada por el concepto universal y la sensible inmediata, radicalmente particularizada por su situación espacio-temporal; finalmente, un aspecto propiamente *metafísico*, dentro del cual se desarrollan las pruebas de la existencia de Dios, y que nos muestra al particular como lo contingente y relativo —en términos de fundamentación racional de su propia existencia— y dependiente, por tanto, en esa línea estrictamente existencial del existente necesario y absoluto. Por consiguiente, es la crítica de lo particular, a la luz de la exigencia racional de fundamentación de su existencia, que coloca inevitablemente el problema del pasaje al absoluto fundante. El esquema de la crítica ateísta de Marx en el fragmento citado más arriba sigue el camino inverso: parte de la universalidad de la razón, que se supone autofundante, según la tradición del racionalismo clásico, y a ella opone la particularidad *representada* como lugar por excelencia de expresión de lo divino y de Dios. Ahora, circunscrita a su esfera propia, la expresión representada de lo divino es, por definición, su expresión *mítica*. Marx, en suma, pretende instalarse en la razón para criticar al mito. Bajo este aspecto su ateísmo aparece, inicialmente, como una de las formas asumidas por la

gran empresa de «desmitización» (en el sentido de crítica racional de los mitos) que la tradición racionalista, a partir de Spinoza, se propone como una tarea fundamental y siempre recomenzada.

3. *El encuentro con Feuerbach*

En el surco de esta «desmitización» se inscribe el sentido del ateísmo de Marx, cuyo destino será decidido en el interior de su problemática. Aquí se enlaza su solidaridad con Feuerbach, se registra su deuda feuerbachiana, en el reconocimiento de que, para Alemania, «la crítica de la religión está terminada en su esencia, y la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica». Tal crítica, llevada a cabo por Feuerbach, representa el último término del proceso de «desmitización» racionalista, opera también una «inversión» que marcará, según la expresión de Engels, su fin (*Ausgang*).

En efecto, la «desmitización» racionalista, situada bajo el signo de Spinoza, se movía a partir de un fundamento radical incuestionable por definición, que era el absoluto mismo de la razón, transparente a sí misma —*index sui*— en su necesidad y universalidad. De esta suerte, el problema de un absoluto transhistórico de naturaleza racional permanecía situado en el campo de la «desmitización» racionalista. La posibilidad del ateísmo como negación de ese absoluto estaba ligada, aquí, a la crítica de la razón misma en su uso trascendente, y no sólo trascendental, en los términos consagrados por Kant.

La «inversión» comienza a diseñarse en la crítica de Feuerbach a Hegel, en la medida misma en que se presenta como una crítica del idealismo. Al buscar el fundamento absoluto de esa crítica en la posibilidad del hombre en cuanto «ser sensible», que a sí mismo absolutamente se pone, Feuerbach suprime la tensión dialéctica entre lo particular y lo universal, tal como se definirá en el ámbito del racionalismo clásico, y tal como fuera llevada a su radicalidad por Hegel. Por consiguiente, la crítica del mito del «Dios particular» no se hará a partir de la idea universal. Ella será una reconquista del individuo en su concretitud sensible, y que se supone «alienado» en la esfera de lo imaginario. Individuo restablecido en la situación puntual de la relación yo-tú para Feuerbach,

individuo reintegrado en el desdoblamiento histórico del «nos» para Marx.

Es sabido cómo el momento feuerbachiano de la «inversión» materialista representa, para Marx, a un tiempo la liberación de la versión idealista de la dialéctica en Hegel, que él rechazaba como la «antigua filosofía», y el pasaje a su propia concepción dialéctica de la historia. El encuentro con Feuerbach no solamente marca indeleblemente la ruta del joven Marx; en verdad, le imprime a esa ruta una dirección que permanecerá aún cuando Marx haya encontrado su propio camino. Tal dirección es marcada, fundamentalmente, por la tentativa de pasar más allá de Hegel o, más bien, de esperar una «puesta sobre sus pies» o una «inversión» de sentido en el itinerario de la dialéctica hegeliana, sin abandonar la problemática fundamental de Hegel. Situándose en esa dirección, la tarea feuerbachiano-marxiana de «desmitización», en cuanto se considera un prolongamiento de la «desmitización» racionalista, asumirá un carácter paradójico: la crítica del «Dios particular» del mito se hará en nombre de una razón también ella particularizada, sea por la intuición sensible en Feuerbach, sea por la situación histórica en Marx. Aquí parece delinarse ya con suficiente evidencia uno de los aspectos de la aporía profunda que trabaja el pensamiento del joven Marx, y que se presenta tanto más decisiva cuanto la crítica de la religión se define como la primera tarea crítica que Marx considera terminada con éxito.

4. *El hombre, mito de sustitución*

Esa paradoja de la «desmitización» feuerbachiana anuncia los problemas que se levantarán en la ruta del joven Marx. Del materialismo de Feuerbach fue dicho que terminó «en el idealismo más delirante». Entre tanto, importa situar exactamente la raíz de ese idealismo, que será también, en una cierta medida, el idealismo del joven Marx. Ella radica justamente en «inversión» de la dialéctica hegeliana que Feuerbach pretende llevar a cabo, y donde todo el proceso debe desarrollarse en el espacio epistemológico que va de lo sensible inmediato como *fundamento* a lo sensible imaginario como *proyección*. Es dentro de tal espacio epistemológico que el ateísmo feuerbachiano se inscribe como uno de los aspectos

de la «inversión» fundamental, o sea, aquel en que la proyección imaginaria de la esencia del hombre en el mito del Dios exterior es restituida como esencia sensible plenamente «naturalizada», y que es inmediatamente «dada», desde que es liberada de la mediación fantástica del mito religioso.

Ahora, es justamente esa absolutización de lo sensible que se revela, a su vez, como un «idealismo delirante»: la certeza sensible, en efecto, según el análisis célebre del primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, es la más pobre y la más abstracta. En el caso de Feuerbach no se trata, sólo, de un idealismo gnoseológico. Estamos frente a un idealismo mítico, pues la «inversión» de lo imaginario religioso trata de establecer y afirmar al hombre en *lugar* del dios particular de la imaginación en el terreno mismo en que éste se proyecta, es decir, en el terreno de la esencia *sensible* alienada y reencontrada. Trátase, en suma, de hacer del hombre el «mito de sustitución» del dios imaginario; y el humanismo será, entonces, la nueva religión que celebra este nuevo mito.

El rechazo feuerbachiano de lo universal racional obedece, aquí, a una rigurosa lógica interna cuando opone a la representación general, así entendida, del dios de las religiones, una representación sustitutiva, una imagen y, en suma, un nuevo mito. Diríamos que la «desmitización» feuerbachiana, que se pretende tal en relación al mito de las religiones tradicionales, constituye, paradójicamente, el descubrimiento de la tierra de un nuevo mito, de un nuevo dios particular, para hablar como Marx, o sea, la tierra del *hombre*.

5. *La reivindicación de lo sensible*

La cuestión decisiva se plantea en torno a la interpretación del *infinito*, cuya presencia atestigua la conciencia, y que se impone al afrontamiento de la reflexión. Descartes y Spinoza inauguran una reflexión sobre el infinito con la afirmación de la anterioridad ontológica del infinito real sobre lo finito como determinación limitada, o sobre lo infinito como pura negación de límites. Hegel, a su vez, distinguiendo entre el infinito «malo» (*schlechte*), que resulta simplemente de la negación de los límites de lo finito, y el

infinito «verdadero» (*wahrhafte*) que se presenta, en su concepto simple, como «una nueva definición de lo absoluto», trataba explícitamente de excluir la primacía de lo infinito por indeterminación y afirmar, así, la primacía de lo racional sobre lo imaginario que define, a sus ojos, el idealismo esencial de toda filosofía. Ahora, contra esa procedencia del infinito real, objeto por excelencia de la razón, y que constituía el fundamento de la «desmitización» racionalista, Feuerbach eleva la reivindicación de lo sensible como única realidad «exterior» a nosotros (*ausser uns Sein*), realidad particularizada y limitada por naturaleza. El infinito es, entonces, simplemente, el entendimiento que niega por sí mismo todo límite. Si, en esa limitación, él se exterioriza como *ser* infinito, como Dios, no hace más que alienarse en una proyección imaginaria y fantástica.

Tal la crítica feuerbachiana del argumento ontológico. Contra Hegel, Feuerbach aprueba a Kant por haber rechazado el pasaje del infinito formal de la razón (lo «ilimitado», *quod nihil majus cogitari potest*), para la existencia real. En efecto, la única realidad es la realidad de lo sensible, esencialmente limitado en su «aparecer» (fenómeno). En suma, el infinito que se manifiesta en nosotros es, simplemente, para Feuerbach, efecto de la capacidad de nuestro entendimiento de sumar indefinidamente los seres particulares de la experiencia sensible. Proyectada en una existencia exterior, esa capacidad tiene el nombre de Dios, el mito contradictorio de una existencia a un tiempo finita (porque exterior y, por tanto, sensible) e infinita. Recogido a sí mismo, ese infinito es la «esencia genérica» del hombre, que la hermenéutica crítica de Feuerbach pretende revelar, eliminando la superestructura del mito teológico. En verdad, él eleva así, en el espacio epistemológico que va de la exterioridad sensible al infinito imaginario, esa misma «esencia genérica» —el hombre— como un nuevo mito. La tentativa feuerbachiana permanece, de tal modo, en la tierra del infinito «malo» deliberadamente más acá del pensamiento del infinito «verdadero» para hablar como Hegel, o sea del absoluto, a un tiempo inmanente a la razón y trascendente a ella —no como exterioridad mundana, sino como *ens realissimum*. En suma, el materialismo de Feuerbach —su ateísmo— es un «idealismo» de la imaginación, siendo la «inversión» del dios particular del mito.

6. El aroma del opio

Como es sabido, en acusación de «idealismo» también culmina la crítica marxiana del materialismo de Feuerbach. El joven Marx, sin embargo, no critica a Feuerbach por el abandono del idealismo hegeliano de la razón en favor de un materialismo de lo sensible que se muestra, finalmente, como «idealismo» de la imaginación. La crítica de Marx es hecha en nombre de la actividad *práctica* del hombre —de su historia— contra el carácter contemplativo de la visión feuerbachiana que pretende reencontrar bajo los sedimentos acumulados por la alienación religiosa, una «esencia humana» pura, estática, y atemporal.

Aceptando, por otro lado, las conclusiones de la crítica de la religión de Feuerbach, o sea aceptando la «desmitización» en el terreno mismo en que Feuerbach pretendió colocarla, que es el terreno del «verdadero materialismo» y de la «ciencia real», Marx no sólo se propone ir más allá de esa crítica, sino recular hasta sus verdaderos *presupuestos*. Estos se revelarán a la luz de la «*reducción a lo profano*» que inaugura, para Marx, la verdadera forma crítica de «superación» de la religión:

La religión no se presenta más, para nosotros, como el *fundamento*, sino solamente como el *fenómeno* de la limitación profana. Afirmamos que (los ciudadanos) suprimirán su servidumbre religiosa luego que supriman su servidumbre profana.

La cuestión de Marx no se ciñe, por tanto, simplemente a la «inversión» del imaginario mundo religioso en el mundo real humano de la vida sensible. Para él, el mundo humano, en la misma medida en que da origen a la alienación religiosa, es ya un mundo alienado, sometido a una cadena típica de servidumbres, que engendra la servidumbre religiosa como su duplicación imaginaria. Tal el sentido del texto célebre, el tantas veces citado, de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*:

Pero el hombre no es una esencia abstracta, encogida fuera del mundo. El hombre es el *mundo del hombre*, el estado, la sociedad. Ese estado, esa sociedad, producen la religión, conciencia *invertida del mundo* porque son un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de ese mundo, su restumen enciclopédico, su lógica en forma popu-

lar, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, el fundamento universal de su consolación y de su justificación. Ella es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* no posee una verdadera realidad. La lucha contra la religión es, pues, mediatamente, la lucha contra *ese mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual. La *miseria religiosa* es, en un sentido, *expresión* de la miseria real y, en otro sentido, protesta contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de un estado de cosas sin espíritu. Es el opio del pueblo.

7. *Reapropiación del hombre*

La «desmitización» marxiana, como momento de un proceso más amplio y más radical de «reapropiación» del hombre real, esto es, del hombre *histórico*, comienza por ser una crítica de los mitos o de las mistificaciones de lo profano. La religión no interesa por sí misma, ni es mirada como un espejo donde se proyecta invertida, la imagen del hombre. Esa imagen del hombre, donde quiera que se proyecte, en la religión, en el estado, en la cultura, es necesariamente una imagen deformada, una vez que el hombre mismo, en el plano fundamental de su existencia real, de su «ser sensible», aparece alienado o fuera de sí mismo, por el carácter no humano de las relaciones con la naturaleza (trabajo) y de las relaciones con el otro (sociedad), que forma la contextura de su ser.

Desde el punto de vista de Marx, Feuerbach puede ser considerado todavía un «teólogo» en el sentido aristotélico del término, que permanece en la esfera del mito, y afirma lo que traduce a su propia convicción —o sea, en este caso, la divinidad del hombre— y no lo que es posible de una «demostración» propiamente dicha. En efecto, tal demostración implica, para Marx, el retorno a la concepción hegeliana de la *génesis* del hombre en la historia y a través de la historia, como proceso de objetivación que constituye la esencia del hombre, sea para realizarla, sea para alienarla. Es descubriendo las articulaciones reales y profundas de ese proceso como se puede alcanzar la raíz del hombre —viene a ser, el hombre mismo— de tal suerte que, en ese descubrimiento, y en la crítica de la religión que le es inherente, el hombre se manifiesta «el ser supremo para el hombre». Esta fórmula conserva toda-

vía un eco feuerbachiano. Pero Marx descubre luego su perspectiva original, al afirmar que tal crítica debe conducir «al imperativo categórico de subvertir todas las condiciones en las cuales el hombre se encuentra como un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado...». En otras palabras, el retorno a Hegel significa, para Marx, la sustitución de un tipo de explicación psicogenética del origen de la religión, por un tipo de explicación sociogenética, que se inserta en la visión más vasta de la historia humana como historia de reapropiación del hombre por sí mismo, en la visión de la que fue llamada una «escatología intramundana».

Es en el contexto de esa reapropiación que el problema de la crítica de la religión y del ateísmo se plantea para el joven Marx. Inicialmente (en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), como un problema fundamental, aún dentro del espacio espiritual feuerbachiano, cuyas coordenadas tienen, precisamente, como origen, la crítica de la religión; posteriormente (en los *Manuscritos de 1844*), como un problema derivado, ya dentro de un espacio espiritual propiamente marxiano, cuyas coordenadas pasan a tener como origen la crítica de la alienación histórica del trabajo, o la crítica de la economía política.

8. *Vuelta a Hegel*

La cuestión que aquí planteamos se refiere, justamente, a la apertura de ese espacio marxiano. En él, el problema de la crítica de la religión y del ateísmo permanece como un trazo que se prolonga a partir del espacio feuerbachiano y se torna siempre más tenue, hasta desaparecer como problema interesante en sí mismo. Marx no pone un momento en duda la eficacia de la nueva forma de crítica, por él inaugurada, para abarcar, justamente con la crítica del mundo profano, la crítica de la religión y la justificación del ateísmo. En verdad, el rechazo marxiano del humanismo «religioso» de Feuerbach significa una vuelta a la problemática hegeliana de la *génesis* histórica del hombre, pero en un sentido que definirá, a los ojos de Marx, una «superación» del sistema hegeliano, no por su sustitución por un nuevo sistema, sino por su «supresión» en la dialéctica de la praxis humana, o sea por la «realización» de la filosofía en la transformación del mundo. Conviene preguntarse si esa «supresión» de la filosofía y ese descenso del

plano especulativo, en cuanto definen una nueva forma de crítica que se pretende radical, se revelan más aptas que la «inversión» feuerbachiana para radicalizar, a su vez, la «desmitización» racionalista por la proposición de un ateísmo absoluto que sea lógicamente coherente.

Vimos que la tentativa de Feuerbach, permaneciendo deliberadamente más acá del plano de la razón universal (especulativa), se movió en el mismo plano del dios particular de la imaginación, en el plano del mito; y no consiguió emprender la destrucción de ese dios particular sino construyendo en su lugar un «mito de sustitución» —el hombre mismo— y proclamando el humanismo como nuevo culto y nueva religión. El joven Marx remonta a Hegel, más allá de Feuerbach. Pero acepta pasar por la prueba feuerbachiana, incorporando al propio pensamiento el materialismo y la crítica de la religión. Se define entonces la situación aporética que caracteriza, a nuestros ojos, el punto de partida del pensamiento marxiano, aún cuando no haya sido tematizado como tal por el joven Marx: la conciliación del materialismo y la dialéctica.

La crítica en el sentido marxiano, resulta de la «supresión» de la dialéctica como filosofía idealista, lo que significa precisamente su conservación materialista. Ella se torna, entonces, el instrumento aplicado al desvelamiento de las alienaciones históricas del hombre. En ningún momento Marx se preocupa con el problema de la viabilidad racional de esa «conservación» materialista de la dialéctica; ni se cuida de someter a cualquier tipo de verificación la forma de razón que, según él, se encarna en su instrumento crítico. En verdad, la verificación de la razón marxiana se proyecta en el futuro, en la imagen de la sociedad comunista, en la cual las alienaciones históricas del hombre habrán sido, a su vez, suprimidas. Sería interesante examinar hasta qué punto esa comprobación, confiada al éxito final de una historia entendida en su desenvolvimiento empírico, se muestra en contradicción con la esencia misma de la dialéctica en su estructura formal, tal como Marx la recibió de Hegel. Nos interesa, sin embargo, fundamentalmente, cuestionar la significación de la crítica de la religión y del ateísmo como exigencias de esa absolutización de la historia empírica. ¿Podrá la crítica marxiana escapar al destino de Feuerbach y retomar la «desmitización» racionalista, sin verse, también ella, condenada a instaurar un nuevo mito?

9. *Del saber absoluto a la praxis total*

«La teoría marxista de la religión es la aplicación rigurosa de la concepción marxista del hombre». En la evolución del pensamiento del joven Marx esta concepción se expresa, plenamente constituida, en los *Manuscritos de 1844*; será completada por la concepción de la ideología en *La ideología alemana* (1846), pero dejará rápidamente de constituir el centro del interés de la reflexión de Marx, con el predominio creciente de las preocupaciones socio-económicas y políticas.

En el horizonte de la meditación de la cual los *Manuscritos* nos revelan los temas fundamentales, está presente el imperativo de esa tarea titánica de reflexión que el joven Marx juzgó su deber asumir, y que fue justamente caracterizada como el pasaje «del saber absoluto a la praxis total». Se impone preliminarmente la pregunta sobre la posibilidad, en término de racionalidad total, de semejante pasaje, que implica buscar, en el interior mismo de la dialéctica de la historia manifestado en su acontecer empírico, un fundamento *absoluto* para las formas opuestas de la praxis humana que articulan esa dialéctica (las formas «alienadas» y su «supresión»). Pregunta que puede todavía ser formulada del siguiente modo: ¿la praxis es *en sí misma* (en el sentido de autofundamentación), totalmente racionalizable? De la respuesta a esa interrogación depende el juicio sobre el sentido del ateísmo como dimensión esencial de la antropología del joven Marx. El punto de vista marxiano se afirma aquí con la nitidez de una certeza que no admite dudas:

Se ve cómo la solución de las propias oposiciones *teóricas* es posible solamente de una manera práctica, por la energía *práctica* de los hombres, y que, por consiguiente, su solución no es, en forma alguna, una tarea únicamente del conocimiento, sino una tarea vital *real*, que la filosofía no puede resolver porque ella la concibió, precisamente, como una tarea únicamente teórica.

Asistimos aquí a la elaboración de la visión que un día se descubrirá en la fórmula verdaderamente sinóptica de la célebre tesis 11 sobre Feuerbach:

Los filósofos solamente han interpretado el mundo de modo diverso; de lo que se trata ahora es de transformarlo.

Conviene observar aquí, que la intención de Marx no se refiere a la reivindicación banal de la praxis como criterio de solución para un problema particular, definido en un plano de operabilidad inmediata. Ni se trata de una versión anticipada del pragmatismo relativista, como rechazo de la verdad total. La ambición del joven Marx se abre a toda la amplitud del horizonte hegeliano. La «praxis total» debe sustituirse al «saber absoluto». Y nuestra pregunta debe formularse, por tanto, en el nivel de radicalidad que es, propiamente, el nivel de la inteligibilidad del ser, el nivel ontológico: ¿puede la transformación del mundo traer inmanente un criterio absoluto no sólo de su justificación empírica e inmediata sino de la *explicación última* de toda realidad? En la medida en que el concepto de «praxis total», o sea, de una historia que se explica a sí misma en su desarrollo empírico y a esa explicación «reduce» toda otra forma de explicación de lo real, se muestre como un concepto contradictorio, se abre la puerta a la entrada del mito en la visión del joven Marx.

10. *El fin de la (pre-)historia*

Tal concepto se muestra efectivamente contradictorio, se refuta a sí mismo en su propio planteamiento. Pero el juicio que afirma absolutamente el carácter práctico de toda verdad es, él mismo, un juicio *especulativo*, no susceptible de verificación racional por el criterio mismo de la praxis. Toda tentativa tendiente a su verificación escapa necesariamente a los límites de la razón. En el caso de Marx, ella recurre a la proyección de un *resultado* final de la historia, donde todos los problemas humanos hayan sido dialécticamente «suprimidos». Tal proyección se define, finalmente, por el planteamiento de un «fin de la historia», en cuanto historia empírica vivida por el hombre en las condiciones presentes. Pero aquí alcanzamos, como es sabido, uno de los problemas más arduos dentro de los que se plantean en la interpretación del pensamiento del joven Marx.

El «fin de la historia» debe ser entendido como el fin de la pre-historia, marcada por la alienación del trabajo (y por las alienaciones ideológicas que se fundan sobre ellas), y como manifestación plena de la *finalidad* de la historia, la realización de su *es-jatón*, viene a ser la identidad reconquistada del hombre y de la naturaleza, por la mediación del comunismo. Así, el comunismo se presenta como *apropiación* real de la esencia *humana* por el hombre y para el hombre; como total y consciente vuelta del hombre para sí como *hombre* social, esto es, humano, que se realiza dentro de toda la riqueza del desarrollo hasta aquí alcanzado. Son conocidos los términos de ambiciosa certidumbre con que Marx, en la secuencia del texto recién citado, afirma:

Ese comunismo es, como naturalismo perfecto = humanismo, como humanismo perfecto = naturalismo; es la *verdadera* solución del conflicto del hombre con la naturaleza, y del hombre con el hombre; la verdadera solución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre el tornarse objeto y el afirmarse a sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género. Es el enigma resuelto de la historia, y se conoce como esta solución.

Siendo, sin embargo, la solución del enigma de la historia, el comunismo no es el fin mismo de la historia. Es la mediación necesaria para el advenimiento de ese fin. Trátase de un fin próximo, según Marx, una vez que la historia alcanzó, con la alienación capitalista, el estadio de pérdida total de la esencia humana en el proletariado, y la «reapropiación» de esa esencia se impone necesariamente. El comunismo es, así, el «momento real de emancipación y de reconquista de sí mismo del hombre... la forma necesaria y el principio activo del futuro inmediato».

Marx, por tanto, proyecta en una forma final de identidad del hombre y de la naturaleza el ser (*Wesen*) futuro y definitivo del hombre —su ser verdadero. La dignidad de *primus ontologicum* atribuida a ese ser en la anticipación marxiana resulta, precisamente, de su condición de término de un proceso histórico en que él se engendra necesariamente a sí mismo. La «praxis total» se vuelve, para el sujeto, a lo largo del devenir histórico, un proceso de autogénesis de tal suerte que, al término de la historia, el sujeto habrá realizado su objetivación total en la naturaleza que no será

ya más un «ser extraño» (*fremdes Wesen*), porque el sujeto mismo será, finalmente, *causa sui*.

11. *Desembocando en el mito*

No es nuestro intento examinar pormenorizadamente los problemas que se plantean en torno de la interpretación de ese «humanismo escatológico» del joven Marx. Queremos tan sólo observar que en su formulación, del modo más implacable, la noción de «praxis total» se expone a la contradicción. El pensamiento anticipa un estado del ser del hombre —y, precisamente, su estado definitivo y final— que, por hipótesis, siendo futuro, no puede ser *prácticamente* verificado. Es evidente que, si la conciencia piensa la *totalidad* del devenir histórico, de alguna forma ello lo trasciende. Su universalidad, que se manifiesta en ese contexto como visión o *teoría* de la historia, no puede tener como fundamento un *momento empírico* de esa misma historia, ni aún su momento final, por lo menos en la medida en que tal teoría se pretende no una hipótesis aproximativa sino una teoría absoluta u ontológica, es decir, una *filosofía de la historia*.

Tal pretensión es, indudablemente, la pretensión del joven Marx. El aparece aquí, a través de su filiación a Hegel, y por fuerza de irrecusables ascendencias históricas, como el heredero de toda la tradición filosófica occidental. En el fondo, como observa justamente L. Landgrebe, el camino de liberación del hombre es, aún, para el joven Marx, el camino de la filosofía —una filosofía realizada o convertida en «mundo»—. Como observa el mismo Landgrebe, el radicalismo mismo de la empresa marxista acaba por revelar, como su consecuencia extrema, la ambigüedad profunda que penetra el «ser final» del hombre: el idealismo mítico de una naturaleza totalmente humanizada al final en una racionalización, que se pretende contradictoriamente *total*, de la realidad, donde cesa para el hombre la interrogación sobre el «por qué» y el «para qué» de su existencia. Se abre, entonces, la alternativa, ya sea de una cultura sin calor y sin vida, ya sea el «reposo en la unidad mística con la totalidad del ser».

De este modo, la dialectización de la historia, tal como el joven Marx la concibe, desemboca en el mito. El fin de la historia

no puede ser *pensado* a partir de la historia misma, *absolutizada* en la praxis humana. Tan sólo puede ser *representado* en la esfera del mito de la identidad final del hombre con la naturaleza.

12. *Atéismo y comunismo*

En el origen de la tentativa marxiana de pensar la totalidad de la historia —y aún, de pensar el ser total— a partir de la praxis humana como *primum ontologicum* está, con la aceptación de la herencia feuerbachiana, la crítica de la religión y el presupuesto atea. La «desmitización», para Marx, es la eliminación de cualquier trazo de absoluto que no sea el hombre mismo, en la textura *empírica* de su historia. Es verdad que el ateísmo no es, para Marx, la negación que restituye la esencia real del hombre, según el esquema feuerbachiano. «La alienación religiosa en cuanto tal, tiene lugar en el dominio de la *conciencia* del hombre interior», y el ateísmo, en ese plano, no se identifica con el comunismo que es la supresión de la alienación real, la alienación económica. El es, por tanto, apenas una «abstracción». La concepción antropológica, que ve en la historia universal «tanto la génesis del hombre por el trabajo humano cuanto el devenir de la naturaleza para el hombre», y parte de la «*conciencia teórica y prácticamente y sensible* del hombre y de la naturaleza como de la esencia, vuelve prácticamente imposible la cuestión de un ser *extraño*, de un ser colocado encima de la naturaleza y del hombre». Ella vuelve sin sentido el ateísmo como negación de esa «no-esencialidad», o de ese no-ser que sería un ser trascendente a la praxis histórica del hombre. El ateísmo, aquí, en cuanto «humanismo teórico», o sea el humanismo según Feuerbach, es absorbido por el comunismo como «realización del humanismo práctico». Ese humanismo, a su vez, es el «humanismo positivo que parte positivamente de sí mismo».

Pero, es justamente el carácter absoluto de ese humanismo que lo torna, como vimos, contradictorio, lo que obliga a Marx a proyectar su verificación al fin de la historia. Tal verificación, entre tanto, no puede obedecer, por eso mismo, a los criterios de racionalidad. Ella simplemente se *representa* en la imagen del «hombre total», que no puede ser sino una imagen *mítica*.

Se ve, por tanto, que la crítica marxiana, en lo que dice respecto al problema de Dios, no consigue desprenderse del nivel en que se situara la crítica de Feuerbach. Ella es un esfuerzo para radicalizar la «desmitización» racionalista hasta el punto en que la relación universal —particular (la crítica del mito por la razón), se somete a la «inversión» feuerbachiana, y la particularidad del mito (como *representación*) pasa a ser criticada por la «reducción» a la particularidad del *sujeto sensible*, como sujeto de necesidades y carencias vitales.

Es verdad que la reducción marxiana no es de tipo *hermenéutico* como en Feuerbach (interpretación del mito para tornar patente una realidad oculta por él), sino de tipo *dialéctico*: la «representación» religiosa es reducida en el interior del movimiento por el cual el sujeto (como sujeto histórico, esto es, social), «suprimiendo» la alienación *real* del trabajo, «suprime» la alienación *abstracta* de la religión. El postulado materialista, heredado de Feuerbach, torna *contradictoria* la dialéctica histórica de Marx. Como tal, ella no consigue fundarse en definitiva en lo universal, esto es, en la razón. El término último que especifica la historia como proceso dialéctico es una representación típicamente *mítica*: la unidad absolutamente positiva del hombre (que, como conciencia, es, por definición, negatividad) con la naturaleza.

13. *Las exigencias de un postulado*

Creemos haber mostrado, de este modo, que el destino del ateísmo en Marx quedó trazado cuando, en el fragmento anexo a la disertación doctoral, y que citamos al comienzo de estas reflexiones, se deja llevar por una ilogicidad flagrante, al escribir que la tierra de la razón es para el dios en general lo que determinada región es para los dioses extranjeros, o sea, el lugar donde cesa su existencia. La lógica pediría que la tierra de la razón (la tierra sin fronteras de lo universal) era el lugar donde cesa la existencia de *todos los dioses particulares* (tema de la «desmitización» racionalista). Pero permanece en pie el problema de mostrar si el Dios universal (el absoluto racional) es tan sólo la *suma* o la *generalización* de los dioses particulares, presupuesto de la crítica feuerbachiana que Marx acepta sin discusión; o si el Dios universal no

es, precisamente, una *exigencia* de la razón misma, o de su fundación en un absoluto que trasciende toda la contingencia empírica, tal como, desde Platón a Hegel, y aún en la intención crítica de Kant, fuera aceptado por toda la tradición filosófica de occidente.

El rechazo o la imposibilidad de Marx en alzarse al plano de la razón en la solución del problema de Dios aparece con evidencia en la conocida y curiosa tentativa de refutación de la idea de creación que termina el fragmento sobre la propiedad privada en los *Manuscritos de 1844*. La noción de creación es presentada, aquí, como la exigencia de un principio o de un origen en la *representación* de una serie temporal que remonta de causado a causante. Marx denuncia la *abstracción* que significa salir de la serie para preguntarse sobre un origen trascendente a ella. Para él, la única realidad presente en ese fenómeno es la realidad *cíclica* de los individuos en la unidad de la especie. En ningún momento se plantea el problema, eminentemente racional, de la contingencia esencial de los individuos mismos en cuanto momentos empíricos de un movimiento cuya supuesta totalidad, a su vez empírica, es igualmente contingente. Marx obedece, una vez más, a la exigencia del postulado de la «praxis total». En la medida en que esa praxis se realiza por la supresión de las alienaciones, el hombre socialista pasa a tener «la prueba evidente e irrefutable de su engendramiento por sí mismo, del proceso de su génesis». La «abstracción» de un principio trascendente al hombre y a la naturaleza es, precisamente, el fruto de una práctica social alienada: ella será *prácticamente* imposible cuando se convierta en hechos «la *realidad esencial* del hombre y de la naturaleza», o «el hombre que es para el hombre la existencia de la naturaleza, y la naturaleza que es para el hombre la existencia del hombre». En suma, la supresión del dios particular en la *representación* de la creación es hecha por la representación —por el mito— de la identidad final hombre-naturaleza.

14. *El «hombre total», un mito persistente*

No es inútil observar, finalmente, que esa forma de crítica de la religión que no se funda, como en la tradición racionalista, en la universalidad de la razón sino en la particularidad de un nuevo

mito —el mito del «hombre total»— permanece a lo largo de la evolución del pensamiento de Marx, inclusive cuando se distancia del «humanismo» de los escritos de juventud. Tal humanismo, como creemos haber mostrado, no postula el ateísmo a través de una crítica racional de la idea de Dios. El ateísmo es, en él, la otra cara de un «mito de sustitución». Su fundamento es la idea marxiana de «praxis total». El se mantiene, en Marx y en los marxianos, en virtud de la fuerza inductora de un «mito escatológico». En efecto, la concepción de la ideología en *La ideología alemana*, que marca el último acto del ajuste de cuentas de Marx con los herederos de Hegel, y el pasaje hacia el predominio de las preocupaciones socio-económicas y políticas, reposa, también ella, sobre la idea de «praxis total». La caracterización ideológica de la religión, como de las otras dimensiones de la cultura, se sigue necesariamente de la primacía ontológica atribuida a la relación hombre-naturaleza, o a la praxis transformadora del mundo.

Finalmente, la misma perspectiva está presente en el célebre análisis de la mercancía en el primer libro de *El capital*, donde la estructura económica es puesta en relación directa de causalidad con el mundo religioso, «reflejo del mundo real», y la religión cristiana a su vez, es explicada en función de una sociedad en la cual el producto del trabajo asume generalmente la forma de la mercancía.

La vida social, de la cual la producción material y las relaciones que ella implica forma la base, no será liberada de la nube mística (...) sino en el día en que en ella se manifieste la obra de hombres libremente asociados, actuando conscientemente y señores de su propio desarrollo social. Pero esto exige en la sociedad un conjunto de condiciones de exigencia material que sólo pueden ser el resultado de un largo y doloroso desarrollo.

De tal modo, hasta en el mismo horizonte de los austeros análisis económicos de la madurez permanece el mito del «hombre total», cuya presencia dominadora marca como un cuño inconfundible los textos del joven Marx.

15. La «praxis total» y el mito escatológico

Nuestra cuestión inicial tenía por objeto definir el nivel epistemológico del componente atea en la visión del joven Marx, partiendo de su concepción del hombre. El humanismo marxiano, sea el interpretado como una forma original de «superación» de la filosofía hegeliana, sea el caracterizado, justamente en esa su relación de oposición a Hegel, como una «ideología» a ser más tarde sustituida por la «ciencia», es presentado comúnmente como una forma radical del racionalismo clásico. En él, el ateísmo sería la exigencia de una razón finalmente «realizada» en la historia. Dentro de esa perspectiva, el ateísmo de Marx, como resultado de una tarea «desmitizadora» de la inspiración feuerbachiana aunque conducida de un modo diferente, asumiría un carácter eminentemente *crítico*: se presentaría como un momento necesario de la *pars destruens* de una empresa de razón, empeñada en trazar para el hombre el camino de la «reconquista» de su «esencia», históricamente alienada. Si llevamos en cuenta que, para Marx, heredero también aquí de Hegel, el cristianismo constituye la forma última y absoluta de religión y, como tal, sólo puede ser «superado» por una negación también absoluta de la religión, el ateísmo marxiano constituiría para la concepción cristiana del hombre la prueba suprema de su confrontación con la razón crítica. Marx sería el término radical del conflicto entre la razón y la fe, que atraviesa un largo período de la historia cultural de occidente.

Las conclusiones a que llegamos en la búsqueda del nivel epistemológico del ateísmo del joven Marx nos llevan a una apreciación diferente del sentido del ateísmo marxiano. Que la *intención* de Marx se sitúa, desde el comienzo, en la línea de una crítica radical de la religión y, particularmente, del cristianismo, en nombre de una razón totalmente emancipada, los términos conocidos del «prefacio» de la disertación doctoral lo expresan con elocuencia y pasión. Que la *expresión* de esa intención haya logrado constituirse en el plano de la razón como una estructura de conceptos lógicamente consistente, he aquí lo que el resultado de nuestro estudio permite poner en duda. En verdad, Marx juzgó poder llevar a cabo esa radical destrucción de la idea de Dios y de la religión a través de un instrumento dialéctico que permite pensar la «supresión» del plano especulativo de la razón por medio de la con-

versión materialista, y su «realización» como «praxis total» del hombre que se justifica absolutamente a sí misma. Ahora bien, una «praxis total» no puede ser verificada por la *razón*. Ella puede tan sólo proyectarse en un *mito* escatológico.

Si buscamos la razón profunda de esa correlación entre ateísmo y mito en el pensamiento del joven Marx, lo encontraremos, según nuestro modo de ver, en la correlación inversa y necesaria entre la afirmación de un absoluto metaempírico y la intención de explicación total de la realidad como obra de la razón, o sea, la intención de una *filosofía* como iniciativa original de la cultura de occidente. Somos llevados a descubrir, en ese sentido, una incompatibilidad radical entre el ateísmo, como negación de un absoluto racional metaempírico, y la filosofía. En otras palabras: la afirmación de un absoluto se muestra como condición trascendental de la inteligibilidad de lo real como tal. O también: la afirmación del ser (en el sentido meta-físico o teo-lógico) está implícita en el postulado de inteligibilidad (en el sentido onto-lógico) de los seres.

16. El «*méthodos*» y el mito

No cabe discutir aquí las diversas acepciones del término «ateísmo». La incompatibilidad que descubrimos entre filosofía y ateísmo tiene en vista un tipo de expresión de Dios que sea, en el interior de una intención de comprensión radical de la *totalidad* de lo real, la negación de un *absoluto* fundante de esa comprensión y trascendente, por tanto, al acto mismo en que ella se ejerce. En otras palabras: el ateísmo será, en la concepción presente, la negación de un absoluto que sea afirmado como fundamento racional de la comprensión *situada*, y, por tanto, relativa, de la realidad por el hombre.

El ateísmo que se ofrece aquí a la contradicción no es, por consiguiente, un ateísmo puramente negativo, crítico o escéptico. Es el ateísmo llamado *positivo*, que se confunde con un antropologismo radical y hace del hombre en su ser-en-el-mundo (como individuo o como historia) el *primus ontologicum* de la comprensión de lo real. Tal ateísmo, como muestra el ejemplo de Feuerbach y de Marx, no puede oponer positivamente a la negación del abso-

luto racional sino una representación que se apropia contradictoriamente de los predicados del absoluto, o sea, un *mito*.

El talento de Feuerbach y el genio de Marx ilustran, así, a través de una de las aventuras espirituales más extraordinarias de la historia de la cultura occidental, y que fue vivida por los herederos de Hegel en el proceso de disolución de la última y, sin duda, más audaz construcción de la metafísica como forma determinante de esa cultura, el destino impuesto a su trayectoria histórica por la estructura fundamental que Heidegger llamó onto-teo-lógica. Desde sus orígenes griegos, la filosofía como metafísica es, por caminos diversos, un camino o *méthodos* para remontar de la particularidad de lo sensible a la universalidad de un principio racional. Ella se constituye, por tanto, originariamente, como una intención de «desmitización», en cuanto crítica de la forma fundamental del mito que se diseña en la particularidad sensible de la representación. Cualquier tentativa de «superación» de la metafísica, que se pretenda una «inversión» del camino (*méthodos*) que conduce al absoluto racional y sea, por consiguiente, un retorno a la particularidad de lo sensible, recae necesariamente en la esfera del mito. Tal se muestra, en suma, el destino de cualquier forma de materialismo que, constituyéndose en el interior de una problemática filosófica-metafísica, se caracteriza por la negación de su estructura teo-lógica. Ahora bien, es esencialmente en esa negación donde se manifiesta la naturaleza y el sentido del ateísmo del joven Marx.

Si el cielo de la metafísica como onto-teo-logía se cierra con Hegel, y una superación debe ser intentada, según la conocida temática heideggeriana, ella no puede ser buscada en la absolutización de la praxis humana transformadora del mundo. En ese caso, en efecto, ella restauraría una nueva esfera del mito: no más el mito protector que envuelve el mundo pre-racional y pre-técnico, y sí, posiblemente, el mito del hombre definitivamente alienado en la naturaleza tecnificada.

Por nuestra parte, veríamos esa «superación», más que en la apertura a la dación del ser, según la línea de la meditación de Heidegger, en la tematización rigurosa de un pensamiento del existir histórico del hombre que pase necesariamente (en términos de «supresión» dialéctica) por la experiencia occidental de la metafísica como onto-teo-logía, para la cual el absoluto —como exigen-

cia de racionalidad radical— se descubra en el término de una intención necesaria presente en las estructuras de la intersubjetividad y en el delimitamiento de las tareas históricas concretas del hombre.

El problema hegeliano de la positividad del cristianismo se impone, así, en este contexto, como un desafío mayor. En Hegel él señala la posibilidad extrema de una confrontación entre metafísica y cristianismo que marca el curso de la historia espiritual del occidente desde el III siglo. A partir de la última frontera hegeliana, avanza la edad post-sacral que, en cuanto edad post-hegeliana, puede ser llamada también edad post-metafísica. Su liminar está trazado por la radical experiencia marxiana de pensar el hombre como «praxis total». A partir de la negación de la onto-teología especulativa y al cerrarse absolutamente sobre sí misma (humanismo positivo), esa experiencia decisiva se proyecta en un horizonte mítico. Avanzar más allá de ella será, tal vez, retomar el pensamiento del absoluto en la concreta epifanía histórica de una palabra que es distancia absoluta en el lenguaje más radicalmente histórico, en el lenguaje que irradia la presencia del *otro* en la espesura enigmática del mundo. A partir de ese pensamiento será posible emprender la «desmitización» del futuro que se proyecta como horizonte de la demiurgia del hombre, así como la metafísica «desmitizó» el pasado que se refugiaba en el mito de las cosmogonías. La manifestación del absoluto en la historia es la revelación y el escondimiento —en la tarea histórica del hombre y en su juicio— del futuro absoluto.

[Víspera 6 (1972) 13-20]

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

JOAQUIN ALIENDE LUCO

Rector del Santuario Maipú (Santiago de Chile) y del equipo pastoral Maipú en el arzobispado de Santiago.

HUGO ASSMANN

Brasileño, nacido en 1933. Doctor en teología y licenciado en sociología, fue coordinador del Instituto de Teología de São Paulo y profesor visitante de la Universidad de Münster (Alemania). Forma parte del equipo de CEDI (Centro de Desarrollo Integral), de Oruro (Bolivia). Durante su estancia en Chile fue secretario de Estudios Teológicos e Ideológicos Políticos de ISAL. Actualmente trabaja en la Universidad de San José (Costa Rica). Autor, entre otras obras, de *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973.

LEONARDO BOFF

Profesor de teología en el Teológico Franciscano de Petrópolis (Brasil). Colaborador habitual de la revista "Grande Sinal". Autor de *O evangelho do Cristo cósmico*, Petrópolis 1971.

JOSEPH COMBLIN

Nació en Bruselas en 1923. Doctor en teología por la Universidad de Lovaina (1950). Fue profesor de teología de la Universidad Católica de Santiago de Chile y del Instituto de teología de Recife (Brasil). Desde 1968, profesor ordinario en el Instituto Pastoral latinoamericano de Quito, y a partir de 1971 en la facultad de teología de la Universidad de Lovaina. En 1972 fue expulsado de Brasil.

SEVERINO J. CROATTO

Director del Departamento de Estudios Bíblicos (DEB) de Buenos Aires y profesor de hebreo, historia y arqueología del antiguo oriente, de filosofía e historia de las religiones, de lengua y pensamiento hebreo.

ENRIQUE D. DUSSEL

Nacido en 1934, licenciado en filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), y en teología por el Instituto católico de París, doctor en filosofía por la Universidad de Madrid y doctor en historia en la Sorbona. Ha estudiado también en las Universidades de Maguncia y Münster.

Actualmente es profesor en la facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo y en el Instituto latinoamericano de pastoral. Experto del CELAM. Especialista en historia de la iglesia latinoamericana. Autor, entre otras obras, de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973 y *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974.

GUSTAVO GUTIERREZ MERINO

Peruano, nacido en Lima en 1928. Estudios de medicina en la Universidad Nacional de San Marcos de Lima. Bachiller en filosofía, licenciado en psicología por la Universidad de Lovaina (Bélgica) y licenciado en teología en la facultad de teología de Lyon (Francia). Asesor nacional de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos del Perú (UNEC) y miembro del Secretariado Nacional

del movimiento Sacerdotal ONIS. Profesor de teología y de filosofía marxista y marxismo latinoamericano en la Universidad Católica de Lima, así como en el Instituto de Pastoral litúrgica de Medellín (Colombia). Miembro del equipo de reflexión doctrinal del CELAM. Autor de *Teología de la liberación*. Perspectivas, Salamanca 1974.

JESUS HORTAL

Profesor y colaborador de "Perspectiva Teológica", revista de la facultad de teología Cristo Rey de la Universidad de Vale do Rio dos Sinos (Brasil).

HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

Profesor de filosofía de Belo Horizonte (Brasil). Colaborador habitual de la revista "Grande Sinal".

MANUEL M. MARZAL

Antropólogo social por la UIA de México. Profesor en la Universidad Católica de Lima. Investigador sobre la religiosidad campesina en el Instituto de Pastoral Andina de Cuzco.

EDUARDO F. PIRONIO

Argentino. Obispo de Mar del Plata. Presidente del CELAM desde la XIV Asamblea general de Sucre en noviembre de 1972; antes, secretario general del CELAM.

JOSE MIGUEZ BONINO

Argentino, nacido el 5 de marzo de 1924. Estudios de magisterio en Argentina (1942), licenciatura en teología en la facultad evangélica de teología de Buenos Aires (1948), profesorado en ciencias de la educación en Emory (Estados Unidos, 1953) y doc-

torado en teología en Union Theological Seminary, N. Y. (1960). Profesor de teología de la facultad evangélica de teología (1954-1958), rector de la misma (1960-1970). Miembro de la Comisión de Fe y Constitución y del Comité Central del Consejo Ecu­ménico de las iglesias. Observador de la iglesia metodista al concilio Vaticano II.

RONALDO MUÑOZ

Nace en Santiago de Chile en 1933. Estudios de arquitectura, filosofía y teología en la Universidad Gregoriana de Roma, el Ins­tituto católico de París y la Universidad de Ratisbona, donde se doctora en teología. Profesor en la facultad de teología de la Universidad Católica de Chile y asesor de diversas comunidades y organizaciones latinoamericanas. Autor de *Nueva conciencia de la iglesia en América latina*, Salamanca 1974.

RENATO POBLETE

Sociólogo por la Universidad de Fordham. Enseñó en Fordham University en 1957. Dio cursos sobre problemas de aculturación en el Instituto intercultural de Cuernavaca desde 1961 a 1965. Profesor de sociología de la religión en la Universidad Católica de Chile, y de introducción a los problemas sociales en la facultad de economía de la Universidad de Chile. Director de ILADES (Instituto latinoamericano de doctrina y estudios sociales) y de cisoc (Centro de investigación social y cultural) del Centro Bel­larmino. Miembro del Equipo de reflexión teológica del CELAM.

LEONIDAS E. PROANO

Obispo de Riobamba, Ecuador. En el concilio destacó como pastoralista de su diócesis. Conocido como obispo indigenista del mundo andino. Autor de *Concientización, evangelización, política*, Salamanca 1974.

LUIS FERNANDO RIVERA

Argentino. Profesor de ciencias bíblicas en el Instituto de cul­tura religiosa superior de Buenos Aires y en la facultad de teo­logía "Rafael Calzada". Presidente reelecto de la Sociedad Argen­tina de Profesores de Sagrada Escritura (SAPSE). Fue director y redactor de "Revista Bíblica" entre 1958 y 1970.

JUAN CARLOS E. SCANNONE

Argentino. Doctor en filosofía por la Universidad de Munich, licenciado en teología por la Universidad de Innsbruck. Actual­mente, decano de la facultad de filosofía de la Universidad del Salvador, donde enseña teología filosófica y colabora en semi­narios de teología. Miembro del comité directivo de la revista "Stromata". Colabora asimismo con Lucio Gera en el seminario "Crítica teológica de la conciencia nacional", en el Instituto de Cultura Religiosa Superior, y fue uno de los organizadores de las Jornadas Académicas de San Miguel, 1971, sobre liberación la­tinomericana.