

# DE LA SOCIEDAD A LA TEOLOGIA.

JUAN LUIS SEGUNDO

CUADERNOS LATINOAMERICANOS



**E**l autor de esta obra seductora es el jesuita Juan Luis Segundo. Nacido en Montevideo (Uruguay) en 1925, hizo sus estudios eclesiásticos en Argentina (filosofía) y en la universidad belga de Lovaina (teología), donde obtuvo la licencia en 1956. En 1963 la universidad de París le confería el título de *Docteur ès Lettres*, mediante la presentación de dos tesis filosófico-religiosas: *Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne* (Aubier, París), subvencionada por el Comité Nationale pour la Recherche Scientifique y de la cual nuestro sello publicará próximamente la versión castellana, y *La cristiandad, ¿una utopía?*. Es director del Centro Pedro Fabro de Montevideo, especializado en investigaciones socio-religiosas. Autor de varios libros y de numerosas contribuciones a revistas latinoamericanas, estadounidenses y europeas, no sólo católicas sino protestantes y aconfesionales, entre sus últimas publicaciones se destacan: la obra en cinco volúmenes *Teología abierta para el laico adulto* (EDICIONES CARLOS LOHLÉ, Bs. As.); la introducción teológica a *Iglesia Latinoamericana, ¿protesta o profecía?* (textos recopilados por J. J. Rossi. Ed. Búsqueda, Buenos Aires); la colaboración "Wealth and Poverty as Obstacles to Development", en la obra editada por Louis M. Colonnese *Human Rights and the Liberation of Man in the Americas* (Univ. of Notre Dame Press), texto reproducido en la revista *L'Union* de París; "The possible Contribution of Protestant Theology to Latin American Christianity in the Future", en *Lutheran Quarterly* (febrero, 1970); y numerosos artículos en la revista que edita el Centro Pedro Fabro, *Perspectivas de Diálogo*.

La vocación y el testimonio de Juan Luis Segundo por una teología que interprete el evangelio sin alienaciones, tras haberle conquistado la audiencia de los medios intelectuales y universitarios no sólo de su patria sino de toda Latinoamérica, abarca cada día círculos más amplios de oyentes, que escuchan en él la voz de una teología decidida a ser latinoamericana, sin colonialismos ni marginaciones, proclamando la verdad de la salvación en la liberación y el cambio.

**CARLOS LOHLÉ - BUENOS AIRES**

**Juan Luis Segundo**  
**De la sociedad a la teología**

Cuadernos Latinoamericanos  
Ediciones Carlos Lohlé  
Buenos Aires - México

Única edición debidamente  
autorizada por el autor  
y protegida en todos los países,  
queda hecho el depósito que  
previene la ley 11.723.

© Carlos Lohlé, soc. anón. ind. y com.,  
Buenos Aires, 1970

# Dos palabras al lector latinoamericano

Este libro, aparte del hecho de que aparecerá, casi al mismo tiempo, en inglés y en español, no está afinado en América latina. Está de viaje. Y ello requiere dos palabras de explicación.

Se trata aquí de una recopilación de artículos escritos en diferentes tiempos y a requerimiento de diferentes revistas. En la mayoría de los casos, y especialmente cuando se trata de planteos o descripciones de la realidad latinoamericana, van destinados al que mira nuestro continente desde la sociedad opulenta, europea o estadounidense. En algunos casos, el artículo, pensado originalmente para un público latinoamericano, fue luego modificado para llegar con su mensaje a ese otro público tan diferente. Así por ejemplo, lo que aquí figura como el capítulo I de la IV Parte, apareció primero en un diario montevideano, *Época*, y estaba centrado sobre los problemas planteados al cristiano por la muerte de Camilo Torres como guerrillero. A pedido de la revista protestante americana *Christianity and Crisis*, el artículo fue rehecho de manera que las referencias directas a Camilo fueran substituidas por otras, más generales y comprensibles, al mismo problema. Algo semejante ocurrió con el artículo que constituye el capítulo II de la III Parte, aparecido primero en el semanario *Marcha* y luego modificado para constituir un interrogante directo al lector norteamericano, a través de las columnas de la revista *America*.

Asimismo, el capítulo I de la II Parte contenía originariamente una pequeña alusión al libro de Richard Hofstadter, *El Anti-intelectualismo en la vida americana*. Esta alusión fue ampliada para mostrar, por un paralelismo accesible al lector del norte, de mayoría protestante, la gé-

nesis teológica —o anti-teológica— de la mentalidad de derecha en nuestro continente de mayoría católica.

La Introducción está compuesta por un análisis pedido por IDO C, la institución holandesa afincada en Roma, que tantos servicios prestó a los obispos durante el Concilio Vaticano II. Se me pidió un artículo sobre los problemas teológicos específicamente latinoamericanos. El artículo reproducido aquí es el comienzo de una respuesta: el primer problema de la teología latinoamericana es el de la teología misma como tarea y, más especialmente, en sus relaciones con las Iglesias del norte de Europa que gravitan de varias maneras sobre ella.

Todo esto, para que el lector latinoamericano no se sienta desorientado por el tono general de esta recapitulación. *Este libro es apasionadamente latinoamericano*. Sin embargo, la experiencia me ha enseñado que cuando se entabla un diálogo entre quienes se conocen poco, hay que hacer muchas veces un no pequeño desvío para que nuestro punto de vista sea comprendido.

Eso sí, ese desvío sólo será aceptable para quien cree en ese diálogo. Y yo ciertamente pertenezco a los que creen. No *a pesar de* la creciente y cada vez más desembozada dominación de nuestro continente periférico por las metrópolis industriales, sino *a causa* de ella. Cuando la dominación pasa de lo anónimo a la represión abierta, el centro del imperio es atacado por preguntas. Y llega entonces para nosotros la hora de hablar. Porque toda arma empleada repercute en quien la emplea.

Cuando, después de una visita oficial a América latina, se piden armas para asegurar su represión, podemos estar seguros de que, por poco que agucemos el diálogo, nuestras palabras pueden llegar . . .

Dicho esto, y hecha la consiguiente “traducción”, entiendo que esta recopilación constituye un ensayo teológico latinoamericano.

*Ensayo* no tiene aquí un sentido de falsa modestia. Realmente se ensaya en este libro atacar los problemas desde dos ángulos: el de la comprensión, más o menos sociológica de los hechos, y el de la Revelación, hecha teología en vistas a esa misma situación.

El hecho de ser recopilación y de que la convergencia está más tácita que expresa, no augura tal vez mucho de este ensayo. Porque eso es, y no más: un ensayo. El lector tiene, pues, la palabra y la clave.

## INTRODUCCIÓN

# Una iglesia sin teología\*

Falta tal vez, aun en Occidente, un estudio serio sobre la teología como oficio, como tarea implicando un rol social. ¿Cómo y de qué vive el teólogo? ¿Qué se espera de él? ¿Qué instrumentos se le brindan? ¿Qué tipo de realizaciones están en la base de su prestigio y aun en la de su mera capacidad de subsistir por su trabajo?

Y digo que esto no sólo falta, sino que *hace falta*, porque no son éstas cosas “naturales”. A través del estatuto social del teólogo se traslucirá, sin lugar a dudas, una valoración determinada de su función para la misión de la Iglesia y, finalmente, una determinada concepción de esta misma misión con respecto al resto de la humanidad.

La mera observación de los hechos permitiría, creo, formular una serie de hipótesis de trabajo relativas a esta tarea para el Occidente desarrollado. Y no sería extraño que se demostrara que la evolución en el estatuto del teólogo está netamente retrasada con respecto a la eclesiología vigente, y que una mayor coherencia en este punto debería poner en duda ciertos aspectos de la *wissenschaftlicher theologie* en cuanto tarea de Iglesia. Pero no es éste el lugar para ello.

Sólo indirectamente se aludirá a este problema. Nuestro intento aquí es reflexionar en la condición de alienación propia de la teología en el continente latinoamericano.

Porque es evidente que una realidad humana con características propias no debe carecer de teología, es decir, de una traducción del mensaje cris-

\* Esta introducción reproduce el artículo “La Teología, problema latinoamericano”, aparecido en *IDO-C* (International Documentation on the Conciliar Church) n° 68-14 (4 de julio de 1968).

tiano a la propia realidad. Y, sin embargo, eso es lo que está sucediendo en América latina.

Baste un ejemplo. La Iglesia de América latina tiene cuatro siglos de existencia, durante los cuales pertenecieron a ella mucho más de las tres cuartas partes de la población del continente. ¿Cómo explicar que después de cuatro siglos pida masivamente personal eclesiástico a los países de Europa y América del Norte?

Cuando una Iglesia establecida durante cuatro siglos en la casi totalidad de la población no tiene ni el mínimo de personal para sus funciones esenciales, no es a la ayuda exterior a lo que debe recurrir. Tiene que preguntarse qué ha hecho de su mensaje. En otras palabras, tiene que "teologizar", o sea, pensar su propia realidad frente a los datos del pensamiento cristiano. Tiene que oír, puesto que afirma tener la palabra de Dios, lo que la palabra de Dios le dice. A ella, no a Europa . . . puesto que es ella la que padece el problema.

El problema de si lo que se llama "la teología" no es, en realidad, "la teología europea" no parece inquietar demasiado a los pensadores del viejo Continente.

No hace muchas semanas en Santiago de Chile se le preguntó a un gran teólogo europeo qué se debía pensar teológicamente sobre la violencia subversiva. La respuesta fue: "Nada. La teología no tiene hoy nada que decir sobre ella. Es una página en blanco."

En este caso, por teología había, claro está, que entender teología europea. Y constituía ya una gran apertura a la realidad latinoamericana el que ese teólogo reconociera que el tema de la violencia, no ignorado ciertamente por la teología europea desde la Edad Media, no tenía prácticamente nada que decir en el contexto de nuestro continente. Otros hubieran pontificado sobre las guerrillas en base a la teología elaborada para las guerras feudales.

Pero cabe preguntarse si es lícito acusar a la teología europea de no saber que es *sólo* europea. ¿Acaso los latinoamericanos mismos lo saben?

No hay que hacerse ilusiones. La violencia sigue siendo una página en blanco aun para la teología de América latina, donde constituye, no obstante, un problema insoslayable. ¿Por qué? Sencillamente porque al seguir la teología latinoamericana a remolque de la europea, ¿qué extraño que ésta le dicte aun los temas mismos de estudio?

El problema no es fácil. Por ejemplo, no basta hacerse la pregunta de si no se habrá *occidentalizado* exageradamente una fe que era un mensaje destinado por Dios a todas las culturas.

Esta pregunta está ciertamente motivada. Pero no es, a nuestro parecer, en esta dirección por donde se llegará a poner en duda la validez de los resultados teológicos europeos para la realidad latinoamericana. Y, consiguientemente, a valorar y a apoyar lo que se haga aquí de valdedero en este sentido como un complemento y hasta, eventualmente, como una corrección de la teología de Europa.

Y esto por una razón simple, aunque aparentemente discutible: que América latina, dada la colonización y el proceso posterior, es esencialmente un continente de "cultura" occidental.

Esta afirmación merece puntualizarse, lo que equivaldrá a explicar por qué poníamos cultura entre comillas. No negamos que existan elementos culturales no europeos ni que ellos sean importantes, ya procedan del mundo indio o del africano. Lo que afirmamos es que todo ese mundo cultural no accede a un nivel de expresión cultural capaz de hacer competencia a la cultura urbana occidental.

De ahí un fenómeno de decisiva importancia para el cristianismo latinoamericano: en este continente, el progreso cultural para un hombre de origen indio o negro no estriba en una comprensión más profunda, ni siquiera en un juicio crítico más afinado de su cultura original, sino en una separación con respecto a ella.

Cualquiera que sea el juicio que esto merezca, es un hecho que, en tales condiciones, una teología "europea" carece de contrapeso crítico posible en América latina, por lo menos en lo que toca a diferencias culturales. A lo más, la presencia de esos innegables elementos indios o africanos constituirán un tema de práctica pastoral. Pero la tarea teológica se seguirá haciendo y juzgando según criterios occidentales.

En efecto, no se concibe la tarea teológica sino rodeada de los elementos culturales propios de la civilización occidental moderna: imprenta, educación superior, medios masivos de comunicación, etcétera.

Pues bien, contrariamente a lo que más de un lector esperaría a partir de lo que antecede, este condicionamiento del trabajo teológico en América latina, nos parece lógico e inevitable; no creemos que en el estado actual de la evolución del planeta quepa la posibilidad de una elevación autó-

noma de culturas primitivas a los niveles que exige hoy la satisfacción masiva de las necesidades humanas primarias.

La experiencia muestra que el hombre latinoamericano quiere pasar de su situación primitiva a una concepción de hecho americana, europea o marxista del mundo (y al decir marxista quisiera evitar el término "oriental", que no tendría sentido aquí, tratándose de una cultura tan occidental como las otras dos desde nuestro punto de vista). Dentro de este paso, claro está, desea guardar lo más posible de su mentalidad propia, de su sistema de valores. En cuanto ello sea compatible . . . porque lo otro es lo absoluto del deseo, y esto lo marginal y condicionado.

La valoración acentuada de los elementos culturales indígenas o africanos es, a menudo, mucho más el resultado de estimaciones extrañas, científicas o turísticas, que una expresión del sentimiento de la masa latinoamericana. En este punto el marxismo es con frecuencia más realista. No que no utilice esos elementos, pero no los sublima.

Si esto es así, la adaptación del mensaje cristiano a niveles de comprensión no occidentales permanecerá más como una tarea práctica subsidiaria y provisoria, que como un criterio creador de la teología en América latina. En otras palabras: quedará como un problema de la teología, pero no como el mundo cultural a partir del cual se "teologiza".

Por eso decíamos que la existencia de una teología latinoamericana no dependía del reconocimiento de "culturas" autónomas y concurrentes que, en este continente, exigieran una versión diferente o diferentemente equilibrada de la Revelación.

Si ello es así, parecería vano el hablar de una "teología latinoamericana". De hecho, el término se ha utilizado muchas veces con innegable superficialidad.

A lo cual se añade un interés europeo superficial que busca en otras culturas "color local", halaga lo diferente sin significación, pero no está dispuesto a ver lo que en la otra realidad puede complementar hondamente y aun eventualmente corregir la propia manera de pensar el mensaje cristiano.

De esa convergencia nace el prurito, tanto entre nosotros como en Europa, de encontrar teología "con etiqueta latinoamericana". Un observador europeo se escandalizaba no hace mucho en una reunión de teólogos latinoamericanos de no haber oído pronunciar en ella la palabra "latino-

américa". Entonces se le preguntó cuantas veces aparecía la palabra "Europa" en las reuniones de teólogos europeos o, sin ir más lejos, en la *Suma Teológica* . . . La teología latinoamericana, como la europea, no lo será por "aplicar" a América latina la teología hecha en Europa, a la manera con que una sucursal se limita a tratar una cierta temática más concreta que la casa central. No será más auténtica la teología aquí por dejar a los teólogos europeos el cuidado de estudiar la gracia o la Trinidad.

Recuerdo que, al terminar mis estudios en Europa y volver a mi país, pasé a despedirme de un amigo mío, director de una revista de teología. Me ofreció sus páginas diciéndome: "Cualquier cosa que quieras publicar sobre los problemas de *là bas*, no tienes más que mandármelo. . ."

De hecho, una vez que le envié un trabajo sobre teología de la gracia, no lo publicó. Y, sin embargo, había en ese trabajo mucha más substancia latinoamericana que en las "noticias" que sobre este continente publica de cuando en cuando la revista.

Tal vez alguien piense que mi amigo está ganando finalmente la partida puesto que esto no es otra cosa que un libro sobre los problemas de aquí . . .

Sea como fuere, el problema de una teología *seriamente* latinoamericana tiene que poderse plantear. De lo contrario no sentiríamos la falta de pensamiento teológico cada vez que la Iglesia latinoamericana tiene que enfrentarse con problemas impostergables, tales como el de la violencia o el de la relación entre la trasmisión del mensaje cristiano y el reclutamiento de latinoamericanos para las funciones eclesiales, por no citar otros amén de los ya mencionados con anterioridad.

## 1. HACIA UNA TEOLOGÍA CREADORA

La comprobación anterior nos coloca frente a la siguiente pregunta, típica por otra parte de todo país marginal o "colonial": aunque el hecho de tener una teología occidental y no localista no sea alienante, sin duda hay una manera de apropiársela por *copia* y no por *creación*. ¿No es ésa nuestra realidad?

Lo que ocurre en el plano de la industria ocurre, y con mayor razón, en el plano de la problemática social y, por ende, en el de la teología: se



puede fabricar un automóvil idéntico a un Ford o a un Chevrolet estadounidense comprando sus planos. Pero tener planos equivalentes sin comprarlos, eso sería el signo de que no se está ya en la periferia del mundo industrializado, sino en su centro.

Y tras esta comparación llegamos al problema crucial: ¿qué es hacer teología en América latina? O, ¿qué significa ser teológicamente *creador* en este continente? Porque, en realidad, el primer problema teológico para América latina es el de su propia teología.

De copiar a crear no hay sólo un abismo de capacidad. Es necesario, pues, decir dos palabras sobre algunos condicionantes de la tarea teológica en este continente.

Puede decirse, en general, que el problema de la teología parte de un punto común a toda especialidad en países de poco desarrollo.

La primera consecuencia de esta situación es que ella obliga a la inmensa mayoría de los teólogos latinoamericanos a emigrar durante su formación. Y esto no constituye sólo un problema de traslación. La teología se aprende así frente a problemáticas muy diferentes, en cuadros culturales casi opuestos, en conexión con otras investigaciones e investigadores y, lo que es aún más grave, se entronca definitivamente con ciertos cánones de prestigio propios de una determinada sociedad. Ser teólogo para un latinoamericano significa así poder hablar el lenguaje de sus maestros, proporcionar un trabajo semejante al de sus maestros y —¡oh utopía!— interesar a sus maestros...

Tal vez no se ve aún todo lo que esto significa de alienación. Pero acerquémonos un poco más al teólogo latinoamericano ya “de vuelta”. A menos de tener una excepcional capacidad de invención, habrá de continuar su trabajo según los cánones aprendidos. Y ello en países donde no existen bibliotecas apropiadas, por ejemplo. O existen a distancias comparables a la que separa Madrid de Moscú.

¿Qué hacer, por ejemplo, con una biblioteca de cuarenta volúmenes? ¿O de cuatrocientos? ¿Renunciar a crear la teología que la Iglesia necesita en este continente? La respuesta más corriente, cuando se tienen alumnos, es adquirir el último manual y transmitirlo. Si no se los tiene, “estar al día” significa haber leído algo de los autores en boga en Europa, comentar *Concilium*...

A más de un europeo o norteamericano se le ocurrirá que la solución

consistirá obviamente en proveer a los latinoamericanos de materiales de investigación teológica. ¿No se podrán ubicar en lugares estratégicos del continente unas veinte bibliotecas serias? *Dato non concesso* que se pueda lograr tal acto de fe de los que, para ayudar, prefieren hacerlo con ladrillos porque siempre se puede controlar el uso que se ha hecho de ellos, quedaría por contestar una pregunta esencial: ¿Y de qué van a tratar esos libros? Naturalmente, si son los mismos libros de las bibliotecas teológicas europeas —y ¿qué otros hay?— tratarán, una vez más, de los problemas que veinte siglos de simbiosis entre cristianismo y cultura occidental han introducido, urgido y desarrollado en el Viejo Continente.

En otras palabras, si la página sobre la violencia está en blanco, en blanco seguirá a pesar de tales bibliotecas. ¿Con qué van a trabajar, entonces, nuestros teólogos, si tienen que ocuparse de tales problemas? Desgraciadamente es casi seguro que si, gracias a la ayuda exterior, se los transporta a esas bibliotecas, a esos medios de trabajo, a ese género de vida, que no condicen con la existencia real de sus pueblos, inevitablemente se los desplaza de su “centro” teológico auténtico. En efecto, si lo esencial para toda teología auténtica, como muy bien dice Rahner, es preguntarle a la Revelación “con el corazón que tenemos y no con el que nos dicen que deberíamos tener”, el atentado más serio a la teología latinoamericana consistirá siempre en todo intento de separar la vida del teólogo de la de su propio país. En efecto, ¿cómo querer que piense una respuesta a la violencia si se lo introduce en un estatuto social que lo margina de ella?

Pero vayamos un poco más hondo. Supongamos superada esa dificultad. Supongamos al teólogo latinoamericano apasionadamente enfrentado a esa página en blanco que son los problemas de su continente. La solución de fondo para él será, claro está, comenzar por el comienzo: interrogar sobre ellos la fuente misma del mensaje cristiano: la Escritura explicitada por la Tradición.

Ahora bien, si este trabajo debe hacerse según los cánones de la única teología válida hoy en Occidente, estamos frente a un ingente y prolongado trabajo que exigirá, a su vez, la colaboración especializada y complementada de numerosos teólogos durante numerosas generaciones. Pero, una vez más, ¿cómo harán esto los pocos hombres especializados, esparcidos en un inmenso continente mucho más desacralizado de lo que en Europa

se cree, sin posibilidades de publicación y, por ende, de transmisión y difusión? ¿Dónde encontrar, además, ese maravilloso instrumento paralelo que tanto ha influido en la teología europea, en el afinamiento de sus métodos y en sus hipótesis de trabajo, es decir, el conocimiento científico de la realidad circundante y de su historia?

Cuando se comprende todo lo que esto significa, se comprende también que el teólogo, como cualquier científico latinoamericano, y tal vez más que cualquier otro, en razón misma de los condicionantes de su trabajo, tiene un pie en el extranjero. Está, en el mejor de los casos, psicológica y sociológicamente preparado para la emigración.

Planteado en otros términos, en teología como en cualquier otro ramo de la cultura, puede preguntarse si es posible llegar a Einstein sin pasar por Homero. Mejor dicho, sin pasar siglos con solo Homero.

Tomemos otro ejemplo más cerca de nuestra realidad: san Agustín. Frente a una realidad que necesitaba teología para pensarse en cristiano, creó esa teología. Tal vez con cuarenta libros. ¡Pero ciertamente sin las obras completas de Agustín! Quizás sea aún más importante pensar que el llamarlo Padre de la Iglesia equivale a reconocer que hoy no entraría en la categoría de los teólogos, ni se lo apreciaría como tal.<sup>1</sup> No trabajó sobre las fuentes mismas ni sobre elementos de primera mano. Conoció la Biblia a través de la versión latina, cosa vergonzosa para cualquier seminarista de hoy. En realidad, ningún obispo actual le confiaría sus seminaristas para la formación teológica, ya que no entra dentro de los cánones de un profesorado teológico según la Sagrada Congregación de Seminarios...

Y, sin embargo, sería ésa la única teología capaz de convertir en pastores a los candidatos latinoamericanos al sacerdocio. A pesar de lo cual, se opta sistemáticamente por la solución contraria.

Hasta el punto de que no se percibe ya esto como una aberración o, si se quiere, como un "imperialismo" que nos reduce a ni plantear siquiera nuestros propios problemas. No hace mucho un seminarista me decía, sin

<sup>1</sup> "La teología en la edad patristica fue predominantemente una teología episcopal. Los líderes teológicos, como Atanasio, Basilio, Agustín, fueron obispos. Y aun las obras teológicas que no tuvieron a obispos por autores están profundamente marcadas por el sello de la preocupación pastoral" (Ch. Davis, *The Downside Review*, octubre de 1963, págs 307-316. Citado por John A. T. Robinson, *The New Reformation?*, Westminster Press, Filadelfia, 1965, pág. 61).

advertir la contradicción: "Nuestro profesor nos dio muy bien el tratado *De Gratia*. Claro que después uno se pregunta qué hacer con todo eso. No es para transmitir a los fieles..." He ahí un indicio significativo de lo que vamos diciendo.

## 2. PASTORAL Y PROFECÍA

Decíamos que la teología como oficio quedaba ya separada de su fuente creadora por el hecho de que estaba profundamente enraizada en Europa y en su circunstancia. Pero a esto hay ahora que agregar que la especialidad que ha estado, hasta el momento, más unida a la nominación episcopal y, por ende, a la función pastoral, no es en América latina ni siquiera la teología (a pesar de su alienación) sino el derecho canónico. Hasta el punto de que la destinación a Roma para seguir estudios en esta materia constituía frecuentemente el signo de una posible destinación al episcopado.

Ahora bien, el derecho canónico es, casi por definición, la fijación última y sociológicamente más condicionada de la teología. O sea el polo opuesto de una pastoral teológica creadora y localizada. Léanse a este respecto, como ejemplo significativo, las luminosas líneas de monseñor José Dammert, *El Derecho Canónico en la Sierra*,<sup>2</sup> y se tendrá una idea aproximada del drama pastoral que ello significa, a pesar de toda la buena voluntad y la inteligencia que realmente existen.

Tal vez el derecho canónico, con su uniformidad y su romanidad, se haya presentado ante la mayoría de los nuncios apostólicos, decisivos agentes, hasta el momento, de las nominaciones episcopales en América latina, como una garantía de fidelidad y de identificación con las orientaciones y prácticas romanas. Ello no obsta, sin embargo, a que los resultados de esta política hayan sido terribles donde, como lo muestra muy bien el artículo citado, todo estaba por crearse en el plano teológico pastoral.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cf. *Informaciones Católicas Internacionales*, versión española, 7 de mayo de 1965.

<sup>3</sup> Participamos enteramente de la opinión de Ch. Davis: "Hay una contribución a la teología que sólo puede venir de obispos-teólogos." Añadimos que consideramos esa contribución como esencial. En lo positivo de la creación y en lo negativo de la purificación,

Ya en 1899, cuando se celebraba en Roma el Concilio Plenario Latinoamericano, se echaba de ver cómo se abre el foso entre el episcopado y la realidad pastoral del continente, y el papel decisivo que jugaban en ello la acentuación del derecho canónico como preocupación y la falta casi absoluta de una teología elaborada en relación con problemas propios.

Así, amén de ser los decretos del Concilio Latinoamericano una retahíla de citas de documentos pontificios dirigidos evidentemente sobre todo a la realidad europea, se llega a extremos inverosímiles de inadaptación cuando se quiere abordar temas concretos.

Desde 1900, el éxodo del campo a la ciudad ha constituido a América latina en un continente en un 50 % urbano. En 1900 la población indígena y la población blanca rural en situación sumamente primitiva constituían la inmensa mayoría del continente. Si se tiene en cuenta, por otro lado, que del cristianismo sólo habían pasado a esa población ciertas ideas muy simples, a menudo mezcladas con concepciones fetichistas o animistas de origen indígena o africano, se tendrá un cuadro algo aproximado de la realidad.

Pues bien, cuando el Concilio Plenario aborda el título segundo: “Los impedimentos y peligros de la fe”, el primer capítulo cita entre los peligros de error que afligen a la Iglesia en América latina: el ateísmo, el materialismo, el panteísmo (!), el racionalismo, el naturalismo, el liberalismo, el indiferentismo y “las pestes” salidas de la Reforma (!), esto es, el comunismo, el socialismo, el nihilismo, el anarquismo . . .

A continuación en un continente donde el analfabetismo debía superar el 80 % de la población, el capítulo segundo sobre el mismo tema de los “Peligros y obstáculos” de la fe, trata “de los libros y periódicos malos” . . .<sup>4</sup>

Sesenta años después la situación, desde el punto de vista de una teología creadora, ha variado poco. Un signo de ello es lo que podríamos llamar el acompañamiento llevado por el episcopado latinoamericano al Concilio Vaticano II, compuesto en gran parte de amigos y secretarios,

---

ya que la teología viva necesita liberarse de cuestiones ociosas y de falsos problemas. Pero “el hecho de que ningún obispo, por más teológicamente calificado que sea, se preocupe de algunas cuestiones debatidas por los teólogos, sólo podría tener un efecto purificador en la teología si los obispos estuvieran más envueltos de lo que están en la actividad teológica” (*op. cit., ib.*).

<sup>4</sup> *Acta et Decreta del Concilium Plenarium Americae Latinae*, Typis Vatic., Roma, 1900, tít. II, cap. I y II.

rarísima vez de teólogos. Esto mostraba, en el mejor de los casos, que esperaban la ayuda decisiva de la teología europea. Y, en el peor de los casos, lo que muchos luego dijeron: que hallaron el Concilio demasiado teórico, con “pocas cosas que aplicar”. A los pocos meses de su terminación, un obispo latinoamericano anunciaba oficialmente que había ya aplicado en su diócesis todas las disposiciones del Concilio . . . Éste no condujo, pues, contrariamente a lo ocurrido en otras regiones del globo, y salvo excepciones, claro está, a rellenar el foso existente entre teología y pastoral. Muy al contrario, el impulso brindado por el Concilio a la reflexión teológica se considera un factor de dispersión en una pastoral que cuenta con pocos recursos humanos y que parece, por lo mismo, deber unirse en lo obligatorio y común a todos, dejando de lado lo que está sujeto a libre discusión y es, por ende, “no necesario”.

Baste como ejemplo el siguiente. Una conferencia nacional de obispos, habiendo determinado seguir un plan pastoral que comprendía las tres fases clásicas —ver, juzgar, obrar— deliberó seriamente, a pedido expreso de algunos obispos, si convendría suprimir la etapa “juzgar” . . .

Precisamente este colocar la creatividad y el campo de la libre reflexión en la esfera de lo “no necesario” no es sólo un peligroso error, que desprecia la actividad teológica en el continente e incapacita a la Iglesia para vivir los signos de los tiempos en diálogo siempre nuevo con el mundo. Es también un falso puente entre teología y pastoral el que se crea de esa manera. Y ese falso puente está adquiriendo derecho de ciudadanía en nuestro continente. Se acude al “teólogo” para pedirle que fije científicamente límites mínimos de obligaciones morales o sacramentales. Directorios litúrgicos y de sacramentos se multiplican tratando de volver a la regularidad de la norma lo que el Concilio dejó en una cierta indecisión y libertad, juzgada perniciosa.

En otras palabras, no se usa del teólogo como de aquel especialista capaz de comunicarle a la pastoral su libertad profunda y su poder creador, sino para convertir de nuevo en derecho canónico lo que las nuevas situaciones traen de inesperado y fluctuante.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> *Cf.* por ejemplo, las declaraciones de S. E. Mons. Dr. Antonio Caggiano a un grupo de periodistas de Buenos Aires, a su regreso de Roma el 20 de mayo de 1968: “Seguramente, el mejor instrumento para el trabajo postconciliar habrá de ser el nuevo código de Derecho Canónico, en cuya reforma ha venido trabajando —y lo sigue haciendo con un equipo de consultores y expertos, al que se ocupa incesantemente— la Comisión

Podría reconocerse, si no la íntima unión entre teología y episcopado como función pastoral, por lo menos la misión profética de la primera en el orden de lo carismático. Si no se quiere pensar en el obispo (en cuanto persona individual o en cuanto unidad de tareas) como en el *Doctor of Divinity* de la tradición inglesa, se puede y, sin duda, se debe, pensar en la necesidad para la Iglesia de contar normalmente con una función que ponga de continuo el mensaje frente a los signos de los tiempos. Y si bien es cierto que, en su última concreción, esto es propio del laicado y, en sus grandes rasgos, sigue sometido a la autoridad de la jerarquía, no es posible esperar seriamente que el puente va a surgir por arte de magia, sobre todo cuando la ocupación se mira con desconfianza.

Desde este último punto de vista es también importante señalar el problema que presentan muchos seminarios, institutos y facultades teológicas latinoamericanas. Con brillantes excepciones, ubicadas por lo general en las grandes ciudades del continente, estas instituciones, mucho más dependientes que en Europa de autoridades seculares y regulares no académicas, tratan decididamente de apartar de la formación sacerdotal, como peligrosa, esa función de pensar en libertad los términos del diálogo actual y localizado entre la Iglesia y el mundo latinoamericano.

Así es frecuente observar que en las reuniones de trabajo teológico que, desde hace cierto tiempo y con grandes dificultades, se están teniendo en nuestro continente, las que más éxito tienen son aquellas en las que participan en mayor número teólogos no ocupados en seminarios o facultades. Pero, a su vez, ¿cómo hacen entonces tales teólogos para vivir, hacer teología y transmitirla a la pastoral?

### 3. TEOLOGÍA Y AYUDA EXTERIOR

Esta visión puede parecer pesimista. Lo sería ciertamente si se la tomara como un juicio de conjunto de toda la Iglesia latinoamericana y de sus diferentes funciones. En cambio, sólo pretende indicar la ausencia, en ese conjunto, de una función determinada, aunque determinante.

Cardenalicia. De tal modo los anhelos del Concilio encontrarán *idóneo medio para manifestarse*: sin él todo dejará de tener la eficacia deseada. El código hará, entonces, que tan altos propósitos sean institución" (*Clarín*, Buenos Aires, 16 de junio de 1968, pág. 15).

En este punto preciso, el panorama actual nos parece ciertamente sombrío. Osamos decir que el llamado "último continente cristiano", aquél, por lo menos, donde vive hoy en día la mayoría de los católicos del mundo, no sólo no tiene teología, sino que parece estructurarse para no tenerla. Más aún, se lo está ayudando a no tenerla. Y éste es el tercer punto que creemos útil examinar.

Un reciente artículo de Iván Illich acerca de ciertas consecuencias nocivas de la ayuda a América latina, suscitó, creemos, más emoción que reflexión. Tal vez sea justamente ése su mérito, así como su limitación. Lo cierto es que frente a esas consecuencias, Illich proponía una suspensión temporal de la ayuda mientras se efectuaba un estudio serio de sus resultados. Quizás en esta exigencia tan espectacular como difícilmente practicable, esté la clave de que no se le haya dado al problema la seriedad que merece.

No son menester tres años de estudios para meditar sobre elementos que, en su mayoría, están a la vista, aunque sean, ciertamente, complejos. No es necesario tampoco suspender para ello una ayuda que, por diferentes razones, se ha vuelto al parecer imprescindible para ambas partes.

Es fácil comprender, como dijimos, que una ayuda masiva a una Iglesia cuatro veces centenaria y que cuenta con casi la totalidad de la población de sus respectivos países, constituye, no sólo una extraña anomalía, sino hasta un peligro. Por de pronto, el peligro de que se relegue así indefinidamente el obvio problema de esa enorme insuficiencia que no puede atribuirse únicamente a subdesarrollo económico o cultural. Todo ello es demasiado evidente como para que se insista en ese punto. En cambio, nos parece más útil descender a aspectos más concretos donde tal vez se puedan encontrar algunas líneas de acción fecunda. Por de pronto, la ayuda extranjera se traduce sobre todo en personal y en institucionalización.

En cuanto al personal, es claro que esta ayuda está adquiriendo grandes proporciones. Hasta el punto de que el personal eclesiástico extranjero sea en algunas regiones la totalidad y, en la mayoría de las restantes, mayoritario.

Ahora bien, si esa Iglesia cuatro veces centenaria no puede hallar su propio personal en su misma región (por lo menos entre el 50 % de católicos capaces de leer y escribir), ¿no habrá que tomar más en serio las palabras de Paulo VI al episcopado brasileño pero que parecen diri-

girirse a todos los países de Latinoamérica: "A Uds. les toca volver a plantar la Iglesia en su continente."

En efecto, si cuatro siglos después de plantada, no proporciona ni la mitad de los responsables que necesita, es ciertamente porque subsiste un abismo entre la Iglesia y su mensaje por una parte, y las expectativas del hombre latinoamericano por otra. Opción radical que no admite escapatorias ni dilaciones.

¿Se piensa solucionar esto, es decir, rellenar ese foso, con la llegada masiva de pastores procedentes de otras culturas? Nótese bien, y de una vez por todas, que creo a cada extranjero perfectamente capaz de entablar, si es creador, ese diálogo entre el hombre latinoamericano y la Iglesia. Le llevará tal vez más tiempo el hacerlo, pero no hay ningún secreto en esto que un extranjero no pueda poseer y que un latinoamericano posea por arte de magia, en el nivel de profunda relación que este diálogo lleva consigo. Tengo especialmente presentes numerosos casos de extranjeros que están cooperando a ese diálogo mucho más que sus mismos colegas latinoamericanos.

Pero la primera conclusión inevitable que surge de lo dicho es que la ayuda masiva de personal extranjero, esa ayuda, que precisamente se caracteriza por no seleccionar la creatividad, no hace sino acrecentar la profunda insuficiencia de la Iglesia en Latinoamérica: su ausencia de diálogo con el mundo. La Iglesia se desarrolla así como un mundo aparte, como una "sociedad perfecta", con su propia estructura, sus propios procedimientos universalmente válidos, sus propias preocupaciones.

Y, lógicamente, la primera sugerencia consiste en una pregunta: ¿Es capaz la Iglesia de los países más desarrollados, primero, de reconocer sus elementos más creadores y, luego, de cederlos a un continente que está frente a la ingente tarea de plantar de nuevo la Iglesia en íntima relación con el hombre cuyas expectativas largamente ha desconocido?

Si la respuesta fuera negativa, habría que concluir que, a pesar de las apariencias, las Iglesias que ayudan no tendrían la madurez requerida para ayudar a una Iglesia que necesita ante todo pensar, inventar, crear.

Pero es lícito pensar que esos países están en disposición, primero, de aplicar al reclutamiento de candidatos a América latina los procedimientos psico-sociológicos que permiten en tantas otras áreas detectar, tanto las condiciones creadoras, como, a la inversa, los problemas (inadaptación,

complejos, etcétera) cuya escapatoria podría tal vez buscarse en un cambio de clima u ocupaciones. Y, segundo, de incorporar al programa de ayuda en personal para América latina, la clara noción de lo que ella significa y el consiguiente rompimiento de los clichés "misionales" que desgraciadamente siguen aún vigentes.

En segundo lugar, y tal vez en mayores proporciones aún, la ayuda extranjera se traduce en América latina en institucionalización. Prácticamente, en los contactos que, por una u otra razón, he tenido con proyectos presentados a las fuentes extranjeras de ayuda, no he hallado uno solo que fuera personal (en su objeto). Todos suponían la *creación*, la *ampliación* o el *sostenimiento* de una institución.<sup>6</sup> Y casi diría que mi experiencia es suficiente para afirmar que la ayuda acordada a nuestro continente sigue precisamente en orden decreciente esos tres tipos de institucionalización.

Hay aquí un peligro mucho mayor para el pensamiento teológico latinoamericano que la ayuda ofrecida en términos de personal. Las personas, en efecto, hasta cierto punto, son imprevisibles. En cambio, es perfectamente previsible el efecto de esa enorme institucionalización de la Iglesia en Latinoamérica. Ésta es, como hemos visto, un cuerpo ingente desprovisto trágicamente de la función de pensar su propia realidad y el sentido de las operaciones mismas que realiza.

Dotarlo de nuevas funciones; obligarlo prácticamente a ubicar en ellas no sólo a los que ahora las postulan, sino a eventuales involuntarios sucesores (pues no se pueden dejar caer una vez comenzadas); fijar así en un terrible aparato burocrático las pocas fuerzas vivas disponibles; condenar a ese cuerpo así empobrecido a continuar pidiendo ayuda inde-

<sup>6</sup> Habría que hacer aquí una excepción, cuya importancia se comprenderá mejor por lo que sigue: la ayuda que permite reuniones de trabajo entre expertos del continente o de algunas de sus regiones. Aunque tal vez, sociológicamente hablando, quepa aún aquí la etiqueta de "institucionalización" (son a menudo reuniones del CELAM o de sus departamentos), pertenecen a ese grado de ella inherente a toda creación personal. Ésta no consiste, en efecto, en la ruptura de toda institución, sino en reducirla al servicio de la libertad y del pensamiento. Éstos, a su vez, exigen una base institucionalizada. Cosa que, por otra parte, no aparece clara en el artículo ya citado de Iván Illich. Precisamente el Centro de Cuernavaca, dirigido por él, ha sido durante varios años uno de los raros y preciosos lugares de encuentro para quienes, en América latina, creían estar solos en la tarea de pensar estos problemas y que se descubrieran allí de pronto en unión con muchos otros. Ello ha tenido una considerable influencia creadora.

finidamente o a pasar el día de mañana todo su tiempo para mantener angustiosamente a flote lo que un día se recibió despreocupadamente como un regalo; oponer en la mente de cada sacerdote o religioso al trabajo profundo, humilde y desinteresado de la evangelización y sus tareas, el problema de ver cómo ubicarse al frente de una organización o crear otra a su medida, todo esto se puede ya ver en sus nefastas consecuencias, sin necesidad de ulteriores estudios detallados. Aunque tal vez fueran éstos útiles para descubrirnos las proporciones insospechadas de lo que acabamos de describir.

Esto nos lleva a una segunda pregunta: ¿No estará América latina siendo víctima de la avidez inmadura de construcción de quienes, en continentes más desarrollados, sí, parecen haber olvidado en parte la clave más honda de su propio desarrollo? En otras palabras, nos preguntamos si los efectos perniciosos de la ayuda extranjera, sobre todo en el plano de la institucionalización, no se deberán a una crisis de los mismos países que ayudan.

No hace mucho tiempo, se planificó en Europa la realización en gran escala de una encuesta que tratara de evaluar críticamente las actividades de los jesuitas en el marco del servicio que prestan a la Iglesia. Por lo menos en el primer esbozo de su planificación, el proyecto, pensado a largo plazo, no preveía ninguna preparación en profundidad de los criterios teológicos o eclesiológicos capaces de realizar esa evaluación una vez recolectados los datos. Como en el ejemplo antes citado, se pasaba, despreocupadamente, del ver al obrar. Después del Concilio, en el centro mismo de la reflexión teológica que lo hizo posible, no se preveía nada que permitiera decidir si lo que los jesuitas estaban haciendo, con éxito o sin él, con aceptación o sin ella, contribuía a una Iglesia pre o post-conciliar. No faltó quien dijera que, de resultas de una tal encuesta, y en el supuesto de que hubiera vivido, Teilhard de Chardin hubiera sido enviado a una parroquia...

Este ejemplo no tiene más importancia ni significación que la de llamar la atención sobre un punto relacionado con la ayuda extranjera a América latina. Somos conscientes de que ella está ciertamente condicionada por la falta de pensamiento de los latinoamericanos que la solicitan. Pero está condicionada también, creemos, por una crisis más universal. Porque, tal cual, halla eco. Y si se dice con razón que quien comprende a un genio

lo es en cierta medida también, la conclusión en nuestro caso es fácil.

Esto nos lleva a una segunda sugerencia de carácter constructivo. A una doble sugerencia, si se quiere. La primera, la más obvia, es la incorporación, en Europa y en los Estados Unidos, de los teólogos más creadores a la tarea de planear la ayuda a la Iglesia latinoamericana. Claro está que, una vez más, la teología europea puede ignorar consideraciones importantes para este continente. Pero, dado que la ayuda siempre estará expuesta a ese riesgo, entendemos que éste será siempre menor si la ayuda es dada en conexión con las fuentes mismas del pensamiento que han hecho de esas regiones, por ejemplo, los actores del Vaticano II. En otras palabras, que se gaste tiempo y energía teológica para que la ayuda extranjera no ahogue el pensamiento teológico latinoamericano.

La segunda sugerencia tiende a acentuar la línea liberadora de la primera. Todo el mundo conoce el sistema de becas de la fundación Guggenheim, para poner un ejemplo. En su estructura misma constituyen y suponen un verdadero acto de fe en el trabajo creador de personas y equipos. Porque los dejan libres una vez que los consideran aptos para ser ayudados. Suponen también en quien las distribuye un suficiente pensamiento creador como para reconocer esas mismas posibilidades en hombres y equipos que trabajan libremente en campos distintos. Y suponen finalmente una convicción que es, a mi ver, el fruto más excelente y el signo más claro del desarrollo: la convicción de que de allí surgirán, tarde o temprano, en todos o en algunos de los casos, suficientes resultados como para justificar toda la ayuda puesta en esa creación. Pues bien, sugeriría que la mayor parte de la ayuda económica a la Iglesia latinoamericana se distribuyera en esa forma, que es, a mi modo de ver, la única que puede desarrollar una Iglesia con pensamiento e iniciativa propios.<sup>7</sup>

No hace mucho tiempo, en una reunión de expertos universitarios tenida en Buga (Colombia), se admitía sin dificultad que la finalidad

<sup>7</sup> Para evitar un malentendido, en que cayó tal vez por culpa mía un editorialista de *America* (8 de junio de 1968), al comentar este artículo, habría que recordar que por "teólogos", no entiendo solamente los especialistas de una teología que pueda presentarse como tal, sino todas las personas y grupos que están realizando una pastoral basada sobre un pensamiento creador, o sea, sobre una lectura propia, original, de los signos de los tiempos. El ejemplo que sigue a continuación no es más que eso, un ejemplo. La hipótesis central de este artículo es que la creatividad de la Iglesia latinoamericana exige la desaparición, momentánea o definitiva de la distinción entre teólogos (encarnados en la realidad) y pastores (que piensen esa misma realidad).

de una universidad católica hoy, no era defender a su estudiantado de malas influencias, sino entablar un profundo diálogo entre fe y disciplinas humanas. Se sugirió entonces que esto se haría mucho mejor que duplicando (con toda su inmensa burocracia) facultades de odontología, ingeniería o derecho, creando sencillamente equipos donde los mejores teólogos y los mejores especialistas de ciencias humanas trabajaran unidos en forma rentada. A esto se objetó que, aunque un proyecto así suprimiría las nueve décimas partes de los presupuestos universitarios, si no más, y con resultados que no pueden hoy obtener prácticamente ninguna de las universidades católicas existentes, ello no sería viable a causa de la ayuda extranjera. En efecto, la experiencia de los presentes mostraba que ésta se obtenía precisamente en la medida en que se podía mostrar la potencia de la organización a través de centenares de alumnos, aun cuando éstos pertenecieran a un curso de mecánica elemental.

La sugerencia que hicimos en segundo término tiende, evidentemente, a evitar este despilfarro, prescindiendo de las demás consecuencias negativas de que hablábamos. En otras palabras, en vez de obtener ayuda para “institucionalizar” aún más una Iglesia que apenas puede pensar, se la obtendría para desarrollar esta última función. Pero ello supone, claro está, un cambio de perspectivas y un cierto desinterés para confiar en una actividad creadora relativamente incontrolable y sin resultados externamente computables. Éstas y todas las otras consideraciones que hemos hecho hasta aquí, tienden así a mostrar que, en este plano como en los demás del desarrollo, es imposible pensar en ayudar realmente con el *surplus* de lo que tenemos. Sólo se ayuda con el don de lo mejor que uno tiene. América latina necesita esa ayuda.

No obstante, sólo una parte de nuestro trabajo se refiere a la ayuda exterior. Sabemos que la principal va a venir de nosotros mismos. Pero aún allí, necesitamos del extranjero cuando las decisiones no dependen sólo de nosotros, como es el caso, por ejemplo, del nombramiento de nuestros obispos. También en ese punto sugerimos, humilde pero seriamente, a los que tienen en sus manos estas decisiones, una revisión de los criterios que a ellas se aplican. Necesitamos tal vez pasar por nuestra edad patristica y no hemos llegado ciertamente, sino de una manera artificial y trágica, a la época de los administradores. Es urgente salir de esta emergencia y viajar hacia la profundidad.

## Primera parte

# Un nuevo comienzo pastoral

## Frente a una decisión\*

Hablar de porvenir del catolicismo en América latina implica necesariamente, aunque más no sea, una sumarisima mirada retrospectiva. Existe, en efecto, un punto de partida, más o menos realizado en nuestra historia y que gravita en forma considerable sobre nosotros: hubo un tiempo en que el cristianismo en América latina lo fue *todo*.

Todo, en cuanto a su alcance sobre las personas. Todo, en cuanto a su identificación con las estructuras mismas de la sociedad. Y lo que es aún mucho más importante, la formulación teológica, moral y aun estética que hoy en día damos del cristianismo fue elaborada en esa época. Cuando entramos, por ejemplo, en uno de nuestros grandes templos quizás no pensamos en que la arquitectura misma nos refiere a ese punto de partida histórico en el que, repitámoslo, el catolicismo en América latina, como antes en el Occidente en general, lo era todo. O, por lo menos era co-extensivo con todo.

Cuando leemos uno de nuestros manuales de teología, base obligada de nuestra pastoral, no pensamos en que la selección misma de los problemas, las lagunas y las proporciones de las diferentes partes, dan todas testimonio de esa misma época, de una problemática íntimamente relacionada con esa situación de totalidad.

No se trata aquí de valorar esa totalidad, de decidir acerca de sus cualidades, o de su profundidad, o de saber, por ejemplo, si realmente estructuró de una manera cristiana nuestra sociedad.

\* Reproduzco en este capítulo el artículo "Pastoral latinoamericana: hora de decisión" aparecido en la revista *Mensaje* (Santiago de Chile), marzo-abril de 1964, n° 127, págs. 74-82.



Lo que nos importa desde el punto de vista de una teología pastoral es tomar conciencia de la desproporción existente entre la realidad que vivimos hoy, y formulaciones, esquemas mentales y actitudes pastorales que nos vienen, casi sin cambios, de esa situación inicial.

## 1. LA DESTRUCCIÓN DE LOS AMBIENTES CERRADOS

Esto no es, así en general, un fenómeno típicamente latinoamericano. Así, valga un ejemplo citado por un sociólogo francés.<sup>1</sup> Es sabido que el santo Cura de Ars desarraigó de su parroquia los pecados debidos al baile, yendo, como una buena pastoral lo pide, a las causas. Llamó al único violinista del pueblo y le pagó para que se fuera a hacer pecar a la gente a otra parte. El padre Desqueyrat se pregunta qué actitud tomaría en el plano pastoral un cura que llegara hoy a Ars que, aparentemente, es el mismo pueblito de entonces, con sus mismas cincuenta casas, su mismo número de habitantes, su mismo cultivo agrícola y, seguramente, sus mismos pecados... Todo parece lo mismo, pero un cura inteligente se daría cuenta en seguida de que, pastoralmente, *todo* ha cambiado. Si pretendiera seguir hoy el mismo procedimiento de su predecesor, se encontraría con que cada casa de Ars tiene hoy su propio violinista: el aparato de radio o de televisión.

¿Qué ha cambiado? El nuevo cura no puede contar con un elemento otrora decisivo: la separación. Ars ya no es un ambiente cerrado. Debido a los medios de comunicación, Ars es hoy un suburbio de Lyon, de París, de Moscú o de Nueva York.

En otras palabras, el gran hecho del mundo moderno que le plantea una pregunta radical a nuestra pastoral cristiana es *la destrucción de los ambientes cerrados*.

El hombre-masa, el hombre pasivo frente a su ambiente, ha existido siempre. No es una creación de los que hoy se llaman medios masivos de comunicación. La única diferencia es que antes su pasividad se teñía con los colores diferenciados de su ambiente pequeño, de su familia, de su pueblo, de su tradición nacional. Hoy los medios masivos de comuni-

cación no lo hacen más pasivo, pero, en contacto con un ambiente por así decirlo universal, su pasividad se vuelve más uniforme, más perceptible. El que antes era pasivo con respecto a los consejos del Viejo Vizcacha, hoy es pasivo frente a las imágenes universales del mundo del confort o del dinero, pasivo frente a la propaganda mundial, frente a las vagas ideologías mundiales...

En otros términos, la pasividad que antes se repartía en mil manifestaciones diversas, hasta confundirse a veces con la originalidad, aparece hoy día *inmensa* debido a esa reducción a dominadores comunes y universales.

¿Qué conclusión sacar de esto? Una muy importante. Para introducirla, bastará citar algunas reflexiones de monseñor Tarancón, entonces obispo de Solsona, en España.<sup>2</sup> En una carta pastoral consagrada especialmente al cine, observa con mucho acierto que lo grave del problema no viene de la inmoralidad de ciertas películas, sino de la pasividad general de los espectadores. Es así, dice, como con gran facilidad “se han introducido entre nosotros costumbres extrañas a nuestra manera de ser, trajes, criterios y prácticas ajenas a nuestra tradición”.

La *tradicón* pierde, pues, su fuerza. La destrucción de los ambientes cerrados termina con la era en que todavía era posible transmitir maneras de pensar determinadas, determinados sistemas de creencias y actitudes morales, mediante la presión del ambiente.

A partir de este momento, dicha transmisión supone *vencer* la pasividad de la masa. Con respecto al cine, por ejemplo, lo dice claramente monseñor Tarancón en su pastoral. “Se trata —escribe— de un problema de educación y de formación. Si se pudiera [nótese la forma irreal de la condición] obtener que los espectadores *razonaran con calma el film* que se proyecta... se habría encontrado quizás con ello la solución definitiva. No sé, con todo —prosigue—, hasta qué punto es ello posible, por lo menos en lo que concierne a las masas inmensas que llenan las salas de cine.”

Monseñor Tarancón sabe, al proponer como solución al problema los cine-forums o cine-clubes, que ello equivale a “formar y educar grupos escogidos”, no porque se trate de escogerlos para luego formarlos, sino porque sólo una minoría está dispuesta a dejarse educar para la profun-

<sup>1</sup> Desqueyrat, *La crisis religiosa de los tiempos nuevos*, trad. castellana, Desclée, Pamplona, 1959.

<sup>2</sup> *Las diversiones a la luz de la teología*.

didad, para una personalidad crítica y activa, que es la base del cine-fórum. Es decir que, al pasar de un procedimiento que utiliza la pasividad a otro que exige una actividad crítica y personal, ya no puede pensarse en las multitudes, en las cantidades inmensas, en la unanimidad del hombre-masa, en esa totalidad casi amorfa que fue nuestro punto de partida.

## 2. NECESARIA TRANSFORMACIÓN DE LA PASTORAL

La destrucción de los ambientes cerrados debería obligar al cristianismo a una transformación radical de su pastoral. La pasividad que antes realizaba una buena parte del trabajo debería ser suplida por la fuerza interna de atracción del mensaje y de la comunidad cristiana. Habría que vencer a cada hombre con la grandeza misma del cristianismo.

Y lo que es más, en competencia con otros ideales más fáciles, más acomodados a las tendencias del hombre-masa, más susceptibles de ser transmitidos por los medios masivos de comunicación que han suplantado a los ambientes cerrados de ayer. El catolicismo, un ideal entre otros y el más hondo y difícil de todos, requiere precisamente, para ser aceptado, despertar la profundidad de cada persona y sacarla del anonimato y del peso muerto de la masa, de ese mismo peso muerto que antes, en una cierta medida, la mantenía cristiana.

Porque el Occidente entero fue, en efecto, durante varios siglos, mientras hubo en él ambientes cerrados, una gigantesca *máquina de hacer cristianos*. Durante siglos, la Iglesia pudo limitarse a distribuir sacramentos y enseñanza a personas que el mismo ambiente le traía. Durante siglos el sacerdote encontró automáticamente frente a sí a los niños en los bancos de la escuela, a los mayores en la misa dominical, y durante siglos también la moral cristiana y aun la ortodoxia dogmática contaron con la fuerza de las instituciones legales.

Pues bien, toda esa máquina ha dejado de funcionar. Ya no existe ninguna máquina de hacer cristianos y es inútil tratar de poner en funcionamiento sus piezas sueltas. Frente a otros ideales de vida, sin más fuerza que su atractivo interno, que es el mismo Espíritu de Dios, el más rico, pero también el más difícil de los ideales, tiene que llamar a cada

hombre a lo que éste tiene de más profundo, de más personal, de menos conformista y convencional.

Esta era, y no otra, la conclusión certera que sacaba el padre Desqueyrat de su ejemplo antes citado: "Cuando la vida religiosa [cristiana] no encuentra ya apoyo en el medio social [es decir, cuando el cristianismo no puede contar más con la fuerza 'tradicional' de los ambientes cerrados], no es posible sino en forma *personal, heroica, interiormente formada*." <sup>3</sup>

Decisión radical, pues, de la pastoral a la cual estamos abocados. Decisión quizás la más radical desde los tiempos apostólicos. Dice Rétif en su obra *Hacia una Iglesia en estado de misión*: "Si se considera el esfuerzo misionero de la Iglesia, ya a primera vista se pueden distinguir dos períodos bien definidos aunque de duración muy desigual: antes y después del 315, fecha que puede servir de punto de referencia pues es el año del edicto de Constantino. La presencia de la Iglesia en el mundo greco-romano durante la *época apostólica* es de tipo evangélico, dominado por una preocupación de *evangelización* universal, sin otro *apoyo* que una inagotable confianza en el Espíritu que impulsa mar adentro. El edicto de Constantino inaugura un tipo de relaciones oficiales de la Iglesia con los Estados [y con las instituciones sociales en general]." Y prosigue: "*Es esencial darse cuenta de que la época constantiniana ha terminado*." <sup>4</sup>

## 3. SOBRE TODO EN AMÉRICA LATINA

Ahora bien, todo este fenómeno universal, decisivo para la orientación de la pastoral en el mundo entero, ¿tiene una relación especial con nuestro continente latinoamericano?

Parece evidente que sí, si se atiende al carácter particularmente radical de su planteo entre nosotros. En efecto, en Europa el fenómeno de la incredulidad tomó proporciones considerables sólo después de varios siglos de transformación a partir de la ruptura de la unidad del mundo católico, mientras que en los países del cono sur del continente latinoamericano

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pág. 77.

<sup>4</sup> Louis y André Rétif, *Pour une Église en état de mission*, Col. Je sais-je crois, Fayard, París, 1961, págs. 108, 113.

no el fenómeno comienza a mediados del siglo pasado y está virtualmente terminado a comienzos de éste. Un historiador del pensamiento latinoamericano ha mostrado cómo se reproducen aquí, en el correr de algunas décadas, entre 1870 y 1925, las etapas que Europa recorrió entre el rompimiento de la unidad católica en el siglo dieciséis y el positivismo del siglo diecinueve.<sup>5</sup>

Y si de la vida de los círculos intelectuales pasamos a las actitudes masivas, el paso es aún más rápido en América latina y especialmente en el extremo sur. Hasta tal punto que una misma generación de sacerdotes ha sido contemporánea de esa totalidad católica que llamábamos “punto de partida”, y de la nueva situación en que la destrucción de los ambientes cerrados conduce a una descristianización de las masas.

¡Una misma generación! Así se comprende lo que decíamos al comienzo, de que esa totalidad cristiana inicial de la cual salimos, está todavía gravitando poderosamente sobre nosotros. No es una imaginaria edad de oro situada varios siglos atrás. Está peligrosamente cerca. A pesar del abismo que nos separa de ella, parecería a veces al alcance de la mano...

Ello basta para hacernos comprender cómo ese cambio profundo y rapidísimo tomó desprevenida a una pastoral habituada a contar casi exclusivamente con una sociedad que fabricaba cristianos.

En Europa la lentitud de la transformación y un pensamiento mucho más creador permitió en gran medida asumir ese cambio y preparar las formas de pastoral que hoy conocemos. Aquí, se trataba de una Iglesia pobre en número, en calidad y sobre todo en poder creador, enfrentada a un proceso rápido que le imponía un cambio que, como luego veremos, está lejos de ser fácil. ¿Cómo extrañarse entonces de que la primera y casi la única reacción haya sido la desesperación por conservar, a costa de qué compromisos políticos o económicos, las últimas instituciones capaces de proteger el catolicismo de la masa? O, en un plano más directamente pastoral, ¿cómo extrañarse de que el esfuerzo se haya reducido a guardar los últimos contactos con la masa, por más externos y superficiales que sean, desesperadamente? La multiplicación de parroquias reducidas a su mínima expresión y con un solo sacerdote, las grandes

misiones, el reclutamiento *indiscriminado* de sacerdotes, sobre todo en el extranjero, la utilización *clerical* del laico y, en la vida diaria del sacerdote, esa tendencia a llenar con la sola simpatía personal un abismo cada vez más grande entre la Iglesia y la gente, todos son síntomas claros de esa crisis pastoral que vive Latinoamérica en vísperas de una gran decisión. No se trata de juzgar a las personas. Pero, eso sí, tenemos que darnos cuenta de que la solución radical era muy otra. *Es* muy otra, porque aún no está puesta en práctica, por lo menos de una manera plenamente consciente y con las proporciones debidas.

#### 4. LA NECESARIA EVANGELIZACIÓN

Si en América latina el cristianismo sólo puede sobrevivir al cambio social en la medida en que se vuelva en cada hombre una vida personal, heroica, interiormente formada, la pastoral debe asumir una tarea *formalmente nueva*. Nueva con respecto a esa época constantiniana en que hemos vivido hasta aquí; pero, por otro lado, la más antigua y la más tradicional: la tarea de *evangelizar*.

¿Qué es evangelizar? ¿Qué supone evangelizar? ¿Qué cambio de mentalidad nos impone el asumir en grandes proporciones esa tarea decisiva para América latina? Estas preguntas serán el objeto de la segunda parte de nuestro estudio.

¿Qué es evangelizar? De acuerdo con lo que ya hemos dicho, es presentar a cada hombre el cristianismo de tal modo que por su propio contenido, por su valor intrínseco, produzca en él una adhesión personal, heroica, interiormente formada.

Pero ello significa, en el que habla y en el que escucha, un viaje al interior del cristianismo, a su esencia, a su fuente. Ese viaje nos lo ahorra antes esa máquina social de hacer cristianos: las generaciones se incorporaban al cristianismo sin que cada hombre tuviera que volver a la fuente. Se ahorra el trabajo de la *conversión* frente a la esencia de “la buena noticia”, es decir, del Evangelio.

Pero justamente ahora, a fuerza de ahorrarnos esa vuelta a la fuente, ese redescubrimiento y esa entrega de lo esencial, ¿estamos seguros de discernir nosotros mismos lo esencial, de encontrar la fuente?

<sup>5</sup> Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Univ. de la República, Montevideo, 1962, pág. 137.

Cuando el sacerdote predica, predica a cristianos y su predicación versa sobre consecuencias que se siguen de lo esencial, que presuponen lo esencial. Predica actitudes morales, predica práctica de los sacramentos, predica, en el mejor de los casos, dogmas que son consecuencias, explicitaciones de lo esencial. Y lo propiamente esencial, lo supone. ¿No supone acaso que sus oyentes tienen fe? Y la fe, si es real, ¿no supone un encuentro con lo esencial del cristianismo?

Y justamente la gran decisión pastoral está en que ya no podemos sin más suponer esa fe y ese encuentro, sino que tenemos que prepararlos. Y lo primero para ello es reconocer que nos movemos siempre en una esfera secundaria eludiendo el problema esencial.

Y para persuadirnos más claramente de esto, hagamos una prueba con el factor tiempo. ¿Qué diríamos si tuviéramos sólo una hora para anunciarle a un no-creyente en qué consiste el Evangelio, la buena noticia? ¿Estamos seguros de que al cabo de la hora le habríamos dado de verdad una “buena noticia”?

Recordemos lo que nos cuentan los Hechos de los Apóstoles, en el capítulo octavo. El administrador de la reina de Etiopía volvía de Jerusalén a su país por la carretera del desierto, leyendo al profeta Isaías. Sería por la oscuridad del profeta o por el traqueteo del viaje, lo cierto es que, según su propio testimonio, no entendía nada de su lectura. El diácono Felipe, llevado por el Espíritu, se le hace encontradizo, se atreve a preguntarle a boca de jarro si cree entender algo de lo que lee y, ante la respuesta negativa del administrador, se propone para explicárselo. Subió con él al carro —nos dice el texto sagrado— y le evangelizó a Jesús. Poco tiempo después —una hora, dos horas, ¿quién podrá saberlo— el administrador pide ser bautizado. Felipe lo bautiza y desaparece. Y allá se va el hombre hecho cristiano, por el camino del desierto, hacia un país donde no lo esperan catequistas, ni sacerdotes, ni manuales de teología, ni universidades católicas...

De cristiano sólo lleva el contenido de una hora de evangelización, y, sin duda ninguna, ignora aún cuántas personas hay en la Trinidad, si el papa es infalible, cuántos son los sacramentos, ignora la Inmaculada Concepción y el concepto de transustanciación... Pero tiene algo muy fuerte, muy hondo: una buena noticia radical de donde van a brotar todas las demás cosas en el correr de los siglos.

Evangelizar supone, en efecto, esas dos cosas inseparables y complementarias: que sabemos nosotros mismos hallar y comunicar lo esencial de la buena nueva, primero, y, segundo, que sabemos detenernos allí y aceptar el ritmo de la maduración de la palabra de Dios.<sup>6</sup>

Los hombres, a partir de la revelación de Cristo, tardaron diecinueve siglos en percibir claramente que el sumo pontífice gozaba de infalibilidad cuando, representando desde su cátedra la fe de la Iglesia, la definía. Pues bien, el que disponiendo de una sola hora para evangelizar tratara de introducir en ella explícitamente esa parte del dogma, deformaría radicalmente el Evangelio. No porque ello no sea verdad en sí, sino porque la proporción y la jerarquía que se le da a las distintas verdades es un componente esencial de la auténtica posesión de la verdad. Una desproporción importante en el lugar que le damos a lo esencial y a lo secundario, equivale a declarar secundario lo esencial, y viceversa.

Pero ello no es sólo una cuestión de tiempo. Si hablábamos de una hora de evangelización, no era más que a título de ejemplo para hacer ver, a través de un espacio temporal, el cambio profundo de mentalidad que requiere una verdadera evangelización.

Esta *metanoia*, este cambio radical no es otra cosa, en realidad, que una reestructuración en nosotros mismos de la verdadera jerarquía cristiana de valores. No podemos evangelizar mientras nuestra valoración de las cosas no se reestructure en torno a lo esencial. Estamos acostumbrados a suponer lo esencial y a valorar lo concomitante, lo derivado, lo secundario.

Preferimos, por ejemplo, en el catecismo, tratar de evitar las menores desviaciones posibles, antes que dejar que el alma se impregne de una sola presencia, de un solo mandamiento. En nuestras valoraciones de actitudes humanas preferimos una superstición y aun a veces la insensi-

<sup>6</sup> “Tendiendo directamente a un primer anuncio del cristianismo, el *kerygma* constituye una predicación de un tipo muy caracterizado. Se limita a proclamar la sustancia profunda del cristianismo, los rasgos fundamentales de la vocación cristiana, evitando el recargamiento, lo accidental, lo adventicio, lo superfluo. Es ésta una condición absolutamente necesaria para que el mensaje cristiano pueda, no sólo ser asimilado por almas nuevas, sino también introducir en ellas su luz enaltecadora. El mensaje evangélico en su pureza es tan rico y revolucionario que es necesario limitarse cuidadosamente a su contenido e incluso prever una prudente progresión en su exposición” (André Seumois, O. M. I., consultor de la S. C. de Propaganda Fide, *Apostolai, Structure théologique*, Pontificia Universidad “De Propaganda Fide”, Roma, 1961, págs. 86-87).

bilidad y el egoísmo cuando llevan una etiqueta cristiana, a un auténtico sacrificio sin etiqueta o con etiqueta errónea. Preferimos una situación legal bien determinada a un impulso profundamente cristiano pero fuera de los marcos legales. Preferimos la “prudencia” que salvaguarda a todo trance lo accesorio, a la “imprudencia” de los que se preocupan por lo esencial aun a riesgo de descuidar lo secundario.

Mientras sigamos valorando así las cosas en nuestra vida cristiana, no hay metodología catequística ni planificación pastoral que pueda producir una verdadera evangelización, porque el cuidado por lo derivado desnivelará siempre, irremediablemente, la verdad, y la buena noticia, querámoslo o no, se convertirá en la peor de las noticias: para llegar a Dios habría que renunciar a los más hondos dictados de la sinceridad. Y todo hombre honrado y auténtico se verá obligado, por la gracia misma de Dios, a negar esa pretendida “buena nueva” que nosotros falsificamos.

Esta *metanoia* radical, esta auténtica vuelta a las fuentes de nuestro mensaje cristiano es la primera condición, la más profunda y la más decisiva de la elección pastoral que se impone. Vivir plenamente la vida de la Iglesia debería significar para nosotros ponernos a tono con esta exigencia espiritual tan clara y capital.

## 5. EL MÍNIMO DE EXIGENCIAS PARA CONSERVAR EL MÁXIMO DE PERSONAS

Pero no basta para la tarea de la evangelización recobrar el sentido de lo esencial en ese mensaje y en esa vida que es el cristianismo. Porque éste debe ser, además, significado y visualizado, por así decirlo, en una comunidad viviente.

Ahora bien, decíamos que en América latina la pastoral había sido sorprendida y como sobrepasada por lo rápido y profundo de la destrucción de ese apoyo suplementario que constituía la sociedad cristiana en sus ambientes tanto más eficaces cuanto más compactos. Una primera tendencia pastoral, decíamos, se manifestó en un esfuerzo, sin duda desmedido, por conservar los restos de esa fuerza social protectora.

Pero aun así, la inmensa mayoría de la gente de nuestros pueblos escapa a esas pocas instituciones cristianas y sólo conserva lazos sumamente

delgados y superficiales con la Iglesia. De ahí otra característica, sumamente importante, de nuestra pastoral, al enfrentarse con este fenómeno de que hablamos. Podríamos resumirla en este principio: “el mínimo de exigencias para conservar el máximo de personas”.

Tres ejemplos pueden ayudarnos a comprender esto. El primero, de una de esas barriadas marginales de nuestras grandes ciudades, deshumanizadas y descristianizadas. Los padres de familia llevan aún a bautizar a sus hijos probablemente porque ven en el bautismo una ceremonia social que da pretexto a festejos. Un equipo de sacerdotes que trabaja en el lugar decide volverle a dar al bautismo su verdadero sentido en la mentalidad de la gente. Para ello, como es lógico, exigen de los padres que llevan a sus hijos a bautizar unos días de instrucción religiosa. Pero esto, evidentemente, no entraba en el programa de ellos, y a muchos les parece demasiado precio por algo en lo que, al fin de cuentas, no tienen tanto interés. “¿No lo quieren bautizar? . . . pues ¡allá ellos! Haremos la fiesta en casa.” ¿Qué preferir? ¿Mantener la exigencia que corta el último vínculo de ese niño con la Iglesia visible de Cristo, en cuanto es posible prever? ¿O el sacramento a cualquier precio para impedir la separación definitiva? De hecho, llevado el asunto al obispo, el fallo fue de acuerdo con el principio pastoral que antes citábamos: “el mínimo de exigencias para conservar el máximo de personas”.

Un segundo ejemplo. En una diócesis de Haití, donde se da, en un grado más agudo todavía que en Brasil, el problema del sincretismo religioso, el obispo mismo llegó a la ruptura. En este caso se trata de una mezcla de cristianismo con cultos y supersticiones de origen africano, mezcla tan compleja e indisoluble que todos los intentos para separar el verdadero cristianismo de lo que no lo es resbalan sobre los hábitos adquiridos y fracasan lamentablemente. Parece ser que el obispo de Gonaives, en Haití, después de agotar todos los recursos para lograr esa transformación purificadora, juzgó que había que llegar a las exigencias decisivas costara lo que costare. Se dirigió a sus fieles, prohibió todas las prácticas sincretistas, declaró católicos sólo a los que cumplieran su mandato y cerró las puertas de la iglesia y de los sacramentos a la inmensa mayoría de los que antes se llamaban y se creían cristianos. Y, muy importante para comprender el sentido de esta medida, a los que obedecieron les dijo: “Ustedes no son unos pocos privilegiados. Ustedes están

aquí para formarse y para ser los apóstoles de un nuevo esfuerzo de evangelización. Hay que empezar de nuevo y sólo se puede empezar de nuevo con un cristianismo verdadero." Poco importa que estos hechos sean o no exactos. El ejemplo por sí mismo nos plantea el problema. ¿Se trata de una crueldad injustificable? ¿Se trata de salvaguardar, por encima de todo, la posibilidad esencial de evangelizar? Aquí el obispo tomó la decisión contraria al caso precedente, pero *lo raro y único* de este ejemplo prueba que, en donde el problema existe, la pastoral sigue siendo: "el mínimo de exigencias para conservar el máximo de personas".

Pasemos al tercer ejemplo, y luego examinaremos más a fondo este principio. Es sabido que la Iglesia visible debe dar un testimonio también visible de esa caridad que es el primer objeto del mensaje, el primer mandamiento de Cristo,<sup>7</sup> el signo experimental de la vida sobrenatural,<sup>8</sup> el que permite discernir a los discípulos del Verbo<sup>9</sup> que vino del interior del Padre a comunicarnos que Dios por dentro, digámoslo así, es amor.<sup>10</sup>

De ahí que, aunque la Iglesia esté compuesta de hombres frágiles y pecadores, siempre ha comprendido que su deber de visibilidad ponía límites a su deseo de admitir o de mantener el mayor número posible de miembros. Recordemos que el concilio primero del Vaticano declaró que el argumento fundamental de la fe era esa misma vida visible de la Iglesia.<sup>11</sup> El testimonio que la Iglesia da del mensaje no es, pues, una tarea accesorio que pueda ser realizado u omitida según las urgencias de cada uno: es lo esencial de su misión.

Ahora bien, la forma en que se da ese testimonio depende, en cierto grado, del desarrollo histórico de la sociedad donde la Iglesia vive y actúa. Así por ejemplo, la Iglesia fue fundada en el Imperio Romano, donde ya aparecía la monogamia como una exigencia evidente de la caridad. Nadie hubiera visto en la Iglesia el testimonio visible de la caridad si los polígamos hubieran tenido acceso a ella. Y, sin embargo, en muchas otras regiones menos desarrolladas, la poligamia continuaba siendo la forma normal de vida y aun la forma normal del ejercicio de la caridad. En cambio, en el Imperio Romano se admitía como algo

<sup>7</sup> 1 Jn. 4: 8 y 16; y Jn. 15: 12 y 17.

<sup>8</sup> 1 Jn. 3: 14.

<sup>9</sup> Jn. 13: 34-35.

<sup>10</sup> Jn. 1: 18.

<sup>11</sup> Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, n° 1793-1794.

perfectamente natural la esclavitud y así, durante mucho tiempo, poseer o vender esclavos no fue óbice para ser cristiano y participar visiblemente de los sacramentos. Hasta que el desarrollo mismo de la sociedad manifestó claramente la incompatibilidad entre la caridad y la esclavitud, y esa incompatibilidad pasó como exigencia de la visibilidad misma de la Iglesia. Porque no es la situación histórica la que dicta la moral, sino que el desarrollo histórico ayuda a reconocer sus exigencias y a incorporarlas a la visibilidad de la Iglesia.<sup>12</sup>

Ahora bien, en el mundo que hasta cierto punto puede llamarse cristiano por el desarrollo y la influencia de la Iglesia visible, América latina es el continente de las estructuras inhumanas, de las desigualdades monstruosas, y es una certidumbre para todo hombre sincero que la caridad es incompatible con la defensa de esas estructuras, con la oposición a su transformación y aun con la insensibilidad a los problemas que ellas representan. ¿Hasta dónde esa incompatibilidad se ha encarnado en las exigencias de nuestra Iglesia visible? Se excluye de la comunidad sacramental a un divorciado vuelto a casar, pero no se excluye al que utiliza el cristianismo para justificar la negación misma de la caridad. Un jocista africano preguntaba, mostrando las favelas de Río: "¿Ustedes son católicos? ¿Ustedes han sido totalidad o mayoría en este país desde hace siglos? ¿A qué le llaman, entonces, *cristianismo*?"

Ésa es la pregunta radical para la evangelización. Utilizamos para ello palabras. Pero, ¿qué contenido visible tienen esas palabras? ¿Con qué realidades observables se han de identificar? ¿En qué hechos se van a encarnar para tomar una significación concreta en la mente de los que nos escuchan? Las exigencias de la visibilidad no tienen ningún sentido de puritanismo, ninguna intención de negar la fragilidad humana y de constituir una Iglesia de aristócratas morales. La exigencia de su visibilidad es, para la Iglesia, la condición absolutamente necesaria para que el

<sup>12</sup> "De parte del testimonio kerygmático, estos defectos pueden originarse en: 1. un insuficiente testimonio de vida de parte... de la comunidad cristiana... 4. una falta de adaptación misionera estructurada, reflejada en el contenido mismo del mensaje, ya sea que lo recargue con las estructuras psicológico-sociales conforme a las cuales el apóstol ha sido personalmente acostumbrado a descubrir y a interpretar el anuncio del Nuevo Testamento, ya sea... haciendo el mensaje desconcertante e imposible de asimilar, por ir recargado con una serie de servidumbres extrañas u ofensivas para un auditorio étnica y socialmente distinto del medio de donde proviene el apóstol" (A. Seumois, *op. cit.*, págs. 124-125).

mensaje evangélico sea mensaje evangélico, en la mente de los que lo han de recibir.

Pero, una vez más, si estas exigencias no están presentes, no es —sería una superficialidad o una calumnia pretenderlo— por simple apego al dinero o al poder. Es simplemente un tercer ejemplo del mismo principio pastoral que se aplica al proceso de desintegración de aquel mundo totalmente cristiano: “el mínimo de exigencias para conservar el máximo de personas”.

## 6. ELEMENTOS DE UNA PASTORAL NUEVA

De todo lo dicho podría parecer que, frente a esta actitud, es difícil asumir una nueva pastoral, la única que puede enfrentarse eficazmente con el cambio social, la única que puede hacer del cristianismo una vida personal, heroica, interiormente formada. La única, por otra parte, que cualesquiera sean sus dimensiones numéricas está segura de atravesar sin pánico cualquier revolución latinoamericana. Pasarán cien años, grandes y quizás violentas transformaciones habrán tenido lugar en este continente, y una sola cosa es segura: el cristianismo permanecerá más grande, más fuerte que nunca a través de aquellos que se hayan formado personalmente, heroicamente en él.

Es difícil, sí, transformar la pastoral para que asuma esa tarea esencial, pero el camino debe ser más claro de lo que parece. En primer lugar porque, en realidad, volvemos a las fuentes, y la nueva pastoral sería, efectivamente, la más tradicional de todas.

En la primera carta a la comunidad de Corinto,<sup>13</sup> san Pablo tiene que resolver un problema originado por su predicación en esa ciudad. Pablo, como siempre, había dado un lugar central al tema de la nueva libertad cristiana, y algunos habían comprendido esto atravesadamente. No por debilidad, sino por convicción, un cristiano de Corinto se creía autorizado por la doctrina de Pablo a vivir en relaciones con su madrastra.

San Pablo exige que separen a ese hombre de la comunidad visible de la Iglesia, que ni coman ni hablen con él: una verdadera y total excomunión, diríamos ahora. A través del contexto se ve que los cristianos

<sup>13</sup> 1 Cor. 5: 1-13.

de Corinto, ante esta decisión, alegan que si tienen que apartarse de una manera de los que hacen tales cosas o parecidas, mejor irán a vivir al desierto... Y precisamente aquí es donde san Pablo muestra la orientación pastoral opuesta a la que tenemos casi siempre en la práctica. Su substancia responde: “No les digo que se separen de los *no cristianos* que hacen eso, sino de los que *pretenden ser cristianos* haciendo eso.”

¿Quién no ve que hay en esta pastoral una concepción muy otra de la función de la Iglesia, en primer lugar? ¿Y una diferente valoración del no cristiano, en segundo lugar?

Pero añadamos otro elemento muy importante. Para que no se piense que la actitud de Pablo consiste en un hábil cálculo de propaganda: sacrificar a uno para obtener la adhesión de muchos, hay que notar lo que el mismo Pablo añade y que ciertamente a primera vista nos resulta chocante: “Apártense de él *para que se salve*.” Esta actitud pastoral incluye, pues, otra concepción más honda de las relaciones existentes entre la salvación y la pertenencia visible a la comunidad cristiana.

¿Qué cambio exige, por lo tanto, en nosotros, la adopción de esta perspectiva pastoral que nos devuelva el sentido de la evangelización en el momento en que toda América latina exige esa decisión? Tres puntos, a la vez teológicos y prácticos, encontramos que forman el condicionamiento real de donde puede salir esa decisión pastoral en grandes proporciones para el continente latinoamericano. Los tres nos parecen estar presentes en la actitud mencionada de Pablo. Pero siguen siendo cuestionados en los medios pastorales de América latina.

Sólo podemos aquí tocar muy esquemáticamente esos tres puntos. Pero todo lo que precede les sirve de marco y de explicación.<sup>14</sup>

1. *Primacía de la función exterior de la Iglesia.* Decíamos al comienzo que nuestra teología había sido formulada en y para la época en que la Iglesia era entre nosotros en cierto modo todo. No es, pues, nada extraño que la función de la Iglesia hacia la humanidad, hacia el exterior, no fuera estudiada o apreciada, ya que para la visión de la época simplemente no existía ese “exterior”. La función de la Iglesia está exclusivamente pensada para los que pertenecen a ella. Ello está patente en el

<sup>14</sup> Cf. tomo I de *Teología abierta para el laico adulto: Esa comunidad llamada Iglesia*, EDICIONES CARLOS LOHLÉ, Buenos Aires, 1968.

principio que enunciábamos: el mínimo de exigencias para conservar el máximo de personas.

No era así para san Pablo cuando consideraba como esencial para la función de la Iglesia el preservar su significación. A esa significación de la Iglesia ante el mundo subordinaba él las relaciones internas.

Pero para que esta pregunta esencial para la pastoral en general, y para la pastoral latinoamericana en particular, pueda volverse algo incorporado vitalmente a nuestra mentalidad, es menester que adquiramos un segundo elemento.

### 2. Admitir, como norma de nuestra pastoral, al no-cristiano sincero.

El segundo punto consiste, en efecto, en que admitamos realmente, efectivamente, la existencia de ese hombre que formula tal pregunta. Porque, de hecho, nuestra pastoral latinoamericana lo ha suprimido. Nadie hace, nos parece, esa pregunta: Iglesia, ¿qué dices de ti misma?, sino para molestar. Nuestra pastoral, casi sin darse cuenta, divide la población de nuestros países en buenos y malos cristianos. Buenos son los que unen fe y práctica religiosa. Malos, los que, teniendo fe, no practican.

Llamamos apostolado a todos los esfuerzos que se hacen porque los cristianos *practiquen*. Llamamos apostolado a la distribución de los sacramentos, a la dirección espiritual, a las campañas de comunión pascual y, en realidad de verdad, apostolado significa *envío*. Deberíamos ser enviados, pero no salimos, porque ¿cómo podríamos ser enviados si no tenemos a quién?

Existen, ciertamente, gentes que dicen no creer. Pero tenemos subconscientemente la seguridad de que, en el fondo, creen, porque, como decía hace poco la propaganda de cierta forma de apostolado: ¿quién puede entre nosotros pretender de buena fe ignorar a Cristo y a la Iglesia, que están en todas partes?

Hagamos, si no, esta prueba. Cuando nos encontramos con un no cristiano, ¿no pensamos casi automáticamente en proponerle regularizar su situación matrimonial, o en aconsejarle la oración, la misa o los últimos sacramentos? ¿Cuándo, en contacto con la incredulidad que nos rodea, hemos sentido que nuestro apostolado principal, normal, debería ser comenzar desde el primero de todos los comienzos, por esa buena noticia esencial, pura, respetando los largos plazos de la fe hasta que ésta

madure en moral creadora, en práctica sacramental con preocupación dogmática?

Claro está que si no le damos sinceramente esa "realidad" al no cristiano sincero, si no le damos el lugar central hasta el punto de concebir *para él* nuestra vida de Iglesia, no podremos comprender la posición pastoral de Pablo cuando, lejos de separar a los cristianos, los quería íntimamente unidos con los demás y sirviéndolos con esa significación visible que brota de las exigencias cristianas aceptadas en su integridad. Si precisamente no consideramos esencial purificar el testimonio de la Iglesia, es porque suponemos *a priori* que ese testimonio va a hombres de mala fe.

Tampoco podremos, si no, transformar la concepción de una Iglesia "triumfalista", que parece ganar con la conquista y el mantenimiento de la mayor cantidad posible de miembros, en la concepción de una Iglesia al servicio de... Pero, ¿al servicio de quién? Justamente para comprender y vivir esto tenemos que resucitar a ese "X" a cuyo servicio está puesta la Iglesia. Porque lo hemos suprimido y sólo pensamos así lógicamente en la humanidad como materia de conquista.

### 3. Revisar nuestra concepción de la salvación y de sus verdaderos medios.

En tercero y último lugar, es menester que revisemos nuestra concepción de la salvación y de sus verdaderos medios. El principio de esa errada pastoral que analizábamos: el mínimo de exigencias para conservar el máximo de personas, no es en realidad sino la traducción de una visión estrecha y superficial de la salvación: el mínimo de exigencias para que se salve el máximo de personas.

Ello explica por qué no se condiciona el bautismo a la instrucción, por qué nadie se atreve a separar al cristianismo de la superstición o de las formas más extremas y públicas del egoísmo.<sup>15</sup> Hemos formulado nuestra teología de la gracia cuando la Iglesia lo era todo, y no sabemos cómo actúa más allá del radio de la visibilidad eclesiástica. Y, ¿cómo vamos a poner a la Iglesia al servicio de la humanidad si no discernimos en esa misma humanidad el camino de la gracia y de la salvación? San Pablo

<sup>15</sup> "Tampoco ha de negarse arbitrariamente el carácter de verdadera adhesión creyente y de participación eclesial real... a toda expresión que manifieste elementos espúrios y motivaciones temporales, aun egoístas" (*Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Documento presentado por la Comisión 5, Subcomisión A [Pastoral de masas], párr. II). Cf. más adelante Parte II, cap. I, nota 10.



estaba en muy otra situación cuando al pedirle a los cristianos de Corinto que apartaran al incestuoso que desvirtuaba el testimonio de la Iglesia, añadía que lo hicieran así para “que se salvara”.

\*  
\* \*

Esta decisión pastoral, a la que aludimos desde el comienzo del capítulo, está basada en una nueva re-distribución de personas entre Iglesia y resto del mundo y está por lo mismo condicionada a una re-interpretación teológica de las relaciones funcionales entre la Iglesia y el resto del mundo.

Ahora bien, para esa re-distribución y esa re-interpretación, ¿basta con *aplicar* el Concilio Vaticano II? ¿O será menester investigar más allá?

Si nuestra hipótesis es correcta, la mera rapidez con que el problema se presentó en América latina, hace imposible esquivar una opción. En el Viejo Continente ello fue posible porque coexisten, de una manera tal vez insospechada, dos Iglesias relacionadas de manera harto diferente, y aun opuesta, con el mundo.

Si ello es así no es de extrañar que el Concilio las haya reflejado a ambas, lo que impide “aplicarlo” sin más allá donde esa disociación es imposible y una decisión debe ser tomada.

## CAPÍTULO II

# ¿Qué pasa en el mundo?\*

Es de máxima importancia para la tarea pastoral de la Iglesia redefinir teológicamente ese *mundo* frente al cual el Concilio ha querido situarse.

Se trata, en efecto, de un concepto no unívoco. Uno es el mundo de que hablaba la cultura griega, otro —u otros— el mundo del que habla Juan en su Evangelio, uno el mundo del vocabulario ascético y canónico, otro, finalmente, el mundo que fascinaba a Teilhard de Chardin...

Tal vez precisamente porque se trata de un concepto difícil de definir teológicamente, con sus acepciones positivas y peyorativas, el Concilio no se atrevió, salvo en raras ocasiones, a presentar a la Iglesia como es en realidad, es decir, como *parte del mundo*, sino que usó de la imagen, demográfica y sociológicamente inexacta, de diálogo *Iglesia-mundo*, como si la Iglesia dialogara desde un no-mundo.

Ésa es, en efecto, la primera impresión que recogemos desde el párrafo segundo de la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*: “Tiene *ante sí* la Iglesia al mundo.” Pero a continuación define ese mundo en los siguientes términos: “La entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; *el mundo, que los cristianos creen* fundado y conservado por el amor del Creador, *esclavizado por la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo* crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación” (GS. 2).<sup>1</sup>

\* Este capítulo reproduce la segunda parte del artículo “Hacia una exégesis dinámica”, aparecido en *Vispera* (Montevideo), n° 3, (octubre de 1967), págs. 81-84.

<sup>1</sup> De aquí en adelante con la sigla GS. nos referiremos a la *Constitución Pastoral*

Lo que plantea aquí un problema, decisivo para el diálogo que se pretende instaurar, es que, si las primeras palabras hacen pensar que estamos en presencia de dos interlocutores situados uno frente al otro (“ante sí”), las últimas nos invitan más bien a considerar el uno *dentro del otro*, por decirlo así. En efecto, la Iglesia misma está compuesta por los que, esclavizados bajo la servidumbre del pecado, fueron liberados por Cristo.

Dicho en otras palabras, si la Iglesia, en el diálogo pastoral, está frente al mundo, ¿habrá que concebir a éste como una realidad meramente natural? O, para ser más exactos, ¿en un estado de naturaleza caída en el pecado original y sujeto aún a él? ¿Necesitando aún acogerse a la redención, o trabajando ya, como los cristianos, dentro de ella? En otras palabras, no está claro, y no quedará claro a lo largo de toda la GS., en qué medida podemos hablar de hombres, históricos y reales, con posibilidad de nacer y de actuar en un estado de pecado original; o si, concretamente y de hecho, esa situación fue suprimida para todos.

Otra será la manera de encararnos con los no-cristianos, de dialogar con ellos en la historia común, si contestamos a esa pregunta con un *sí* o con un *no*, o aun, eventualmente, con un *no sé*.

Pues bien, creemos que una lectura atenta de la GS. hará ver que no hubo entre los Padres un consenso suficiente como para que el Concilio se pronunciara de manera inequívoca por una de esas líneas. Lo hace tal vez en ciertos pasajes, para volver en otros a expresiones más coherentes con la línea de pensamiento opuesta. Este vaivén no lo presentamos como un defecto, sino como una indicación de *nuestra* tarea. Es, en efecto, la vida de la Iglesia la que permitirá ir precisando lo que aún no está suficientemente claro. “En el curso de un debate en el que los participantes discutían minuciosamente, y no sin razón, los términos que se debían emplear, un obispo intervino: ‘No gasten demasiado tiempo en esa discusión de detalle: al fin, lo que va a decidir el sentido de esas palabras es su realización...’ La frase es audaz, bajo sus apariencias de sentido común elemental. Es la praxis lo que va a dar su última inteligibilidad a los enunciados.”<sup>2</sup>

*Sobre la Iglesia en el mundo actual (Gaudium et Spes)*. Con la sigla LG., en cambio, a la *Constitución sobre la Iglesia*.

<sup>2</sup> M.-D. Chenu, “A vous de jouer”, en *Lettre*, enero de 1966, págs. 1-2.

Más aún, creemos que, en el punto en cuestión y a pesar de ese vaivén, podemos ya sacar del Concilio una dirección inequívoca, y es nuestro intento el descubrirla.

1. Volvamos al primer texto analizado. La Iglesia tiene “ante sí” al mundo “esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo”. Si examinamos el sentido teológico de esta última frase, deberemos reconocer que estamos habituados a considerar la acción del pecado (de todo pecado y más aún del original) como una realidad física que se adhiere a cada uno quieras que no, mientras que la redención de ese mismo pecado la concebimos como una posibilidad “jurídica” a la que cada uno de los hombres se acoge o no según guste, como uno se acoge a la jubilación o la deja perder. Sin embargo, la redención, según Pablo, tuvo un efecto por lo menos tan universal como el pecado. Y esto no en principio, sino en “sus consecuencias y resultados” (Rom. 5: 12-21). Por eso “donde existió el pecado, la gracia fue más abundante todavía”.

Es evidente que, a pesar de ello, la expresión “redención original” no es exacta, porque la redención no puede ser nunca tan original como el pecado en el orden conceptual, ya que redimir, rescatar o liberar a alguien supone su cautividad. Pero en el orden temporal, la frase que comentamos parecería indicar que todos los hombres no están sólo frente a una redención y liberación *posibles*, sino que *han sido* liberados, exactamente como habían sido esclavizados.

En el n° 19 encontramos algo semejante. Dice así: “La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios.” Es de notar, en primer término, que el texto no se refiere a los cristianos, sino a la totalidad de los hombres. Y, en segundo lugar, que esa posibilidad de dialogar con Dios no depende del uso de la razón, ni del momento del bautismo, ni de la misma existencia histórica de la Iglesia: todo hombre “*desde su nacimiento* es invitado al diálogo con Dios”. Ahora bien, ese diálogo con Dios, para la teología y, como veremos, para los padres del Concilio, es un diálogo sobrenatural. Ello significa, pues, que el hombre, desde su mismo nacimiento, entra en ese plano de la redención sobrenatural en donde todo se convierte en un *sí* o un *no* a esa vocación a dialogar con Dios.

Más adelante, en el nº 22, se dice: “En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir.” Con estas palabras se recuerda el paralelo ya aludido de la carta a los Romanos, entre el pecado y la gracia, Adán y Cristo. Como Adán fue padre efectivo de todos los hombres en el pecado, así y más aún Cristo, el nuevo Adán, hace efectivamente, y con plena universalidad, de toda la humanidad, una nueva creación. No se trata, pues, de una realidad meramente jurídica, mientras que la culpa habría constituido una realidad efectiva.

Por eso continúa con toda lógica el texto del Concilio: “Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre.” Le enseña, pues, al hombre lo que *ya es*, la realidad a la que pertenece y en la cual está inserto él y su actividad toda. De lo contrario no se llamaría a eso el misterio del hombre, sino una posibilidad del hombre. “El que es imagen de Dios invisible es también el hombre perfecto, que ha devuelto [la frase es muy clara] a la descendencia de Adán la semejanza divina.” No ofreció devolver a quien la pidiera, sino devolvió efectivamente a los hombres todos, es decir, a la descendencia de Adán, la semejanza divina.

Pero también aquí sucede que, frente a estas declaraciones lógicas y claras, hay toda una serie de expresiones que parecen no tener relación con esto o que son, por lo menos, ambiguas a este respecto. En el nº 3 se dice lo siguiente: “Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la *divina* semilla que en él se oculta, ofrece al género humano la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responde a esa vocación.” Teniendo en cuenta que la vocación de que se trata es “una sola, es decir, divina” (GS. 22), parecería que la Iglesia ofrece su colaboración porque esa fraternidad universal, siendo la vocación sobrenatural de todos los hombres, es también la función primordial de la Iglesia. Pero, ¿no será la colaboración a la fraternidad universal sólo un resultado lateral y accesorio de la misión eclesial que se realiza en otro orden?

El nº 40 dice que “la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación”. Es cierto que estas palabras no excluyen, de por sí, la primera hipótesis. Pero, de hecho, en la mente de los redactores, ¿no querrán decir que la historia del mundo no tiene la misma finalidad que la función

central de la Iglesia? El párrafo 40 parecería concebir esa fraternidad universal como de tipo meramente humano, a la que la Iglesia ayudaría, a pesar de todo, porque “al buscar su *propio fin de salvación, además* difunde sobre el universo mundo en cierto modo *el reflejo* de su luz”. Como se ve, la ambigüedad no ha sido suprimida del conjunto de la Constitución, en este punto particular.

En el nº 11 hallamos esta afirmación fundamental: “La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre.” Se usa el singular para la vocación de todos los hombres porque, como ya hemos visto, no hay más que una y ella es sobrenatural, sea o no el hombre consciente de ello. Todo lo que el hombre está haciendo, es decir, la construcción de la historia, tiene, por ende, que estar conectado directamente, y no de una manera meramente lateral, con la redención y la recapitulación del universo en Cristo. El éxito de la historia y el de la redención no pueden ser divergentes. Ni siquiera pueden ser paralelos, porque sólo está en marcha una única realidad: la entera vocación del hombre. “Por eso —continúa el Concilio, hablando de la fe— orienta la mente *hacia soluciones plenamente humanas*. El Concilio se propone ante todo juzgar bajo esa luz los valores que hoy disfrutaban de máxima consideración y *enlazarlos de nuevo con su fuente divina*” (GS. 11).

Henos aquí, con la última frase, en la misma ambivalencia. Después de haber dicho que no hay más que una vocación y una historia, ¿por qué enlazar *de nuevo* los valores humanos con su fuente divina? ¿Acaso alguna vez dejaron de estar enlazados con dicha fuente? ¿Es eso posible en una humanidad donde la redención es realidad efectiva en todos los hombres? Que haya falsos valores y malas acciones en la historia, es evidente. Tanto fuera como dentro de la Iglesia. Pero los valores humanos, ¿habrán perdido su conexión real con la redención, o sólo su conexión *mental, explícita*? Ahora bien, si se trata de esta última, la intención lógica no sería reunirlos de nuevo con su fuente, sino reunirlos *más aún*, o si se quiere, reunirlos *conscientemente* con ella.

Y extrañamente el Concilio, después de haber empleado en la frase las características que analizamos, retoma la otra dirección: la de una conexión real de los valores humanos con su fuente, conexión donde muchos defectos pueden ser subsanados con la ayuda de la Iglesia que relaciona

explícitamente valores y fuente divina, gracias a la Revelación: “Estos valores —prosigue el Concilio—, por proceder de la inteligencia que Dios le ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria, pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan *purificación*.” Ahora bien, quien dice purificación no dice ruptura ni, por lo tanto, necesidad de conectarlos *de nuevo* con su fuente. En efecto, también las actitudes de los cristianos precisan, según el Concilio, “purificación constante” (LG. 8) y no por eso pretende el Concilio que sus valores deban *ligarse de nuevo* con su fuente divina.

La misma ambigüedad aparece cuando el n° 36 habla de la “autonomía de la realidad terrena”. Y vuelve a aflorar cuando, en el n° 39, se describe la esperanza escatológica: “Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, *volvemos a encontrarlos* limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal. . . El reino está ya *misteriosamente presente en nuestra tierra*; cuando venga el Señor, se consumará su perfección.”

Si esto es así, lógicamente “la espera de una tierra nueva no debe amortiguar sino *avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra* donde crece el cuerpo de la nueva familia”. Pero justamente por ello, es difícil de explicar la frase introducida a continuación y que parece proceder de otra mano y de otra concepción: “Hay que distinguir *cuidadosamente* progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo.” Pero, ¿no define acaso el Concilio a ese reino de Cristo como un reino de justicia, de amor y de paz? ¿Será que la justicia, el amor y la paz que buscan los no cristianos son sólo naturales? Si no, ¿qué otra cosa busca la construcción de la historia hecha de todos los esfuerzos de la buena voluntad del hombre en el orden de la dignidad humana, de la unión, de la fraternidad, de la libertad, todo eso que vamos a reencontrar en la nueva tierra? ¿A qué se refiere entonces el progreso temporal? Y ¿cuál es la razón de que haya de ser distinguido *cuidadosamente* del advenimiento del reino de Cristo, presente ya misteriosamente en esta tierra? ¿Acaso esta presencia se da únicamente en la Iglesia visible?

2. De lo dicho surge con meridiana claridad lo que no puede extrañarnos: que en el interior de la GS., por más que constituya sin lugar a dudas la cima del Concilio —o tal vez precisamente por eso—, hayan quedado impresas dos tendencias que se suceden y aun se interrumpen en la expresión. Una mira al mundo y su historia como desvinculados, de por sí, con la redención que trabaja sobrenaturalmente dentro de la Iglesia uniendo los valores humanos, a través de lo religioso, con su fuente divina, mientras que la otra sólo ve una sola vocación, una sola historia y un solo resultado, aunque la unidad en Cristo de lo religioso y de lo no religioso constituya un dato de la fe (n° 40) y aunque ésta no dé soluciones hechas a los problemas que la historia plantea, ni sepamos en qué medida Dios quiere efectivamente trasmitirla, de una manera explícita, a los hombres concretos con quienes dialogamos. A esta última tendencia pertenecen los textos teológicamente más claros del Concilio, pero la recurrencia de ciertas expresiones que no concuerdan con ella muestra que subsiste aquí un problema.

De esas dos tendencias que se dan cita a todo lo largo de la GS., brotan dos tipos de pastoral muy diferentes y que están hoy en pugna en todo el ámbito eclesial latinoamericano. Ambas con el rótulo, hasta cierto punto justificado, de “póst-conciliares”. Ninguna de ellas niega la importancia fundamental del diálogo de la Iglesia con el mundo.<sup>3</sup> Ninguna deja de buscar, para interpretarlos, los signos de los tiempos en el acontecer de la historia. Pero estas expresiones conciliares adquieren una significación teórica y práctica muy diferente según se siga una u otra línea de pensamiento.

En efecto, volvamos a los valores humanos por los que se mueve la historia de los hombres. Nadie duda de que estos valores forman la materia del diálogo Iglesia-mundo. Ahora bien, con respecto a ellos y al valor que los resume a todos, el n° 22 es muy claro: “Cristo murió por todos y la vocación suprema del hombre en realidad es *una sola*, es decir, *divina*. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, *en la forma conocida por Dios*, se asocien a este misterio pascual.” Así pues, no sólo la vocación de todos los hombres es una, sino que la realidad sobrenatural nos une a todos, en la medida

<sup>3</sup> Aunque una de ellas distingue este diálogo de la tarea principal y evangelizadora de la Iglesia. Cf. nuestro artículo en *Concilium*, n° 36.

misma de nuestra buena voluntad, es decir, en la medida en que nos consagramos a la construcción de una historia donde reine el amor y la justicia. Lo que vale para los cristianos, vale también en esto “para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de *un modo invisible*” (*ib.*).

Ahora bien, ¿por qué la operación de la gracia en los no creyentes se realiza “en la forma conocida por Dios” y “de un modo invisible”? La primera respuesta —obvia— que se nos ofrece es que, a diferencia de los creyentes, los no creyentes reciben la gracia sin intervención de los signos sensibles (sacramentales) que, al mismo tiempo que confieren la gracia, la manifiestan. En un sentido figurado aún más lato, la “invisibilidad” parece aludir a la falta de una fe *explicita*, que justamente “esclarece a los fieles” lo que ocurre en el interior de los hombres (*ib.*). Sin embargo, ¿no querrá decir el Concilio que aun nosotros, cristianos, ignoramos cómo actúa la gracia en nuestros contemporáneos no creyentes o no bautizados?

Hay aquí una obscuridad innegable. No tanto quizás al referirse a la invisibilidad de la gracia, que podría entenderse de la percepción del no cristiano, cuanto en la afirmación de que esa actuación de la gracia en el hombre de buena voluntad “es conocida por Dios”, lo que parecería excluir también al cristiano. La traducción castellana de la BAC suprime —indebidamente— toda ambigüedad añadiendo un adverbio y convirtiendo la frase anterior en ésta: “de *sólo Dios* conocida”. Es cierto que el Concilio en su versión oficial no presenta rastros de ese *sólo*, pero no se puede negar que, al explicitar que *Dios* conoce cómo actúa su gracia, parecería excluir a otros de ese conocimiento, a menos que se entienda que el mismo Dios lo ha hecho saber por su revelación. Y, de hecho, no faltan textos que así lo indiquen, por ejemplo el n.º 38: “Él es quien nos revela que Dios es amor, a la vez que nos enseña que *la ley fundamental de la perfección humana y por lo tanto de la transformación del mundo*, es el mandamiento nuevo del amor.” En este contexto, lo que *sólo Dios* conoce es hasta qué punto —en los no cristianos como en los cristianos— la obra exterior corresponde o no a la intención interna y subjetiva de amar. En cambio, si mantenemos la otra hipótesis, estaríamos obligados a afirmar que, aunque el cristiano sepa que la ley de la transformación del mundo es el amor, ignoraría qué es concretamente el amor para los

no cristianos. En uno u otro caso, la tarea pastoral del diálogo Iglesia-mundo será concebida en forma muy diversa.

Por un lado, tendremos una interpretación de los signos de los tiempos hecha por un cristiano que trata de conocer hacia dónde las exigencias objetivas del amor llevan hoy al mundo, y que lo une ha los demás hombres, no para llevarles la verdad, sino para buscarla (GS. 16) en cada problema concreto en que el amor entre los hombres está en juego, confiando que de ese diálogo saldrá, cuando Dios lo quiera y en la medida en que esos mismos problemas sean resueltos, las preguntas por el Evangelio, ya que éste fue anunciado para conducir la mente de la totalidad de los hombres hacia soluciones plenamente humanas (GS. 11).<sup>4</sup>

Por otro lado, y con similar apoyo en textos conciliares, tenemos una pastoral que respeta ciertamente los caminos invisibles de la gracia, persuadida sinceramente de su validez y de su insospechada amplitud, y convencida de que, al hacerlo, respeta también el misterio conocido por Dios. El cristiano, en cambio, conoce el camino de la gracia a partir de donde éste está jalonado por índices objetivos, es decir, por la fe y los sacramentos. Los signos de los tiempos son para él los acontecimientos que son susceptibles de llevar a los hombres a formularse las preguntas directas sobre el valor de la fe y de los signos cristianos, punto a partir del cual la Iglesia puede comenzar su obra propia y su peculiar servicio a la humanidad.

Tenemos así, en este último caso, apoyada por textos conciliares y liberada también por ellos de todo fanatismo, una pastoral que sigue siendo, con otra terminología y con otras formas de proceder, la misma pastoral de conquista de otrora. Y ¿qué otra fórmula cabe cuando se confiesa que se ignoran los caminos de la gracia fuera de los marcos eclesiales? El mejor servicio, ¿no será introducir al hombre allí donde se le puede prestar una ayuda cierta? Frente al hombre no cristiano se tratará pues de presentarle ese rostro atrayente de la Iglesia, y por otra parte sincero, que lo invite al acercamiento y a la pregunta religiosa.

<sup>4</sup> “Si ello es así, la Iglesia, en cuanto a *la mayor parte* de su trabajo, debe entonces estar dispuesta a respetar, más bien que a levantar (según su impulso instintivo) *los incógnitos* que, como nos lo muestra la parábola de las ovejas y los cabritos (Mat. 25: 31), constituyen la única forma en que le es posible a Cristo contactar y juzgar a la masa de los hombres” (J. A. T. Robinson, *La Nouvelle Réforme*, Neuchatel, 1966, pág. 51).

Y, lógicamente, pretender que la misma Verdad revelada esté al servicio de esos problemas a los que cristianos y no cristianos juntos están abocados en cada momento de la historia, aparece quizás sí como servicio; pero también como un servicio que va demasiado lejos y, sobre todo, que ha perdido su norte sobrenatural. De ahí la frecuente acusación de "naturalismo", que no se precisa porque, al hacerlo, chocaría con textos muy claros de la GS.

De ahí que existan innumerables divergencias en la orientación de la tarea pastoral de la Iglesia. En efecto, la importancia exacta del laicado y de lo que de él se espera, y su relación con la jerarquía y la parroquia, dependen de aquí. Igualmente la distribución del personal eclesiástico entre la pastoral especializada y la pastoral genérica, y la misma justificación de la parroquia territorial; el compromiso de la Iglesia con el poder y el dinero para mantener dentro de sí las masas cristianas, aun a riesgo de no poder servir con ellas al diálogo sobre los problemas de la comunidad enfrentada a la historia; el dilema de una catequesis que toma al hombre en la situación individual y social en que se encuentra, frente a la concepción según la cual es menester ante todo cambiar esa situación, no sólo o no tanto, para que la pregunta explícita por la Iglesia surja finalmente, sino para que tenga sentido una buena noticia que debe hacer madurar a la humanidad en su camino histórico...

3. Pero finalmente, se dirá, ¿qué dice el Concilio? Ya indicamos que éste no pretendía reemplazar, sino re-activar la vida de la Iglesia, y que, en ese caminar guiado por el Espíritu Santo, la comunidad cristiana iba a tomar una noción cada vez más clara y precisa de lo que los padres reunidos en el Vaticano II habían pretendido decir.

No obstante, y en relación con lo que precede, existe en teología, y sobre todo en exégesis, un principio que puede y debe aplicarse aquí. Es sabido que los códices por los que la Escritura, entre otros mil documentos, ha llegado hasta nosotros, eran copiados a mano. De ahí que presenten versiones ligeramente diferentes, que cualquiera comprenderá con sólo pensar que los copistas antiguos padecían las mismas distracciones que nuestros linotipistas modernos. Es muy fácil, en la tarea de copiar, hacer decir a un texto lo que uno tiene en la cabeza.

El principio de que hablábamos es justamente que, teniendo eso en

cuenta, entre dos maneras de presentarse un texto se ha de preferir (si no existe otra razón de más peso), la más difícil, la *lectio difficilior*. En otras palabras, la menos susceptible de deberse a una distracción que tiende siempre a simplificar y a repetir lo sabido y acostumbrado.

Pues bien, el Concilio Vaticano, en su tarea de *transmitir* el mensaje, pudo ciertamente dejar pasar cosas consagradas por el hábito sin prestarles demasiada atención. Pero cuando clara y abiertamente estamos frente a una rectificación de lo que la Iglesia ha estado habitualmente pensando y diciendo en estos últimos tiempos, podemos estar seguros de que hubo allí una reflexión e intención profundas.

Si el lector tiene la paciencia de volver atrás y de releer los textos que presentamos en este capítulo a la luz de este principio clásico y bien fundado de crítica interna, el sentido hacia el futuro del Vaticano II en lo que concierne a orientación pastoral le aparecerá sin duda mucho más claro y definitivamente profético. El futuro del cristianismo latinoamericano depende de ello.

**Segunda parte**

**Intelecto y salvación**

# Intelecto, fe y compromiso social\*

Paradójicamente un libro tan exclusivamente estadounidense como el de Richard Hofstadter: *Anti-intellectualism in American Life*<sup>1</sup> es capaz de orientar el pensamiento sobre las complejas relaciones entre fe y actitud social en el continente latinoamericano.

El autor, luego de describir la tendencia política antiintelectual y sus principales manifestaciones históricas: década de Eisenhower, macartismo, campañas contra los “cabezas de huevo” presentados como dispuestos a traicionar a la nación, estudia brevemente la mentalidad conservadora o derechista, subyacente a estas manifestaciones políticas. Caracteriza esta mentalidad como “mentalidad del ciento por ciento”, es decir, como algo que brinda seguridad al hombre por su participación en un conjunto básico de lugares comunes incuestionables de la vida ciudadana. De ahí la agresividad, fundada en la inseguridad, contra quienes, cuestionándolos o relativizándolos, aparecen como traidores reales o eventuales contra la nación: los intelectuales.

Pero lo más importante para nosotros es lo que podríamos llamar el tercer paso de la investigación de Hofstadter: la que versa sobre los orígenes —y particularmente sobre los orígenes religiosos— de dicha mentalidad conservadora o del “ciento por ciento”. Efectivamente, con el apoyo de un importante material histórico, encuentra esos orígenes en el *revivalismo* protestante americano del siglo dieciocho, es decir, en el

\* Los dos capítulos que forman esta segunda parte componen, bajo el título *Intelecto y salvación*, la colaboración del autor a la obra conjunta de G. Gutiérrez, J. L. Segundo, S. Croatto, B. Catão y J. Comblin, *Salvación y Construcción del Mundo*, Ed. Dilapsa-Nova Terra, Santiago-Barcelona, 1968.

<sup>1</sup> Knopf, Nueva York, 1963.



paso de un protestantismo dogmático, seriamente preocupado por la formación y por los problemas teológicos, a un cristianismo entusiasta y subjetivo, tan poco sensible a diferencias de pensamiento que se vuelve “denominacionalismo”, es decir, indiferencia práctica a la pertenencia del americano a cualesquiera de las confesiones existentes.

Pero, se dirá, esto sucede en Estados Unidos y en un contexto protestante. Sin embargo, Hofstadter mismo da un paso hacia nuestros problemas al dedicar un apéndice a la Iglesia católica, aunque sea en los mismos Estados Unidos. Señala, y esto es ya importante para nosotros, que era dable esperar de la Iglesia católica una influencia contraria, a causa de su preocupación dogmática y de su contenido teológico tradicional mucho más rico que el del fundamentalismo en ese protestantismo diluido. Sólo que, según el autor, la Iglesia católica no logró tener esa influencia por su excesivo afán de adaptarse y de adquirir derecho de ciudadanía en la vida americana.

Decía que este juicio nos parece ya el primer paso de acercamiento hacia algo que puede ser un interrogante para nosotros: la posibilidad de que circunstancias históricas puedan velar y hasta como borrar la significación intelectual, o, si se quiere, el impacto que sobre el pensamiento del cristiano debería tener un dogma celosamente guardado en su riqueza y en su complejidad. En otras palabras, la posibilidad de que pueda crecer y desarrollarse el catolicismo de espaldas a su contenido intelectual.

Esto nos lleva a dar el último paso de acercamiento desde el libro de Hofstadter a nuestra realidad. ¿Y la Iglesia católica en América latina? A primera vista parecería que para este último paso el libro del autor estadounidense nos fuera ya inútil. En efecto, el panorama debería ser completamente diferente. Sin necesidad de adaptarse y de adquirir derechos de ciudadanía, sin enfrentarse a ningún fenómeno semejante al del *revivalismo* del siglo dieciocho, parecería que nada debía interponerse entre el pensamiento del hombre latinoamericano y la riqueza intelectual del dogma católico.

Sin embargo, mil indicios nos dicen que esto no es así, que es muy probable que se dé también en América latina, por varias razones, un semejante ocultamiento del contenido intelectual del dogma, una consiguiente reducción del cristianismo a ciertos lugares comunes y, final-

mente, un impacto religioso similar a esa mentalidad del “ciento por ciento”, raíz de una política conservadora. Con razón dice Hofstadter, en una observación que vale más allá de los Estados Unidos: “Un motivo por el cual la inteligencia política de nuestra época es tan incrédula e incomprensiva con respecto a la existencia de una mentalidad de derecha, es que no reconoce plenamente la relación esencialmente *teológica* que está subyacente en la concepción derechista del Universo.”<sup>2</sup>

Pues bien, nos parece que se podría hacer una larga lista de hechos tendientes a demostrar que la riqueza dogmática de la Iglesia católica puede ser, en sí, evidente, pero que, de una manera extraña, no se traduce en el pensamiento de los fieles, ni genera en ellos una visión más honda, menos simplista y más amplia de las tareas que el cristiano debe realizar con los demás hombres en el mundo.

Creemos que algunos de esos hechos son suficientemente conocidos, pero creemos también que la pastoral ignora prácticamente otros de no menor importancia, que ciertamente no figuran en el tipo, lamentablemente superficial, de tanta encuesta de práctica religiosa como se está realizando. De todos modos, conocidos o no, su ilación interna, y su teología subyacente, me parece que escapan a nuestra atención.

## 1. INTELLECTO Y FE

1. Generalmente se admite en América latina que nuestros fieles no tienen un conocimiento profundo y personal del dogma cristiano. Aparece aquí y allá la alarma con respecto a la mayoría misma de los católicos latinoamericanos. ¿Qué significa realmente para ellos el mensaje cristiano? ¿Qué proporción de ellos podrían explicar que ese mensaje constituye una buena noticia?

Ahora bien, desde un punto de vista teológico esta última pregunta, si bien se mira, no tiene sentido. Si no saben por qué el mensaje cristiano constituye una buena noticia, sencillamente no es para ellos una buena noticia. En efecto, este término de *buena noticia* no puede carecer de una mínima relación con el intelecto, es decir, con la facultad de comprender

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pág. 134.

las cosas que actúa en cualquier hombre, sea cual fuere su grado de cultura.<sup>3</sup>

Ahora bien esa relación mínima parece no darse cuando el cristianismo se toma, o bien como algo que forma parte de la naturaleza de las cosas, o bien como una condición restrictiva en orden a la salvación. Pero, el *Evangelio* que no es comprendido ni aceptado como *buena noticia*, ¿es todavía *Evangelio*? ¿Es el *Evangelio* de Cristo? ¿O es un elemento de la convivencia social extraño al cristianismo, a su fe, a su salvación? ¿Por lo menos más extraño que una desviación herética, por ejemplo?

Tan alarmante es la pregunta como el hecho innegable de que la pastoral no se la haga. La causa de esta extraña omisión es que “fe” y “salvación” no están relacionadas, en la mente de los pastores, con la noción de “intelecto”, es decir, con la función por la que el hombre comprende y estructura mentalmente su propia vida.

2. No nos referimos en lo dicho anteriormente al cristiano de poca cultura. Tanto él como el cristiano de clase media ofrecen, en este sentido, un panorama semejante. Sin embargo, en este último sector preferentemente, podemos hacer otra observación interesante. Cualquier encuesta pastoral, las reacciones ante la encíclica *Humanae Vitae*, y aun la encíclica misma, muestran que los fieles, aun los más instruidos, preguntan a los sacerdotes la calificación moral de sus actos o, mejor, de una mínima parte de sus actos juzgados por ellos como decisivos; y que reciben y exigen esa calificación ya hecha, traspasando así la responsabilidad moral a una autoridad externa.<sup>4</sup> Y esto ocurre en orientaciones que, como todo el mundo sabe, serán decisivas, onerosas y trastornarán la existencia toda.

Hagamos ahora una experiencia opuesta. Preguntémosle a ese mismo

<sup>3</sup> Es tan grande la tendencia humana a simplificar, que nos vemos obligados a explicar una vez más cómo por “intelecto” no entendemos la capacidad desarrollada que posee el “intelectual”, sino esa capacidad misma en un grado *básico*, en aquel en que el hombre más sencillo “se las entiende” con la vida. Cuando la doctrina social oficial de la Iglesia católica pide para todos los obreros la posibilidad de ejercer *la propia iniciativa* en su trabajo, se está refiriendo exactamente a lo que aquí llamamos “intelecto”. Aun así, tememos no poder evitar que lectores poco atentos califiquen este ensayo de “pastoral para intelectuales”...

<sup>4</sup> Cf. nuestro artículo “Transformación latinoamericana y conducta moral”, en *Cuadernos latinoamericanos de Economía Humana*, n° 9, págs. 252-267, Montevideo.

cristiano medio si, por ejemplo, su existencia cambiaría profundamente si un Concilio definiera que las tres personas de la Trinidad son en realidad tres dioses. La suposición podría ciertamente parecerle inverosímil pero honradamente tendrá que decir, y lo dirá, que no ve qué cambio concreto significaría en su existencia otra concepción de la Trinidad. Podríamos repetir esta comprobación con otros elementos esenciales del dogma, y el resultado sería el mismo.

La conclusión que puede —y debe— sacarse de aquí es que lo decisivo de la existencia cambia (por autoridad externa) sin que se comprendan las *razones* que deberían fundar tales cambios. Mientras que el conocimiento (formulado dogmáticamente) de esas *razones* no introduce cambio alguno en la existencia.

El cristiano medio no halla extraño esta anulación de su función intelectual en lo religioso. La asocia normalmente a la salvación, como el camino más seguro de llegar a ella.

3. En efecto, es interesante observar a qué cosas está asociada la noción de *peligro* en el ámbito religioso. El cristiano corriente la asocia, por de pronto, a la formación de un juicio moral propio. De ahí la visible angustia en la mayoría de los fieles cuando, después de haber recibido una orientación general sobre los valores que están en juego en su decisión, son invitados a actuar frente a su conciencia. Decidir con ésta ante Dios es considerado mucho más peligroso para la salvación que seguir, en el caso concreto, el juicio moral que la autoridad, indebidamente, se presta muchísimas veces a formular.

En el plano dogmático el peligro se asocia a la búsqueda subsecuente, a la comprensión material de las fórmulas dogmáticas obligatorias. La *fides quaerens intellectum*, esto es, en el fondo, la teología, aparece así como un peligro porque se pasa fácilmente del comprender al juzgar. Entre comprender y plantearse el problema de lo que puede o no aceptarse debido a su impacto sobre la existencia real y las tareas históricas y sociales, no hay más que un paso. Y se considera que hay en ese paso un peligro mayor para la salvación que el ignorar el contenido existencial de las fórmulas en las que se cree.

Como se ve, todos los hechos señalados convergen al planteamiento del problema que nos ocupa: la oposición intelecto-salvación.

## 2. INTELECTO Y PASTORAL

Todos estos hechos al nivel de los fieles nos están hablando de orientaciones pastorales sin las cuales no habrían existido o no seguirían existiendo. Hay, en efecto, una subyacente “teología” pastoral que ha provocado primero, y aceptado después esta situación. ¿En qué se funda? Veremos que la oposición entre intelecto y salvación es más compleja e indirecta de lo que mostraba el párrafo anterior.

Recojamos otro dato del libro de Hofstadter. Éste encuentra en el *revivalismo* americano la voluntad de “producir un estilo religioso acomodado al hombre común”.<sup>5</sup> De ahí que, “desde el momento en que no se necesitó sino una sombra de unidad confesional en las denominaciones, la discusión racional de los problemas teológicos llegó a ser vista como una distracción o como una fuerza de división. Por eso, aunque no fue abandonada, fue subordinada a objetivos prácticos tenidos por mucho más importantes. . . En una sociedad tan mudable y fluida, con tantas personas sin Iglesia que había que ganar a la fe, el fin básico de las denominaciones, al que se subordinaron todos los otros fines y compromisos, fue el ganar conversiones”.<sup>6</sup> Sacando alguno que otro dato accidental, todo este texto podría pasar por una discusión de teología pastoral latinoamericana de nuestros días o del pasado.

1. En realidad, ante todo del pasado, no porque éste haya terminado, sino porque determinó el contenido y la forma de la evangelización a la que responden hoy los hechos mencionados. Hubo una “urgencia”, que cualquier historiador actual puede notar, en poner al hombre latinoamericano “al alcance” de la *salvación* cristiana.

Frente a esa urgencia surgieron, es cierto, diversos obstáculos, sobre todo tratándose de pueblos nómades o sujetos a la explotación más abierta por parte de los conquistadores cristianos. Hay que poner en el activo de los evangelizadores el que hayan “esperado” —tampoco podían hacer otra cosa— lo suficiente como para vencer, hasta cierto punto, esos obs-

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pág. 74.

<sup>6</sup> *Ib.*, págs. 83-84.

táculos.<sup>7</sup> Pero aun así, parecen haber sido insensibles al obstáculo al que todo convergía: el intelecto. Indígenas de muy poca cultura, indígenas de culturas diferentes y desarrolladas, todos presentaban una incompreensión básica ante el mensaje.<sup>8</sup> Ello no obstaculizó el que, con excepción de la violencia física directa, se utilizaran todos los elementos anti-intelectuales para lograr una adhesión básica y masiva.<sup>9</sup>

Por otra parte, la formación religiosa del elemento conquistador no era, muchas veces, al nivel popular, de otro tipo.<sup>10</sup> Se forma así la triada verdadera: al nivel de la *masa*, se oponen *intelecto y salvación*. En otros términos, para que la salvación alcance la masa parece necesario excluir el intelecto, por lo menos como factor decisivo.

2. Y el proceso continúa hasta hoy porque el problema nunca fue resuelto. En efecto, como decía Hofstadter, siguiendo la voluntad, perfec-

<sup>7</sup> “A mediados del siglo dieciséis se había llegado al reconocimiento de que el proceso de la misión era obstaculizado por factores extra-religiosos. Para los dominicos los obstáculos residían más bien en la injusticia del proceder español; para los franciscanos y jesuitas más bien en la barbarie de los indios. Fueron los dominicos los que removieron sin cesar las conciencias de funcionarios y colonos desde el púlpito y el confesionario: fueron ellos los que consiguieron las ordenanzas de Burgos y Valladolid (1512 y 1513), las Leyes Nuevas (1542) favorables a los indios, y los que influyeron en la formación justa y equilibrada de las leyes de Indias. Los franciscanos . . . se empeñaron más bien en remover el obstáculo de la barbarie india . . . Fue éste un descubrimiento importantísimo de la misión en América: que la religión cristiana suponía cierta cultura y que las conversiones eran más fáciles en aquellos lugares en que existían *formas más evolucionadas de convivencia humana*” (Mauro Matthei O. S. B., “Aspectos de la cristianización de Hispanoamérica”, en *Teología y Vida* (Santiago de Chile), segundo trimestre de 1965, págs. 142-143).

<sup>8</sup> “El indio no entraba a la comunidad por haberse convertido, sino que se convertía por haber entrado a la comunidad . . . Conversiones individuales, basadas en una firme convicción propia . . . fueron más bien raras” (*ib.*, pág. 145).

<sup>9</sup> Cf. la colaboración de Gustavo Gutiérrez, “Libertad Religiosa y Diálogo Salvador”, a la obra ya citada, especialmente las págs. 28-31.

<sup>10</sup> Vale la pena comparar el artículo de Matthei ya citado sobre la cristianización de América latina con unas frases de Bourdaloue, que explica, por razones sociológicas, la adhesión al calvinismo. “Y si Uds. me preguntan por qué adhieren a la herejía, responderé . . . que sólo obran en ello llevados por *los motivos más indignos e injustos*: unos por un fondo de amargura contra la Iglesia, otros por antipatías particulares, combaten contra la verdad por el solo hecho de que ésta esté defendida por sus enemigos; algunos por indignos intereses . . . éstos por una curiosidad maligna y para formar parte de la intriga; los grandes por política . . . los pequeños por necesidad y porque dependen de los grandes . . . los amigos atraídos por los amigos, los parientes por los parientes; el pueblo sin otra razón que la moda, porque todo el mundo hace lo mismo; *cada uno*

tamente comprensible, de lograr “un estilo religioso acomodado al hombre común”, se tiene por poco seguro para la suerte de miles de millares de hombres el esperar a que esos hombres asimilen y hagan propio (eso significa para mí intelecto en este trabajo), convirtiéndolo en verdad *pensada*, el mensaje cristiano. Esta inseguridad nuestra frente a plazos imprevisibles, debidos a estructuras culturales, sociales y mentales, ha llevado, creo, prácticamente a mucha gente de Iglesia a acentuar lo que parece decisivo: la fe que asegura la salvación, es decir, la verdad correctamente *formulada*. Esa fe se le presenta al cristiano para que la rubrique. A partir de esa rúbrica, los plazos pueden alargarse: lo esencial está logrado. En otras palabras, ¿qué utilidad trae esta preferencia evidente en nuestra pastoral por la verdad formulada con respecto a la verdad pensada?<sup>11</sup> Sin duda, la universalidad de la salvación, alcanzada, asegurada o facilitada así a un mayor número de hombres.

3. Demos un paso más. En tiempos no muy lejanos fue corriente tratar de delimitar el campo de comprensión del mensaje que era propio del simple fiel. El catecismo que nosotros mismos estudiamos contestaba así al deseo de conocer la revelación más allá de los artículos del Credo: “Las cosas que Dios ha revelado a su Iglesia además de los artículos, no me las preguntéis a mí, que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que las sabrán responder.” E insistía a continuación: “Bien decís que a los doctores conviene, y no a vosotros, el dar cuenta por extenso de las cosas de la fe, a vosotros bástalos darla de los artículos como se contienen en el Credo.”<sup>12</sup>

El sabor a viejo de la fórmula puede hacernos sonreír. Pero pastoralmente está lejos de constituir una consigna obsoleta. Aquí despunta ya

---

*para satisfacer su pasión*” (citado por Spicq en “La malice propre du péché d’hérésie”, en *Divus Thomas*, 32 [1929], pág. 158). Cf. más arriba la nota 15 al cap. I de la I Parte.

<sup>11</sup> Hay aquí mucho más que el deber de respetar una libertad meramente jurídica, a pesar de la verdad. Cf. el hermoso comentario del Card. Lercaro a la alocución de Pío XII a los juristas italianos sobre la tolerancia: “Esta prudencia, en nuestro caso particular, ¿debe ser considerada como clarividencia práctica, a causa de una situación histórica que ya no permite llevar a la hoguera al hereje, o, por el contrario, en razón de principios más elevados, como el respeto a la verdad o aun el respeto a la acción de Dios en las almas? Nosotros decimos *respeto de la verdad y de la manera humana de acceder a ella*” (*Documentation Catholique*, 1959, col. 337-338).

<sup>12</sup> Astete-Vilariño, *Catecismo de la doctrina cristiana*, Mensajero, Bilbao, 1935, pág. 22.

una extraña oposición de la que sacerdotes y obispos participan, a menudo sin darse cuenta: el trabajo intelectual del laico tomando a su cargo y bajo su responsabilidad la reflexión sobre el mensaje de la revelación y sus consecuencias, es considerado peligroso. Peligroso, ¿para qué? Evidentemente para la salvación. Se juzga más seguro que pensar, preguntar qué hay ya pensado o definido sobre ello.

Sabemos esto, pero nos parece hasta cierto punto normal. En realidad, lo hemos incorporado a la normalidad con una fórmula que parece llenar ese vacío intelectual: hay que creer lo que enseña la Santa Madre Iglesia y en el sentido mismo en que ella lo enseña. Y eso basta para tranquilizarnos o tranquilizar.

Otra vez, detengámonos a reflexionar en este punto radicalmente extraño. Creo que tenemos que esforzarnos por recobrar el sentido cabal de su extrañeza. ¿No estaremos algo así como enmendándole la plana a un Dios que quiso decirnos algo para que de ello viviéramos? ¿Qué ha pasado aquí? En realidad, otra vez, y en forma clara, se oponen intelecto y salvación.

4. Es, además, frecuente insistir, por lo menos en Latinoamérica, en el peligro que representa la teología para la pastoral. La línea divisoria práctica entre ambas parecería que debe pasar entre lo que es común a todos (y, por lo tanto, substraído ya de hecho a la teología y entregado a los métodos didácticos), y lo que permanece sujeto a la libre discusión (teológica). El dominio de lo teológico aparece como “una distracción” o como “una fuerza de división”. Intencionalmente acabamos de utilizar dos expresiones fundamentalistas citadas en los textos antes leídos de Hofstadter, para que se vea hasta qué punto el fenómeno es paralelo.

Ahora bien, ¿de qué presupuesto procede la opinión pastoral de que la libre discusión teológica es distractiva o destructiva? Nos parece que se trata de un presupuesto donde apunta todavía más hondamente la tensión entre intelecto y salvación.

El presupuesto es que dogma definido y libre discusión constituyen *dos terrenos*, por aplicarse a dos contenidos diferentes; siendo así que, se trata, en realidad, de dos actividades complementarias sobre *el mismo contenido*. No es que unas cosas hayan sido definidas y otras sean discutidas (como lo pensaba la minoría del Concilio). La discusión libre es perfectamente obligatoria y necesaria porque es el esfuerzo que siempre hay que renovar

por hacer de la fórmula revelada o definida una verdad propia, creadora de respuestas a los interrogantes de realidades continuamente nuevas. Permanecer en el terreno de lo así llamado "obligatorio" no es, pues, contentarse con lo esencial: es *renunciar a lo esencial*, en cuanto principio de vida y de pensamiento.

La pastoral de "lo obligatorio para todos", la de "la unidad de los católicos", la que teme distraerse o dividirse en la discusión intelectual, responde, pues, al anhelo de asegurar el único valor decisivo: el contenido salvífico, preservándolo de toda relativización e identificándolo con *las cosas* que no deben ser discutidas. Y es fácil de ver que si a la posición anteriormente estudiada (de obtener primero y rápidamente la adhesión en bloque a las fórmulas dogmáticas) se añade esta prevención radical contra el trabajo posterior por hacer descender esas fórmulas hasta convertirlas en verdad comprendida y poseída, se sacrificará durante siglos y más siglos, como ya se ha hecho, a la idea de salvación la apropiación intelectual del mensaje y el servicio de la comunidad cristiana al mundo a través de ella.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Cf., entre otros muchos ejemplos, esta exhortación de la Conferencia Episcopal Uruguaya (7 de octubre de 1968):

"Los estudiosos, con loable y necesario afán, buscan una más perfecta inteligencia de las verdades de la fe, y con esto, la doctrina revelada se va enriqueciendo, al ser cada vez mejor comprendida y clarificada, aunque la misma, por voluntad de Dios, ya no pueda crecer con nuevas revelaciones. Pero no se llega a este enriquecimiento sino a través de tanteos, imperfectos a veces, y otras, ciertamente equivocados; y no se tiene seguridad de haber alcanzado tan deseada meta, hasta que la autoridad docente de la Iglesia, que tiene la misión de custodiar el depósito revelado, avala los resultados de la investigación teológica.

"Por eso se comprende que lo que es propio de los investigadores, que ya poseen con seguridad el conocimiento de la doctrina revelada que ha sido sancionada por el magisterio de la Iglesia, no puede, prudentemente, ser materia de la predicación, o de la enseñanza para los fieles en general, que aún no tienen esos conocimientos, y que, por lo tanto, no están en condiciones de distinguir entre lo que es doctrina de la Iglesia y lo que son opiniones de búsqueda de los investigadores de la Teología...

"Pero la gran masa de los fieles que no tienen ni tiempo, ni preparación para estas etapas superiores, debe saber que sólo el acatamiento de la enseñanza del Papa, como también de los Obispos en comunión con él, es la norma segura para nutrir con certeza la fe, y no debe ignorar, sino tenerlo muy presente, que las temerarias e imprudentes enseñanzas, hechas a ellos, de investigaciones teológicas, son sólo opiniones humanas, y de ninguna manera enseñanzas de la Iglesia."

¿No se minimiza así "uno de los más graves errores de nuestra época", aunque se esté legalmente en comunión con el Papa y los Obispos, "el divorcio entre fe y vida" como lo señala el Concilio Vaticano II (GS. 43)?

### 3. INTELECTO Y COMPROMISO HISTÓRICO

Así llegamos a un punto esencial para una Iglesia que se pretende en diálogo con el mundo y que busca ser fermento en medio de la humanidad. En efecto, para todo aquel que se mantenga en esa esfera que acabamos de caracterizar como la de las verdades obligatorias, es decir, las que quedan fuera de la libre discusión por su carácter precisamente intemporal acentuado en la fórmula dogmática, existe un problema difícil: juzgar en base a esas fórmulas las tareas históricas en las que el cristiano se halla comprometido con los demás hombres.

Con razón anota Hofstadter que: "la mentalidad fundamentalista... es esencialmente maniquea: considera al mundo como un teatro para el conflicto entre el bien y el mal absolutos, y de acuerdo con esto, desdén el compromiso... No puede dar seriamente importancia a lo que estima no ser más que meros grados de diferencia: los izquierdistas defienden medidas que son prácticamente socialistas, y el socialismo no es otra cosa que una variante del comunismo, el cual, como todo el mundo sabe, es el ateísmo...".<sup>14</sup>

1. La primera consecuencia, en efecto, para una persona que sólo recibió la fe como fórmula válida para la salvación y la moral, consiguientemente como un imperativo externo, es la desorientación ante la complejidad de lo histórico.

No pudiendo traducir su fe en orientaciones temporales, las aplicará *sin traducirlas*. En otras palabras, se guiará para determinar su compromiso por las declaraciones donde aparezcan explícitamente elementos reconocibles de las fórmulas aprendidas.

Aprenderá así que reclama su adhesión "la cultura occidental y cristiana"; que están luchando los que dejan libre a la Iglesia contra los que la reducen "al silencio", los que "confían en Dios" contra los "sin Dios"... Y aunque el mismo Evangelio prevenga repetidas veces contra este error funesto *para la salvación*, el cristiano será incapaz de utilizar de otra manera como criterio una fe que no ha pasado por su intelecto,

<sup>14</sup> *Op. cit.*, págs. 134-135.

que no ha adherido a aquella facultad con la que penetra, orientado, entre los seres y las cosas.

Leslie Dewart, en su obra llamada con razón "la lección de Cuba",<sup>15</sup> muestra cómo la misma jerarquía eclesiástica actuó en esta forma —maniquea— para evaluar lo que estaba sucediendo en los primeros instantes del gobierno revolucionario. Es más, como todo intento de cambio pone en cuestión —muchas veces más allá de sus reales intenciones— el orden existente, entran dentro de esta crítica la Iglesia y las actitudes cristianas existentes. Es fácil comprender que, al no tener otro criterio de juicio que fórmulas aceptadas, el cristiano corriente encontrará en esas críticas suficientes motivos para declararse, en razón de su fe, en favor del *statu quo*.<sup>16</sup> Hasta qué punto esté actuando este factor en el conjunto de la realidad latinoamericana no puede ser minimizado sin cerrarse uno a la comprensión de la realidad social del continente.

2. En segundo lugar, para ese maniqueísmo exigido por una fe sin relación con el intelecto, el mismo compromiso histórico aparece como un

<sup>15</sup> Cf. en Leslie Dewart, *Christianity and Revolution. The lesson of Cuba*, Herder and Herder, Nueva York, 1963: "The struggle has not exactly started between Washington and Moscow, the two formidable military powers that meet each other face to face with death-dealing arms such as the world has never seen or dreamed of before. If it were thus, and Washington were non flanked by Christians, the battle could be considered lost. The battle is really going on between Rome and Moscow, and Rome could lose it only if the Christians were to cease being the vigorous leavening of the dough. Moscow could only win this battle sooner or later if its opponents, *the forces of Rome and its close allies* (la bastardilla es nuestra) were to lay down their arms, the Decalogue, the sacraments and prayer... (or) to desert the ranks of Christ" (de una carta Pastoral de Mons. Enrique Peres Serantes, arzobispo de Santiago de Cuba, del 13 de noviembre de 1960).

<sup>16</sup> "For the Universal Church the problem posed by the history of the Cuban revolution is not, I believe, whether the Cuban hierarchy was prudent or not in allowing its voice to become discredited. It is more important to consider whether the Cuban Church was ready to meet social and political change of any radical sort. But recent Cuban history raises for Catholics everywhere an even more basic problem: how did the Cuban Church come to so conceive itself and its relation to the secular world that the question whether the revolution was or was not communist became the only matter worth judging? The problem, in other words, is to understand how the Church arrived at the position that Christianity and anticommunism are convertible... The problem thus is essentially an ecclesiological one. What we need to ask ourselves is... whether that ecclesiology is the only possible one within orthodoxy: whether it is adequate: and finally, whether we wish to share it or not" (Leslie Dewart, *op. cit.*, págs. 180-181).

peligro. En efecto, el interés por aquello donde la fe no tiene prácticamente nada que decir, y en donde, además, se corre el riesgo de cooperar, sin advertirlo, o advirtiéndolo, con el mal, constituye un peligro para la salvación.

Con mucha razón apuntaba Häring, explicando en una conferencia lo que lo había llevado a escribir *La Ley de Cristo*, que la moral cristiana está dominada por la preocupación de las ocasiones de pecado y de complicidad, precisamente en un mundo donde cada vez más el servicio a los hombres y la construcción de la historia representan siempre y casi por definición una ocasión de pecado y de complicidad. De ahí, según él, la necesidad de abrir la moral a una concepción más positiva y constructiva del cristiano en el mundo. Pero...

En efecto, existe un *pero*. Al no haberse relacionado la fe con el intelecto, se origina fatalmente en la mentalidad del cristiano la separación entre la eficacia del servicio histórico a los hombres y la eficacia en orden a la salvación. En otros términos, la concepción de la salvación no sólo habla al hombre de una metahistoria, sino que, concretamente, le hace distinguir los instrumentos y canales de esta eficacia metahistórica, de los instrumentos y canales para construir la historia.

Por eso, a pesar de las declaraciones episcopales que se multiplican, y a pesar de la atmósfera conciliar y aun de sus declaraciones explícitas, las estructuras mentales de los fieles, mucho más profundas que cualquier declaración, frenan irremediamente la tendencia de que hablaba Häring, llevando a ver en el mundo, como decía Hofstadter, el teatro del enfrentamiento del bien y del mal absolutos. Por eso la función del intelecto, y la consiguiente introducción del mensaje cristiano en las realidades contingentes, relativas y ambiguas de la historia aparecen como terriblemente peligrosas para lo único que importa, la salvación. Otra manera más de contribuir al *statu quo*.

\*  
\* \*

Así llegamos a la pregunta esencial, insoslayable. La oposición *masa-intelecto-salvación* no tiene otra salida que la exclusión del intelecto, con las consecuencias que hemos analizado. A menos que estemos operando con un falso concepto de *salvación*...

En otros términos, ¿existe una “salvación” que valore radical y definitivamente la tarea intelectual al nivel mismo de la masa de los hombres? ¿Existe una “salvación” que valore radical y definitivamente la historia, que es el campo donde, para cada hombre, se ejerce y se exalta el intelecto? Y si existe, ¿es ésta, a pesar de las apariencias, la salvación cristiana? En la respuesta a esa pregunta juega su destino el hombre latinoamericano.

## CAPÍTULO II

# Salvados... ¿de qué?

La pregunta clave para dirimir el problema de las relaciones entre función intelectual y salvación cristiana, podría formularse así: ¿Es el cristianismo una religión de salvación *extramundana*? Ententemos que es inútil soslayar esta pregunta dejando deliberadamente de lado, como a veces se hace, el uso pastoral del término *salvación* y de sus derivados.

Nuestros cristianos leen el Evangelio y normalmente extraerán de él lo que nosotros no les queremos decir: que nada vale ganar el mundo si “se pierde el alma”, que sólo hay una cosa necesaria entre todas las que pretenden serlo, que “el que crea y se bautice se salvará...”

Concretamente pretendemos examinar aquí la hipótesis siguiente: si es posible afirmar que el mensaje de Cristo fue dado en un contexto religioso de salvación extramundana *sin corregir explícitamente* en este punto la estructura mental existente, pero *introduciendo implícitamente elementos de corrección* con respecto a dicha mentalidad. Y que esos elementos llevaron a una segunda lectura teológica del mensaje, la realizada precisamente por Pablo y por Juan, en la que aparecen nuevas fórmulas de lenguaje destinadas a expresar con más exactitud que la salvación, sin dejar de ser absoluta, se realizaba dentro de la construcción de la historia humana.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ese tipo de hipótesis se verifica en otros dominios del mensaje y ha sido objeto de interesantes estudios. Así por ejemplo Philippe Roqueplo O. P. se hacía una pregunta semejante a propósito del elemento cultural que pasa del Antiguo al Nuevo Testamento: esa continuidad, ¿representa la profunda voluntad de Cristo o resulta del contexto “religioso”, único existente, del que Cristo se vale para expresar su verdad, verdad que, una vez comprendida, estaba destinada a revolucionar eso mismo que parecía continuar? (Cf. Ph. R., “A la recherche d'une spiritualité du profane”, en *Lettre*, París, nos. 75-76, noviembre-diciembre de 1964).

## 1. DIMENSIONES DEL SALVAR HUMANO

En el Nuevo Testamento no se nos habla solamente de salvación en un contexto directamente religioso. Existe también un uso que podríamos llamar *profano* de los términos *salvar*, *salvador*, *salvación*. Interesa hacer un breve análisis de dicho contenido humano, porque, como luego veremos, los elementos que allí descubriremos, menos técnicos si se quiere desde el punto de vista religioso, van a inspirar a Pablo cuando éste trate de fijar la profunda novedad del cristianismo.

Tres preguntas pueden dirigir nuestra búsqueda. Salvar a alguien supone salvarlo de algo: ¿de qué? Ésta será la primera pregunta. La salvación supone, en segundo lugar, alguien que salva. De ahí la segunda pregunta: ¿quién salva? Ser salvado supone, además, una cierta actividad, aunque sea pasiva, o por lo menos una actitud. De ahí una tercera pregunta: ¿cómo se es salvado?

1. Pues bien, si nos preguntamos, a propósito de los primeros escritos cristianos y con respecto al uso meramente humano de los términos, de qué es salvado un hombre, la respuesta es muy simple: de cualquier tipo de *males*. Así por ejemplo, en los Hechos de los Apóstoles y en la epístola de Judas se nos dice que Dios salvó a su pueblo de la esclavitud de Egipto (Hech. 7: 25; Jud. 5). En este aspecto, salvación y liberación se confunden, y así veremos que los traductores latinos del Nuevo Testamento vierten a veces liberar por salvar (por ejemplo, 2 Tim. 1: 9). Noé es salvado del diluvio (Heb. 11: 7). Y así el concepto de salvación se aplica a diferentes males.

Pero quizás el mal más frecuente en aparecer relacionado con la salvación, es la enfermedad. Tal vez la mentalidad más técnica de nuestra época aplique mejor a estos casos el término “sanar”, más propio para traducir el “salvarse” del original griego. Es interesante recordar el pasaje de Mateo (9: 22) en el que el Señor, dirigiéndose a aquella mujer que padecía flujo de sangre y que había tocado, al pasar él, sus vestiduras, le dice: “Tu fe te ha *salvado*.” Y el evangelista añade: “Y la mujer fue efectivamente *salvada* [es decir *sana*] desde aquella hora.” En los Hechos de los Apóstoles (14: 8) aparece un caso semejante. Se trata también de

un enfermo, de un tullido, y se nos dice que Pablo “viendo que tenía fe para *ser salvado*, le dijo: ‘Levántate recto sobre tus propios pies.’” Y así el hombre es salvado de su incapacidad, de su mal.

Si el contexto humano del verbo salvar dice relación a un mal, es lógico que un momento clave en este orden de cosas sea el momento del *temor*, es decir cuando el hombre siente la amenaza de un mal. Cuenta Mateo (14: 30) que Pedro, al caminar sobre las aguas, temió y gritó: “Señor, ¡sálvame!” Y que el Señor le respondió: “Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?” Y el mismo Cristo, a pesar de no dudar, siente todo el peso de la angustia humana, de esa especie de temor innominado, y pide al Padre que *lo salve de la hora*, es decir, del momento en que todo el ser se siente amenazado por la nada, por el fracaso, por la muerte (Jn. 12: 27).

Comentando esta misma oración, la carta a los Hebreos recuerda que Cristo suplicó “a Aquel que podía *salvarlo de la muerte*” (5: 7). En efecto, si *salvación* significa la liberación de cualquier mal, su sentido se centra en la liberación del mal que los resume todos: la muerte.

2. Pues bien, quien impide que el hombre caiga o permanezca en uno cualquiera de esos males humanos es declarado salvador. A la pregunta sobre *quién salva*, la respuesta es siempre: *otro*. La salvación tiene en efecto, en su mismo contenido humano, esa relación a lo inesperado, es decir, a lo que está más allá de todo cálculo por estar también más allá de las propias fuerzas del que pelagra o adolece. Por eso la construcción casi invariable del verbo salvar es la voz pasiva o, si se trata de la activa, la forma transitiva en la que el sujeto y el complemento directo son personas diferentes. En el caso del Nuevo Testamento, el sujeto activo es normalmente Dios (aun cuando no se trate de la salvación en un sentido técnico religioso), ya sea el Padre (Marc. 7: 26; Jn. 12: 27; Heb. 5: 7) ya Jesús (Mt. 14: 30; Jud. 5).

Desde este punto de vista es importante notar que el verbo salvar, más aún que el verbo liberar, apunta a una persona. Sobre todo en ciertas formas. Liberarse de algo es verse libre de un mal. En cambio, y sobre todo en el lenguaje bíblico, salvarse es ser objeto de una acción que viene de otro agente. Mientras que liberar, parece que exige un complemento: de qué; salvar exige un sujeto: quién.



3. Y aquí viene la tercera pregunta: ¿Qué clase de relación se entabla entre esas dos personas: el salvador y el que ha de ser salvado? ¿Cómo se realiza la salvación?

También aquí le hacemos la pregunta al contenido mismo de la palabra en su contexto humano, aunque busquemos ejemplos en el lenguaje del Nuevo Testamento.

Pues bien, si la salvación, para aquel que es salvado, consiste en algo pasivo, en ser objeto de una benevolencia, de algo inesperado por quedar fuera de su alcance y de sus fuerzas, la calidad que en el salvado aparece como la más positiva y valiosa en orden a su salvación es la *fe*. Es algo que está en la lógica humana y que el Nuevo Testamento atestigua aun en casos en que el hombre es liberado de males terrenales o, si se quiere, profanos. En otras palabras, como en el salvamento de un ahogado, lo esencial es entregarse, darse, confiarse a esa acción de salvación.

Recordemos, para empezar, la oposición de aquel texto evangélico en que Pedro, en su desesperación, grita: “Señor, ¡sálvame!”, y Jesús responde: “Hombre de poca *fe*, ¿por qué *has dudado?*” Recordemos igualmente los dos textos citados con respecto a curaciones. Por de pronto, el de los Hechos de los Apóstoles donde el tullido es salvado por el milagro obrado por Pablo, una vez que éste vio que “tenía *fe como para ser salvado*”. Es decir, una vez que Pablo comprobó que el tullido no oponía resistencia a una acción radicalmente ajena, que no padecía de esa fiebre o de esa rigidez que sólo quiere contar con el propio esfuerzo para superar el obstáculo, sino que se entregaba, se daba, entonces le dice, con un poder que atraviesa el ser de tullido: “Levántate.” También encontraremos la misma relación natural entre salvación (curación) y *fe* en el ejemplo citado del mismo Cristo y la hemorroísa: “*Tu fe te ha salvado.*” He aquí un caso privilegiado, uno de los raros pasajes donde la acción de salvar no tiene un sujeto personal. Y, sin embargo, es lo mismo: la *fe* salva precisamente porque es entregarse al salvador, porque es abrirse a su acción. Podríamos decir que la *fe* es la única palabra no personal que puede ser sujeto del verbo salvar, porque no substituye a la persona que salva sino que, al contrario, la establece abriéndole el camino en el ser que ha menester de salvación.

Éste es, pues, el contexto humano referente a la salvación tal como lo hallamos en el Nuevo Testamento independientemente de su signifi-

cación religiosa técnica, por decirlo así. Pero, ¿cuál es justamente esta última significación? ¿Qué significa salvar el *alma*? ¿Salvarse? Esto es lo que debemos brevemente explorar.

## 2. EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LA SALVACIÓN

En los ejemplos traídos hasta aquí hemos visto el concepto de salvación aplicado a los males *actuales* del hombre, es decir, a los males enmarcados por el nacimiento y la muerte. Por eso, porque se trata de males “terrenos”, hemos hablado del uso *profano* o meramente humano del concepto de salvación. Y sin embargo nada impide que la religión se sitúe precisamente en el plano de este tipo de liberación o de salvación que tiene por objeto los males terrenos o temporales.

De hecho, si del Evangelio pasamos a la casi totalidad de los escritos del Antiguo Testamento, veremos que ello es así. El elemento religioso no está dado por la constitución de una esfera de realidad sobrenatural o extramundana, sino por la intervención de Dios en la realidad temporal del hombre y con respecto a los males humanos corrientes: esclavitud, desgracias, enfermedad, muerte.

Sin embargo, en una época ya muy próxima a nuestra era, en la centuria inmediatamente anterior a la aparición de Cristo, se abre paso, en la perspectiva religiosa del Antiguo Testamento, un elemento fundamental, cuyo testigo privilegiado es el libro llamado de la Sabiduría, pero también, y ello es muy importante para nosotros, los Evangelios mismos puesto que nos dan, no sólo lo que Jesús decía, sino lo que decían y pensaban los judíos religiosos de su tiempo.

Durante siglos se debatió en Israel el problema de cómo podía Dios hacer justicia dentro de los límites de la existencia terrena, siendo así que se veía al mal triunfante y al bien humillado y aniquilado. Pues bien, en la época a que aludimos, surge la certeza de poseer una respuesta plenamente satisfactoria: existe un juicio de Dios más allá de la muerte para todos los hombres y así la justicia se realiza en una existencia que sigue a la muerte temporal. Un elemento decisivo entra así a formar parte de la visión religiosa: la distinción radical entre los que podríamos llamar “males relativos”, que son los que tienen lugar en el tiempo de la

existencia terrena, y el “mal absoluto”, aquel que relativiza todos los demás: la condenación definitiva extramundana que sigue al juicio de Dios para el hombre que no ha practicado la justicia.

Y, consiguientemente, en oposición y en estrecha relación lógica con ese mal absoluto, entra también a formar parte de la perspectiva religiosa el bien absoluto o sea la *salvación*, la salvación sin más, la salvación por antonomasia.

En el mencionado libro de la Sabiduría hallamos tres elementos que van a tener una importancia decisiva en cuanto al contenido del concepto de salvación, porque formarán indudablemente el *back-ground* religioso del Evangelio, se identificarán luego con él, quizás exageradamente, y llegarán así hasta nuestros días haciendo del cristianismo una religión de salvación extramundana.<sup>2</sup>

1. El primer elemento es, como hemos dicho, la aparición de la idea de una vida ultraterrena. El libro de la Sabiduría afirma que Dios no hizo la muerte, y que es el extravío moral de los hombres el que causa la ruina y la muerte (1: 12-14). La consecuencia lógica es que “la justicia no está sometida a la muerte” (1: 15).

Esta declaración es capaz de cambiar todo el contenido de la palabra salvación, y aun todo el contenido del mundo religioso. El que la justicia no esté sometida a la muerte significa, en efecto, que el hombre es capaz, durante su existencia temporal, de acumular algo cuyo valor y realidad persisten fuera del mundo histórico donde esa existencia se desarrolló.

2. En segundo lugar, notamos como un elemento religioso de primer orden, concomitante del anterior, la importancia decisiva que adquiere, en este contexto religioso, la libertad del hombre. La libertad considerada como capacidad de decidir entre contrarios, es así puesta en relación de eficacia con el bien y el mal absolutos.

<sup>2</sup> Estas breves ideas sobre la etapa religiosa que precede a la predicación del Evangelio, forman parte de una visión bíblica de conjunto: *Etapas precristianas de la fe*, CCC., Montevideo, 1964. El objeto de ese estudio bíblico nuestro es mostrar cómo muchas formas religiosas de nuestro cristianismo de hoy, más aún que deformaciones, son etapas anteriores al cristianismo, etapas que reproducen el largo camino por el que Dios guió a su pueblo escogido hacia el Evangelio. Esta obra, agotada ya, ha sido impresa en portugués por la editora Vozes, con la colaboración de Domingos Sanchis.

Ya no aparece aquí Dios como distribuyendo a su arbitrio los bienes y los males. A lo más, esto puede seguir siendo verdad de los bienes y males relativos, como la enfermedad y la muerte. Pero, con respecto a la salvación, en su nuevo sentido de adquisición del bien absoluto, Dios ha puesto al hombre en la existencia para que *se salve* (frase en la que el sujeto y el complemento son la misma persona) o para que *salve su alma* (trasposición moderna, y en lenguaje cultural griego, de esa misma identidad de sujeto y complemento).

Así dice el libro de la Sabiduría, de los impíos: “*No corráis tras la muerte con los extravíos de vuestra vida, ni os atraigáis la ruina con las obras de vuestras manos*” (1: 12). En otras palabras, hay acciones y actitudes que sólo se explican en la perspectiva de que la muerte termina con todo. Son acciones y actitudes que, con lógica existencial, postulan la muerte. Por eso dice también el libro de la Sabiduría que “los impíos la llaman con sus obras y palabras; míranla como amiga, se desviven por ella; *con ella hacen pacto y por autores de ella merecen ser tenidos*” (1:16).

En otras palabras, los impíos apuestan su existencia a la victoria definitiva de la muerte. Si ésta no se realiza y si la justicia sobrevive a la muerte, lo habrán perdido todo porque, en lugar del único valor capaz de sobrevivir, habrán acumulado bienes relativos y perecederos. Tal es, en efecto, la lógica de su apuesta: “Sea nuestra fuerza norma de la justicia, pues la debilidad bien se ve que no sirve para nada” (2: 11).

Frente a este sistema de existencia, el del justo está centrado en aquella otra frase ya citada: “La justicia no está sometida a la muerte”, de ahí que “su esperanza está llena de *inmortalidad*” (3: 4). El justo es, en realidad, aquel cuyo sistema está hecho de esperanza, porque los valores que acumula sólo dan su fruto si, más allá del mundo, la justicia sobrevive a la muerte.

3. Un tercer elemento de gran importancia, y consecuencia de los dos anteriores, es la concepción de la existencia terrena como una *prueba*. En efecto, si no se encuentra el elemento de valor absoluto dentro de esta existencia, sólo cabe que se encuentren en ella medios para llegar a él, y medios que dependen de una decisión libre. Y como, por otro lado, esa decisión es de orden moral, ya que tiene como objeto la justicia,

la ley que determina esa justicia será el medio por excelencia de realizar la prueba. Durante su existencia terrena, el hombre es probado por la ley de Dios.

Esto implica una reserva que el impío desconoce. Al buscar los bienes de esta vida y al considerar el éxito de esa búsqueda como el único absoluto, se vuelven así, dentro de la concepción del libro de la Sabiduría, como los especialistas del *más acá*, como los acaparadores del éxito temporal (cf. Sab. 2: 11-20; 5:1).

De ahí finalmente que la paciencia y la esperanza, la primera con respecto a la vida presente y la segunda a la futura, aparezcan como el resorte mismo de la vida del hombre religioso.

### 3. EL PRIMER CONTEXTO NEOTESTAMENTARIO

Ahora bien, si consideramos que el telón de fondo de la religión que Cristo encuentra, y en el cual va a insertar su mensaje, es precisamente éste, no nos sorprenderá hallar a todo lo largo del Nuevo Testamento muchísimos elementos tomados de este contexto religioso y que nos hablan de la salvación dentro de este marco de figuras y de ideas. Es interesante observar, en particular, que ello ocurre con más frecuencia en aquellos escritos neotestamentarios donde aparece menos la ruptura con el mundo hebraico. Otro es, en cambio, el panorama que se abre sobre todo en un hombre que sufrió y causó en gran parte esa ruptura: Pablo. Y también, a pesar de que su profundidad vela muchas veces su novedad radical, en Juan.

Una rápida mirada a escritos neotestamentarios como la carta a los Hebreos, la epístola católica de Santiago o la primera de Pedro,<sup>3</sup> nos

<sup>3</sup> En lo que se refiere a los Sinópticos, Jesús emplea los términos relativos a la salvación en contextos que a primera vista, parecen reproducir la situación que analizábamos en el libro de la Sabiduría. Sacando algunos textos donde es dudoso si la salvación se refiere a males temporales o escatológicos (Mat. 10: 22; 24: 13 y 22 y lugares paralelos), puede verse, por ejemplo, Luc. 13: 23-28; Mat. 19: 25-26; Marc. 16: 16. No obstante, pueden observarse matices diferentes que abren perspectivas nuevas. Cuando los discípulos se admiran de la dificultad de la salvación, Jesús responde, según Mat. 19: 25-26: "Lo que no pueden los hombres, lo puede Dios." Esto introduce un matiz importante en una salvación concebida como el éxito de una prueba. Lo mismo en Marc. 16: 16, la salvación depende del hombre, pero más que de las obras de la ley, de su fe. Además, cuando los discípulos identifican la salvación con la entrada en el Reino

hará comprobar que allí el uso de los términos de salvación tiene una relación íntima de oposición con ese mal absoluto que la Escritura ha descubierto poco tiempo antes de la venida de Cristo. Recogemos, por de pronto, los tres elementos fundamentales que hallamos en el libro de la Sabiduría.

1. La idea de la vida ultraterrena y de su importancia aparece, por ejemplo, claramente en un pasaje de la primera carta de Pedro en donde la salvación se absolutiza y se caracteriza por términos de oposición con respecto a la existencia temporal: "Dios nos regeneró para una esperanza viva, en una *herencia incorruptible, incontaminada, inmarcesible* conservada en *los cielos* para vosotros que sois guardados para la salvación" (1: 3-5). Aparecen ya igualmente en este texto, de una manera suficientemente clara, los otros dos elementos restantes, es decir, la capacidad que esa esperanza da al hombre para soportar con paciencia la prueba de la vida, guardándose para la salvación por venir.

2. Encontramos también desarrollada la segunda idea, o sea, la importancia de la libertad en orden a la adquisición o a la pérdida del bien absoluto. Testigo, esa *réplica* al pensamiento de Pablo que es la epístola católica de Santiago. Allí leemos, por ejemplo: "¿Qué importa, hermanos míos, si alguien dice tener fe, pero no tiene obras? ¿Acaso puede la fe salvarlo?" (2: 14). Y más adelante: "Uno es el *Legislador* y el *Juez* que puede salvar y perder" (4: 12).

En otras palabras, si Dios sigue, hasta cierto punto, brindando el bien y el mal a los hombres, ya no es en forma directa y como arbitraria, sino mediante una *ley* y un *juicio*, es decir, mediante las obras del hombre probadas ante el paradigma de la ley. De ahí también el acento puesto sobre la obra y no sobre la fe: el hombre es sujeto activo y decisivo de su propia salvación.

y preguntan qué recompensa tendrán por haberlo dado todo por el Reino, Jesús añade a "la vida eterna" el "*cien veces más en esta eón*" (Marc. 10: 26-30; Luc. 18: 26-30). Continuidad nueva que subraya Jesús cuando dos de sus discípulos le preguntan por qué no hacer descender fuego sobre las ciudades incrédulas. La expresión "salvar el alma" es siempre sinónimo en el lenguaje bíblico, de "salvar la vida". Pues bien, Jesús responde: "El Hijo del hombre no vino a destruir las vidas sino a salvarlas", uniendo así en continuidad la vida temporal con la eterna (Luc. 9: 55-56).

3. También el tercer elemento, lógicamente, se halla presente: la comprensión de la existencia terrena como prueba. No solamente porque la libertad decide ante la ley, sino porque al reservarse para la justicia en el mundo donde todos buscan la eficacia y el éxito, hace del justo un apartado. Así nos lo presenta la carta a los Hebreos (6: 7-9): “La tierra (sin frutos) está reprobada y está próxima a ser maldita. Pero nosotros esperamos de vosotros cosas mejores y más cercanas a la salvación.”

Basta, pues, lo dicho hasta aquí para mostrar cómo varios escritos del Nuevo Testamento (entre los cuales podríamos citar los mismos Evangelios sinópticos) no disocian el mensaje de Cristo y la última concepción del Antiguo Testamento de una salvación extramundana. Hacen de ello un mismo y único mensaje religioso. Pero, como dijimos en un comienzo, ello no dirime sin más nuestra cuestión. La espontánea asociación del mensaje de Cristo y del contexto religioso recibido de la tradición judía no significa que haya de verse allí sólo una continuidad y mucho menos una continuidad definitiva.

#### 4. LA SALVACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE PABLO

Como todos sabemos, Pablo no se contentó con transmitir, en la medida de su propia comprensión y a través de la comprensión de la Iglesia primitiva el mensaje de Cristo (*cf.* Gal. 1: 15-17): fue un creador y su creación religiosa consistió en darle al mensaje medios de expresión más adaptados a su riqueza propia. No se contentó con tener una experiencia cristiana y formularla en los esquemas de pensar tradicionales, sino que creó nuevos a medida que su rica y profunda experiencia se los iba dictando. Quizá por eso, y también en parte debido a la longitud de sus escritos, Pablo, tanto como Juan, aparece como el primero en construir un pensamiento directamente cristiano, si así se puede decir, esto es, un enfoque de la totalidad de la existencia en razón del nuevo mensaje.

Por eso hallamos en él, como en Juan, una mayor frescura y profundidad en el uso de los términos. Se nota que no los ha recibido hechos, sino que los ha calibrado y hasta remodelado, hasta hacerles decir lo que él espera de ellos. Esto es particularmente claro en lo que se refiere a los términos que nos interesan: *salvar*, *salvador*, *salvación*. Veremos

que estos tres términos, en una relación íntima con su propia experiencia cristiana radical del camino de Damasco, traducen para Pablo la esencia misma de lo que la gracia obra en la humanidad.

Queda por ver qué contenido pone Pablo en esos términos. Por de pronto recordemos que las palabras relacionadas con la salvación se usaban en los sinópticos con frecuencia en contextos profanos, por así decirlo; aunque, como veíamos, se pasaba imperceptiblemente a veces de este uso a un uso propiamente religioso. Así como Jesús pasa de la curación de los males del cuerpo a los del alma, perdonando los pecados, como en el caso del paralítico (Mat. 9: 1-8), así también el término de salvación aplicado a la curación pasa insensiblemente de la liberación física a la moral. Es salvado quien es librado de la posesión demoníaca (Lc. 8: 36). Y a la mujer a quien, por haber amado mucho se le perdonó mucho, le dice Jesús las mismas palabras que a la hemorroísa curada: “Tu fe te ha salvado” (Lc. 7: 50).

No nos extrañará, pues, encontrar en el contexto religioso de Pablo, interesado en el contenido humano de las palabras, más que en el técnico, la trasposición de los mismos elementos que señalábamos en nuestro primer capítulo sobre el salvar humano. Hagámonos, pues, las mismas tres preguntas a propósito de los escritos paulinos: ¿de qué nos salva la salvación? ¿Quién nos salva en la salvación? ¿Cómo nos salva la salvación?

1. Desde que comenzamos a leer a Pablo nos llama la atención un rasgo que lo diferencia de los escritos del Nuevo Testamento estudiados anteriormente. En ellos veíamos que la salvación, identificada al bien absoluto y opuesta al mal absoluto, se define por sí misma. No ha menester de un término que la explique. El hombre es salvado o no lo es, simplemente. En cambio, en el uso profano del vocablo se hace necesario especificar, gramaticalmente o por el contexto, de qué es salvado un hombre. Porque, humanamente hablando, no existe una salvación absoluta, sino una liberación salvadora de diferentes males.

Pues bien, Pablo, aun en el plano religioso, nos muestra casi siempre la salvación “relacionada” con bienes o males concretos. No se puede decir que la “des-absolutiza” o la relativiza, pero sí que, al ponerla en relación con bienes y males que ocurren dentro de la historia, la vuelve, en cierta medida, intramundana. Esta impresión se refuerza si se tiene en

cuenta que Pablo usa para designar esta liberación, verbos tanto en futuro como en presente y en pasado.

Un texto interesante de la carta a los Romanos nos va a introducir en el tema: "Cuando todavía éramos pecadores, Cristo murió por nosotros. Mucho más, entonces, ahora, que *estamos justificados* en su sangre, *seremos salvados* por él de la ira, ya que estamos reconciliados con Dios" (5: 10). Por de pronto, notamos que la salvación está relacionada a un mal concreto: la ira, es decir, la enemistad. Ahora bien, aunque es cierto que el verbo está en futuro, la enemistad en cuestión ya ha sido superada: estamos justificados en su sangre, estamos reconciliados con Dios. La salvación aparece como la prolongación ya definitiva y sin sobresaltos de un cambio que ha tenido lugar en la historia presente, hasta tal punto que Pablo puede basarse en algo experimental para hacer que los cristianos confíen en el futuro. Como se ve, Pablo no niega el contexto absoluto en el cual nos colocó el libro de la Sabiduría y la espiritualidad que lo sucedió, pero traslada lo esencial de ese absoluto al presente intramundano. Dios nos salva hoy.

Esto se confirma en otro pasaje de la misma carta: "Los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios. Porque no *habéis recibido* un espíritu de servidumbre para [caer] otra vez en el temor, sino *un espíritu de filiación adoptiva*, que nos hace decir: ¡Padre! En efecto, el mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios... La expectación de la creación está esperando la revelación de los hijos de Dios... Y no sólo ella, sino que nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos interiormente *esperando la filiación adoptiva* de Dios y la redención de nuestro cuerpo. Porque *hemos sido salvados* en esperanza" (Rom. 8: 14-24).

También aquí el contexto pone en relación la salvación con dos elementos conexos: la filiación adoptiva y la liberación de nuestro cuerpo de todo lo que en él y en sus obras hay de inutilidad (confróntese *ib.* vv. 20-21). Y también aquí aparece, aunque en sentido inverso, la misma relación de tiempos entre el futuro y el presente. La salvación es ya un hecho dado: el verbo está en pretérito como está también en pretérito uno de los elementos identificados con ella: el otorgamiento de la filiación adoptiva, que también aquí constituye un dato de experiencia: el Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que ya somos hijos de Dios. Lo esencial

de la salvación es, pues, según el pensamiento de Pablo, un hecho concreto intramundano.

Queda, eso sí, una relación importante al futuro. Ello no ve claramente en lo que respecta al primer elemento: la filiación adoptiva: el hombre la vive al mismo tiempo en el presente (ya somos hijos) y en el futuro (gemimos esperando la filiación adoptiva). La clave de este problema de tiempo la tenemos en la última frase citada: *hemos sido salvados* en esperanza. En otras palabras, la salvación, aunque actual, no es apreciable plenamente desde ahora. Eso no quiere decir que la salvación escape a todo control experimental. El mismo Pablo, lo mismo que en el texto anterior, lo indica aquí claramente al decir que gemimos de expectación a pesar de tener ya las primicias del espíritu, primicias que constituyen un testimonio de experiencia. Es que los cristianos que han recibido "la riqueza toda, en palabras y ciencia", están como a mitad de camino entre el *testimonio* de Jesús (prolongado y hecho experimental por su Espíritu) y su revelación o *apocalipsis*. Por eso la consistencia, la "firmeza" del cristiano viene tanto del pasado como del futuro (1 Cor. 1: 4-8).

En el segundo elemento relacionado esencialmente con la salvación en el texto estudiado, es decir, la redención del cuerpo, encontramos la misma doble dimensión temporal. Por una parte, la salvación es actual y relacionada con un cambio de nuestra existencia, cambio que ya ha tenido lugar: "Dios... estando nosotros muertos por los pecados, nos vivificó junto con Cristo, con cuya gracia *habéis sido salvados*, y nos resucitó junto con él, y nos hizo sentar con él en el cielo" (Ef. 2: 46). Realidad ya actual, realización futura y, en el entretanto, en ese saber sin ver aún (Rom. 8: 25), un mismo gemido: "Porque los que estamos en esta carpa [de viaje], gemimos oprimidos por la angustia, ya que no queremos que nos la saquen, sino que la amplíen, para que lo que es mortal [no sea quitado, sino] absorbido por la vida. Y el mismo que nos prepara para eso, es el que nos dio las arras del Espíritu" (2 Cor. 5: 4-5).

Otro de los puntos relacionados con la salvación en el pensamiento de Pablo, además de la enemistad con Dios, de la filiación adoptiva, de la redención del cuerpo, es el del error (*cf.* Rom. 10: 1-2; 1 Cor. 1: 10-21) y el del pecado.

“Apareció la benignidad y la humanidad de nuestro *Salvador*, Dios” (Tit. 3: 4-6), escribe Pablo, y el contexto nos explica de qué nos salva Dios: nos saca de entre los que son, “como lo fuimos también nosotros, tontos, incrédulos, errantes, esclavos de diferentes deseos y placeres, actuando con malicia y envidia, odiosos y odiándose mutuamente”. Y nos salvó por medio “del baño del nuevo nacimiento y de la renovación del Espíritu que *derramó* abundantemente sobre nosotros”. También a este verbo en pasado, que indica una condición experimental presente, podemos añadirle la referencia propia de la salvación al futuro, y con respecto al mismo tema “Dios nos libró de toda acción mala y nos hará salvos en su reino celestial” (2 Tim. 4: 18). Una vez más vemos cómo Pablo no niega la referencia de la salvación a lo absoluto, pero ubica lo esencial de ella en una transformación intramundana perceptible, pero dolorosa aún y abierta a la esperanza.

Esto se nota, claro está, aún más en lo que toca a la salvación que resume todas las referencias que hemos ido señalando: la salvación de la muerte. Cristo nos salva de la muerte: “La gracia ha sido manifestada *ahora* por la iluminación traída por nuestro *Salvador* Cristo, el cual *destruyó la muerte* e iluminó la vida y la incorrupción gracias al Evangelio” (2 Tim. 1: 10).

Pero esta muerte no es un instante: es una corrupción que se desarrolla como un germen maléfico, que produce la muerte corporal, la primera muerte, y culmina con la pérdida definitiva de todo lo que vale, “la segunda muerte” de que habla el Apocalipsis. Pablo tiene esa misma concepción, expresada en otra forma. La salvación de la muerte que significa la resurrección es ya un hecho, y ese hecho transforma ya la existencia del hombre “iluminándola de incorrupción”. Pero no sólo se trata de la transformación por la esperanza que, aunque actual, apunta al futuro. La salvación de la muerte es actual porque el germen de la muerte, que no es físico, pero sí intramundano, ha sido vencido: el pecado.

También aquí, lo que esperamos no es un acontecimiento futuro, sino el último desarrollo, la última consecuencia de un proceso ya radicalmente comenzado y en vías de éxito: “Esto que es corruptible tiene que vestirse de incorrupción. Esto que es mortal tiene que vestirse de inmortalidad. Y cuando se haya así vestido, entonces se realizará la palabra

que está escrita: la muerte fue absorbida en la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? Porque el aguijón de la muerte es el pecado” (1 Cor. 15: 53-56). Así se justifica este texto en futuro, como el anterior en pasado: “Estando nosotros muertos por los pecados, (Dios) nos vivificó junto con Cristo... y nos resucitó junto con Él” (Ef. 2: 4-6). La salvación para Pablo se refiere, en efecto, a un factor existencial de la vida intramundana del hombre.

2. Si pasamos ahora a la segunda pregunta: ¿quién salva en la salvación?, parece evidente que la respuesta es: *Dios*. Pablo, que comenzó su existencia cristiana en el camino de Damasco, no lo puede ignorar. Pero no todo es tan simple y hay matices que precisar.

En la primera carta a los Corintios, Pablo nos da como un resumen de su respuesta a la pregunta que hicimos: “La palabra cruz es hoy para los que perecen, ciertamente una estupidez, y para *los que se salvan es el poder de Dios, es decir*, para nosotros... dado que Dios quiso, con la *estupidez* de la predicación, *salvar* a los creyentes” (1: 18-21). Notemos la paradoja, y notemos que es propia y esencial de toda salvación. Precisamente la desproporción entre las propias fuerzas y valores del que es salvado, y el resultado de esa acción salvadora es lo que la constituye salvación y la distingue del éxito. Esa desproporción, en efecto, está como señalando la *alteridad* del Salvador y lo *gratuito* de su acción.

“Habéis sido salvados por la gracia, mediante la fe, y no por vuestra propia acción. En efecto, vuestra salvación es un regalo de Dios” (Ef. 2: 8). Este regalo, esta gracia, está como apuntando al amor. La salvación es una relación de amor: “Apareció la benignidad y la humanidad de nuestro salvador Dios; no por las obras de justicia que hicimos, sino por su misericordia nos salvó” (Tit. 3: 4-5).

Ahora bien, esta relación personal con el Salvador se mantiene en la misma medida en que no se pretende relacionar la salvación con nuestras obras a la manera de un contrato. Por eso es esencial para Pablo reconocer que la salvación no es el objeto de un pacto bilateral, sino de una promesa unilateral de Dios: “Dios, según la *promesa*, sacó de la casa de David al *salvador* de Israel, Jesús” (Hech. 13: 23), predica Pablo en Antioquía. Y continúa en la misma línea: “Os ha llegado esta palabra de *salvación*. . . y nosotros os anunciamos que la *promesa* hecha a

nuestros Padres, Dios la ha cumplido en nuestros hijos" (Hech. 13:26 y 12:33).

Finalmente, sólo este reconocimiento de Dios como salvador, en el pleno sentido de la palabra, es decir, en su absoluta gratuidad, permite reconocer la amplitud de esta salvación (que la idea despersonalizante de un contrato bilateral reduciría a proporciones indignas de Dios): "Creemos que somos *salvados* por la *gracia* del Señor Jesús, así como nuestros padres... [*que*] *no pudieron soportar el yugo [de la ley]*" (Hech. 15: 11 y 10).

Rehusarnos a objetivar la relación, eminentemente personal y gratuita, entre el salvado y el Salvador, Dios, es, pues, condición indispensable para comprender la inserción de la salvación en la historia intramundana de la humanidad y reconocer su amplitud universal.

Pero la respuesta a esta segunda pregunta nos introduce casi inmediatamente en la tercera.

3. Si la gracia, es decir, el regalo de Dios, nos salva de un mal absoluto, pero dentro de la existencia actual del hombre, ¿cuál es la actitud humana apropiada para recibir esa gracia? ¿Cómo salva la salvación? La respuesta de Pablo es invariable y esencial en su enseñanza del cristianismo: *por la fe*.

"El poder de Dios es buena noticia de salvación para todo el que cree. Para el judío primero y para el griego también. Porque la justicia de Dios se revela en él y *el justo vive de fe*" (Rom. 1: 16-17). En estas últimas palabras, teniendo en cuenta la identidad, muchas veces advertida, de justicia y salvación, encontramos la actitud esencial que implica, en el plano religioso, ser salvado por Dios, según el pensamiento de Pablo.

Así, en la misma carta nos advierte que es posible buscar la salvación divina y buscarla mal: "Israel, a pesar de procurar la ley de la justicia, no llegó a ella. ¿Por qué? Porque no la procuraron por la fe, sino casi por las obras... Hermanos, el deseo de mi corazón y mi oración a Dios es que se salven. Porque soy testigo ante ellos de que buscan ciertamente a Dios, pero *no de la manera que conviene*" (Rom. 9: 31-10; 2).

De ahí esta recomendación que al mismo tiempo nos explica el porqué de una tendencia invencible del hombre a negar el carácter esencial de la salvación y a convertirla en objeto de contrato: "*Obrad vuestra sal-*

*vación con temor y temblor*, porque Dios es el que opera en vosotros el querer y el terminar para agradarlo" (Fil. 2: 12-13). Hay aquí dos puntos muy interesantes para el desarrollo de nuestro tema. En primer lugar, está el tema de la fe, expresado implícitamente en esa actitud del "temor y temblor" La tendencia a olvidar el carácter eminentemente personal de la salvación y su dependencia con respecto a Dios, salvador, no es efecto de la ingratitud, sino de un tremendo y radical anhelo de seguridad. Y para el hombre lo seguro es lo que puede ver, tocar, contar. La fe consiste en entregarse a la persona salvadora, por encima de la resistencia del temor a lo desconocido o, mejor, del temblor ante lo que es imposible controlar.

El segundo punto constituye otro elemento esencial en la descripción de esa actitud de fe. Decíamos en el párrafo anterior que, para Pablo, el que salva es siempre Dios. Más aún, el mismo texto que comentamos lo subraya hasta el mismo límite de lo comprensible: "Dios es el que opera en vosotros el querer y el terminar para agradarlo." Y, no obstante, en el mismo texto en que se establece a Dios como único salvador, se dice a los cristianos: "realizad vuestra salvación", y ciertamente por la obra, por la acción. La explicación de esta aparente contradicción la tenemos en el párrafo primero donde veíamos que la salvación para Pablo no era simplemente un acontecimiento extramundano: era una transformación histórica de la existencia del hombre dentro de las coordenadas actuales de las relaciones personales, de la corrupción, del error, del pecado y de la muerte. No puede tratarse, pues, de una aceptación pasiva sino de actuar dentro de la nueva creación con actitud del que es salvado, y no del que comercia con lo que es suyo.

Así pues, renunciar a controlar la salvación, a adueñarse de ella, a medir su adquisición, aceptarla como verdaderamente es, un regalo personal de Dios, que no consiste en que me declarará justo en una realidad extramundana, sino en que mi existencia y mi acción han sido ya interiormente transformadas, ésa es la fe de la que habla Pablo. La controversia del tiempo de la Reforma dejó de lado el problema esencial. Tanto la insistencia católica en considerar la fe paulina como la adhesión a un conjunto de verdades, como la tendencia protestante a ver en ella sólo el aspecto de confianza relacionado con la salvación escatológica. Podríamos decir, aun a riesgo de generalizar, y, por ende, de exagerar, que

mientras del lado católico no se acentuaba suficientemente el segundo elemento de la salvación (quién salva), del lado protestante no se caía en la cuenta de la riqueza y de la actualidad del primero (de qué salva).

Con respecto a la salvación de los demás puede también darse esta misma forma errada de buscar a Dios.<sup>4</sup> Pablo condena en los corintios, de origen pagano, una actitud semejante a la de los judaizantes de Galacia. Los corintios se preguntaban qué actitud tomar cuando existía diferente religión entre los cónyuges, sintiéndose responsables de la salvación del cónyuge no cristiano. Pablo responde: “¿De dónde sabes, mujer, si vas a salvar a tu marido? ¿De dónde sabes, hombre, si vas a salvar a tu mujer?” (1 Cor. 7: 16). En un contexto diferente, se ve aquí la misma actitud opuesta a la fe de que habla Pablo.

Pero lo más importante es señalar que si esta actitud se generaliza, y los cristianos se habitúan a no ver la obra de la salvación más allá de donde llega su poder o su comprensión, se pierde de vista la dimensión cósmica de la salvación como lo indicaba el texto citado anteriormente de los Hechos de los Apóstoles (15: 10-11) y como Pablo lo escribe a Timoteo: “Esperamos en Dios vivo, que es *Salvador de todos los hombres*, máxime de los creyentes” (1 Tim. 4: 10). Sólo la fe, en el sentido que acabamos de darle según el pensamiento de Pablo, es capaz de esta perspectiva cósmica.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Este punto está destinado a tener una importancia creciente en la pastoral latinoamericana. La concepción superficial de la salvación y del medio de procurarla a los demás, está en la base de “esas reacciones defensivas contra la desaparición de la cristiandad (que) impiden una toma de conciencia de la obra de la Iglesia” y que el padre Bishop condena en su artículo de *Lettre* (París, junio de 1965, pág. 18).

<sup>5</sup> Podríamos hacer un trabajo semejante, y con resultados convergentes, a propósito del pensamiento de san Juan. Encontraríamos, es cierto, menos elementos de juicio, por lo menos expresos. Pero los que existen muestran que, aunque Juan parece más tributario que Pablo del contexto veterotestamentario de salvación extraterrena, puesto que identifica claramente la vida eterna y salvación, no obstante el pensamiento de Juan está dominado por la idea central de que la plenitud de los tiempos y consiguientemente la vida eterna, ha llegado ya. La vida eterna no es la vida que sigue a la muerte, sino la nueva creación que tiene lugar en la existencia histórica de cada hombre gracias al amor que es la vida de Dios en él. Cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 6ª ed., 1963, pág. 304.

## 5. TRADUCCIÓN MORAL DEL CONCEPTO PAULINO DE SALVACIÓN

En el segundo párrafo tratamos brevemente de mostrar cómo la concepción, propia del Antiguo Testamento en su etapa más reciente, de una salvación extramundana, se traducía en una concepción moral dominada por una ley que, señalando lo lícito y lo ilícito, permite a la libertad elegir lo que es proporcionado a la salvación.

Si Dios ha puesto a prueba al hombre en esta existencia terrena, el instrumento de la prueba es una ley que preexiste a la libertad y que le atribuye a cada acción su valor moral. Así, el primer interés ético del hombre consistirá en preguntar e inquirir qué acciones son lícitas o ilícitas para así presentarse al juicio de Dios con el mayor número posible de aciertos morales.

Cristo, preocupado de corregir puntos más esenciales de la moral de sus interlocutores (hipocresía, soberbia, etcétera), no corrigió *expresamente* la manera de plantear los problemas morales atendiendo a un catálogo posible de cosas lícitas o ilícitas. Por supuesto que dio los elementos para esa corrección, y son los que estamos viendo. De la misma manera que no corrigió expresamente la esclavitud, pero dio los elementos necesarios para que la conciencia cristiana llegara a esa condena. No es extraño, por lo tanto, que las primitivas comunidades cristianas siguieran planteando ese tipo de problemas morales. Así lo hace, por ejemplo, la Iglesia de Corinto con Pablo.

1. Los casos de conciencia que le presenta Corinto a Pablo van desde problemas intrincados y circunstanciales, como el de si se podía comer la carne que vendían las carnicerías después de haber sido ofrecidas en los templos a los ídolos, hasta normas tan generales como las de la fornicación. Pues bien, tanto en un caso como en otro, la respuesta de Pablo es esencialmente la misma: “Todo es lícito, pero no todo edifica” (1 Cor. 6: 12). “Todo es lícito, pero no todo es conveniente; todo es lícito, pero no todo edifica” (1 Cor. 10: 23).

Si se tiene en cuenta además la enseñanza paralela de Pablo en la carta a los Romanos sobre temas morales, llegamos a la conclusión de



que él hace de esas fórmulas el principio rector de la moral cristiana. El primer principio. Previo aun al mandamiento de la caridad o del amor, precisamente para que éste pueda ser comprendido y seguido hasta sus últimas consecuencias.

El sentido que tiene la fórmula, tres veces repetida, “todo es lícito”, es, *grosso modo*, evidente: rechaza el planteo de los cristianos de Corinto. Estos le preguntan por una licitud propia de tales o cuales actos. Pablo rehúsa responder a lo que ellos quieren y les propone otro planteo: el planteo cristiano de la moralidad de un acto.

Este planteo parte de la concepción que acabamos de ver de una salvación radicalmente intramundana. Si ésta consiste en que algo debe ser transformado en el interior de la historia y con los materiales de la historia humana, toda la moral tendrá que orientarse hacia eso. Dejará de ser una prueba, en base a una licitud o ilicitud preexistente de los actos, para convertirse en un proyecto que realizar en el tiempo.

Y así es, precisamente. Pablo afirma que hay que sustituir a la pregunta sobre la *licitud* la pregunta sobre la *conveniencia*: “no todo es conveniente, no todo edifica”. Esta corrección desplaza el acento de la moralidad desde el *acto en sí* al *proyecto*, que Pablo llama “construcción”, que se trata de realizar. Porque, en efecto, el cristiano, precisamente por ser cristiano, tiene un proyecto que llevar a cabo y la moralidad consiste en llevarlo a cabo eficazmente. Luego veremos en qué consiste este proyecto, que, por otra parte, todos conocemos. Volvemos ahora a la actitud que se trata de sustituir . . .

Lo que Pablo dice es que el cristiano frente a su proyecto no debe considerar primero si una acción está *en sí misma* permitida o prohibida, como si el mundo poseyera en sí una ley con la que Dios prueba al hombre. Pablo no piensa así: “Sé y estoy persuadido de que de suyo nada hay impuro” (Rom. 14: 14) escribe, concluyendo de allí la imposibilidad de juzgarnos mutuamente. En efecto, lo que nos permitiría hacer ese juicio sería el que las cosas o acciones llevaran ya en sí mismas inscritas su licitud o ilicitud.

Más aún, para Pablo se juega en este cambio de actitud toda la novedad de Cristo y del Evangelio. Como les escribe a los gálatas, la ley fue sólo nuestro pedagogo hasta Cristo. Pero con Cristo vino la *fe*, es decir, la relación personal y filial, la mayoría de edad del heredero del universo, y

así “ya no estamos debajo del pedagogo” (Gál. 3: 25). Y aquí vemos la relación esencial entre esta actitud moral de que hablamos y la fe que, como veíamos, era la actitud correspondiente a la auténtica concepción de la salvación.

Sólo quien tiene esa actitud con respecto a la salvación se libera del temor servil y puede tener la actitud de hijo ante la ley. Para Pablo, si la relación del hijo de Dios con la ley no varía, el Evangelio se vacía *enteramente* de significación (cf. 4: 8-11 y 2: 21), y Cristo muere en vano.

La moral que se deriva, pues, de la auténtica noción de salvación cristiana, es una moral *creadora*, es decir, una moral que no recibe sus preceptos del mundo, sino del proyecto que la libertad del hombre debe imprimir en un mundo que es suyo.

Y, viceversa, sólo una concepción auténtica de la salvación, es decir, sólo una actitud de fe en el sentido paulino, puede producir la nueva moral creadora que distingue la ética cristiana de la veterotestamentaria. De ahí la fórmula lapidaria que ahora podemos comprender: “Todo lo que no procede de la fe, es pecado” (Rom. 14: 23). Pablo insistirá en ello en varias ocasiones, y no sólo en las fórmulas generales que estudiamos. “Hay quien cree poder comer de todo, pero el que es débil [en la fe], que coma verduras. El que come no desprecie al que no come, y el que no come no juzgue al que come, porque Dios lo ha aceptado” (Rom. 14: 2-3). Y prosigue más adelante con respecto a las prescripciones que se refieren a días determinados: “Hay quien da preferencia a un día sobre otro día, hay quien da el mismo valor a todos los días. Cada cual en su propio sentir tenga conciencia segura, porque ninguno de nosotros vive para sí: ya sea que vivamos, para el Señor vivimos, ya sea que muramos, para el Señor morimos” (Rom. 14: 5-8).

2. La orientación general no puede ser más evidente, pero en este último pasaje aparece un nuevo elemento que nos va a ayudar a precisar cuál es ese proyecto cuya realización constituye la moral cristiana según Pablo.

“Ninguno de nosotros vive para sí.” En efecto, la construcción a la que está abocado el cristiano es un don de sí a otro. Amar, amar *eficazmente*, es la única ley del cristiano. No ya la ley que distribuye entre las acciones etiquetas de “permitido” o “prohibido”, independiente de cada hombre;

sino la ley que le indica a la libertad del hombre su único camino verdadero: crear, en circunstancias siempre personales y únicas, un amor histórico también irremplazable y único. Es cierto que vivimos “para el Señor”, pero sabemos que esa dirección del amor no excluye, sino que incluye *necesariamente*, el amor concreto e histórico a los hermanos. “*El que ama a otro, ha cumplido plenamente la ley*. Porque aquello de no hurtarás, no adulterarás, no matarás, no codiciarás, se recapitula en aquella palabra: amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo. Por eso la plenitud de la ley es el amor” (Rom. 13: 8-10).<sup>6</sup>

Si hay que construir, dentro de una historia que nunca se repite enteramente, un amor eficaz del hermano, la moral cristiana no es una moral de lo lícito y de lo ilícito, sino una moral de lo que conviene o no para la construcción del amor, para el don eficaz de sí mismo. Así comprendemos la fórmula capital de Pablo: “Todo es lícito, pero no todo es conveniente.” El apuntar al éxito histórico se vuelve así elemento central de la moral cristiana. Esto habrá que matizarlo y comprenderlo bien, pero es así, y es esencial. Podrá haber un éxito invisible; pero nada dispensará al cristiano de apuntar al éxito histórico de su amor, y no habrá vida futura donde se le dé lo que él no haya buscado sinceramente en su existencia humana y temporal.

Podrá haber también un falso éxito, y aquí entramos en un nuevo elemento de la moral cristiana. Pablo nos advierte que en esa construcción del amor no todo es conveniente. Sobre todo porque el amor cristiano, siendo universal, no puede emplear, para amar, medios que nieguen el amor de otras personas. Por de pronto, no será matando o mintiendo o robando como amaremos de veras a nuestro prójimo. En otras palabras, siguiendo la línea de las exigencias del amor encontraremos de nuevo los preceptos de la ley, pero con otra perspectiva y con otra libertad.

En efecto, ya no aparecerán como un catálogo de licitud o ilicitud refe-

<sup>6</sup> “Christian ethics is primarily concerned not with the good but with the will of God; it aims at maturity, not at morality . . . It follows from this shift of concern that Christian thinking about ethics finds it beside the point to take up the question of the nature of an act and of the relation between the nature of an act and the nature of the good . . . the Christian character of behavior is defined . . . by the functional significance of action in the context of the divine economy and of the actuality of the new humanity. Thus behavior, as Christianity understands it, is not qualitatively but symbolically significant” (Paul Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, SCM Press, Londres, 1963, págs. 121-122).

rida ya de antemano a todas las acciones del hombre y cuyo depositario es la autoridad religiosa, en este caso Pablo.

Aparecerán más bien como la lógica misma de la libertad que quiere realizar su proyecto y tiene que llevarlo a cabo manejando las leyes mismas de la materia que plasma. En segundo lugar, y esto es importante, el pecado aparecerá no ya como la práctica de lo ilícito, sino como la pérdida de la libertad. En efecto, ésta, que se expresaba en el amor creador, puede ceder al egoísmo. El utilizar, so pretexto de amor, los medios que niegan o limitan el amor, es en realidad buscar un atajo para amarse a sí mismo. De ahí que Pablo no tiene que dejar de lado el tema de la libertad para advertir a los cristianos de esos peligros: “Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad. Únicamente, no dejéis que esa libertad se convierta en pretexto para la carne” (Gál. 5: 13), es decir, para la esclavitud del egoísmo.

Así se comprende también la frase con que Pablo termina una de sus fórmulas generales sobre la moral cristiana: “Todo es lícito, pero no todo es conveniente. Todo es lícito, pero *no me haré esclavo de nada*” (1 Cor. 6: 12).<sup>7</sup>

Vivir esta moral cristiana, esta moral de la fe y del amor, supone, por lo tanto, una larga purificación de la conciencia. No se nos pide una acomodación servil y literal a un catálogo de prescripciones, sino una actitud creadora que se purifique siguiendo, hasta sus últimas consecuencias, la frase que concluye la otra fórmula general de Pablo: “nadie se busque a sí mismo, sino al otro” (1 Cor. 10: 24).

De ahí que Pablo nos presenta al cristiano como alguien que evoluciona moralmente: “Hay quien cree poder comer de todo, pero *él que es débil*, que coma verduras. . . Hay quien da preferencia a un día sobre otro día, hay quien da el mismo valor a todos los días. Cada cual en su propio sentir tenga conciencia segura” (Rom. 14: 2-5). También podemos com-

<sup>7</sup> Todo este tema está íntimamente relacionado con la dicotomía esencial al hombre que Pablo presenta en el capítulo séptimo de su carta a los romanos. Allí se ve la lucha continua del ser humano entre dos polos de atracción, que no son ciertamente lo lícito y lo ilícito, el bien y el mal (tomados en ese sentido), sino lo libre, personal e íntimo, por un lado, y lo heterogéneo, lo natural y lo exterior, por otro. El principio que domina este segundo aspecto es *la carne*, cuya significación teológica es una de las claves del pensamiento de Pablo. Baste decir aquí que este principio de negación de lo libre y personal, es para Pablo el responsable de la sujeción del hombre a la ley y de su rechazo de la fe.

pletar en la misma orientación un texto esencial citado más arriba: “Sé y estoy persuadido en el Señor Jesús que nada de suyo hay impuro. Pero para quien estima hacer una cosa impura, para él es impura” (Rom. 14: 14). Aunque no se refiere aquí al tema sexual, sino a la pureza de los alimentos según las prescripciones rituales, el principio, acentuado todavía en forma insólita por Pablo, vale en un plano mucho más general. Está en relación íntima con la situación de mayoría de edad propia del cristiano, hijo de Dios.

Hay aquí una sana y profunda relatividad, que tiene en cuenta la madurez progresiva del hombre y la variedad de las situaciones humanas. Pero como, por otro lado, acabamos de ver las exigencias plenamente objetivas que lleva consigo un amor sincero y universal, comprenderemos fácilmente que esa relatividad no es un relativismo. Indica las condiciones de un progreso real de la conciencia moral creadora que, a medida que ama, descubre más y más las dimensiones hondas, universales y objetivas del amor.<sup>8</sup>

Si el primer carácter de la moral cristiana era el de ser creadora, descubrimos ahora que otro, y no menos importante en el pensamiento de Pablo, es el de ser una moral *progresiva*. No es un catálogo de prescripciones que puede darse *a priori*, sino un camino espiritual personal, aunque no arbitrario.

3. Pero hay más. En los casos concretos que se le proponen a Pablo, y dentro de esta orientación general que acabamos de ver, hay un elemento del análisis moral que permite concretar por dónde va ese camino de la ética cristiana. En efecto, repetidas veces advierte Pablo que una misma acción puede ser en algún caso conveniente y en otro no; o, lo que es lo mismo, moral en un caso e inmoral en el otro. A los corintios les dice: “Tal o cual comida no nos hará recomendables a Dios. Ni si comemos somos más ni si no comemos somos menos. Pero mirad que esa libertad que os tomáis no vaya a ser obstáculo para los débiles” (1 Cor. 8: 8-9).

<sup>8</sup> Cf. Henri de Lubac, *Por los caminos de Dios*, EDICIONES CARLOS LOHLÉ, Buenos Aires, 1962, pág. 129: “‘Ama y haz lo que quieras’, decía san Agustín, *si amas bastante como para obrar en todo según tu amor*. Ama y cree lo que quieras, podríamos decir, si sabes sacar de tu amor, cuya fuente no reside en ti, toda la luz que ese amor oculta. Mas no pienses demasiado aprisa saber qué cosa es amar.”

En otras palabras, lo que era hecho moral entre personas “que saben” (1 Cor. 8: 10), ya no es hecho moral ante el débil. Precisamente porque la libertad cristiana ya ha elegido ayudar al débil, edificar su conciencia.

Estamos acostumbrados a buscar la licitud o la ilicitud de un acto *en sí*, en la medida misma en que lo consideramos como una condición para nuestra salvación propia. Y dentro de esa misma concepción, podemos juzgar a los demás. En la perspectiva de Pablo ello no es posible: “Por lo tanto, ya no juzguemos más. O más bien lo único que debéis juzgar es si ponéis un tropiezo u obstáculo al hermano. . . Porque si a causa de la comida tu hermano se entristece, es porque tu camino no es el del amor. No pierdas por tu comida a aquel por quien Cristo murió. . . Guardemos lo que sirve a la mutua edificación. . . Todas las cosas son puras, pero es malo para el hombre comer dando escándalo” (Rom. 14: 13-20).

La moral cristiana, creadora en el amor, es, pues, esencialmente *social*.<sup>9</sup> El hombre moral no acepta para su bien una prescripción: edifica una comunidad y rige su acción según las necesidades de esa comunidad. Recordemos la fórmula general de Pablo, una vez más: “Todo es lícito, pero no todo es conveniente. Todo es lícito, pero *no todo edifica*. Que nadie busque su propio bien, sino el del otro” (1 Cor. 10: 23-24). Pablo mismo se da como ejemplo, y advierte a los cristianos que busquen “como yo no lo que me es útil a mí, sino lo que es útil a todos” (1 Cor. 10: 33). He aquí, pues, el tercer carácter esencial de la moral cristiana. Fácil es de ver, sea dicho al pasar, la relación de esta característica con la concepción que exponíamos de la salvación. Una vez más, sólo esa concepción de la salvación, y la actitud que Pablo llama fe en relación con ella, pueden liberar al hombre para este tipo de moral creadora, progresiva y social.

Pero es lógico que este tipo de moral suponga una modificación y un enriquecimiento de la concepción vulgar que se tiene del juicio de Dios. ¿Cómo juzga Dios la existencia del hombre, y particularmente la del cristiano?

<sup>9</sup> Cf. B. Häring, c. ss. r.: “La casuística de las ocasiones de pecado o de la complicidad, que en las *Institutiones Theologiae Moralis* estaba contaminada por una noción individualista de la salvación se abrirá a una visión más constructiva y más positiva de la acción en el mundo” (“*Renouveler la théologie morale. Pourquoi?*”, suplemento de *La Vie Spirituelle*, Paris, 2º trimestre 1960, nº 53, págs. 126-127). Cf. también “Una moral para nuestro tiempo” de Georges Baquet, comentando el libro eponimo de Marc Oraison, en *Informaciones Católicas Internacionales*, 22 de junio de 1965, pág. 32.

En la concepción de una salvación extramundana, el hombre, puesto a prueba durante su existencia por una ley que le fijaba de antemano los actos lícitos e ilícitos, debía lógicamente ser juzado según la predominancia de unos o de otros.

La imagen de la balanza está íntimamente asociada con este tipo de juicio.

Por supuesto que hay elementos en el Nuevo Testamento que podrían sugerir una imagen semejante si no se los analiza a fondo y en relación con todo el contenido del mensaje.

Está, por ejemplo, la imagen que Cristo nos da del juicio final (Mat. 25:31) y en la que vemos que un pan o un vaso de agua dados o rehusados a un hermano, ocasionan la bienaventuranza o la condenación. Pero todos los hombres, a lo largo de su existencia, han dado y rehusado pan y agua. . .

Pablo mismo parece retomar, por así decirlo, la mentalidad de una salvación extramundana, en lo que toca al juicio, cuando escribe: "No os hagáis ilusiones: ni fornicarios, ni idólatras, ni adúlteros, ni ladrones, ni codiciosos, ni borrachos, ni ultrajadores, ni salteadores, heredarán el reino de Dios" (1 Cor. 6: 9-10). Pero también aquí, nadie es borracho absoluto, y ¿qué borracho no ha dado alguna vez pan o agua a su hermano? Y si cada uno de los pecados de que hablan Pablo o Jesús constituye un "no" opuesto a Cristo y al Reino, ¿acaso no se mezclan en cada hombre concreto con otros "sí" obtenidos por el amor? ¿Qué es, entonces, dentro de la complejidad humana, lo que determina el juicio de Dios?

Una concepción corriente, y relacionada con el primer concepto de salvación, concluye de aquí que el acto decisivo es el último. Y, sin embargo, nada en el Nuevo Testamento nos orienta en ese sentido. Más aún, y de acuerdo con toda la concepción moral que acabamos de ver, Pablo nos sugiere una imagen muy distinta: la de un edificio hecho con materiales más o menos sólidos o deleznable según se acerquen al amor o al egoísmo, y del cual el juicio de Dios separará lo que no vale y dejará subsistir lo que vale: "Con la gracia de Dios que me fue dada, yo, como sabio arquitecto, puse [en vosotros] el fundamento, y otro edifica encima. Pero que cada uno vea *cómo edifica encima*. Porque, fundamento, nadie puede poner otro que el que ha sido puesto, que es Cristo. Pero si uno edifica sobre ese fundamento oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, *la*

*obra de cada cual se pondrá de manifiesto*. Porque el día la descubrirá, ya que se ha de revelar en el fuego, y el fuego mismo aquilatará *lo que vale la obra de cada uno*. Si la obra de uno, es decir, lo que él edificó encima, subsiste, recibirá recompensa. Si la obra de uno queda abrasada, sufrirá detrimento. Él, sí, se salvará, aunque como a través del fuego" (1 Cor. 3: 10-15).

La edificación es, como vimos, la edificación del cuerpo de Cristo. En ella, el amor construye y dura. El egoísmo sólo construye en apariencia y pasa. Ésta es, evidentemente, la imagen del juicio que concuerda, al mismo tiempo, con la noción paulina de salvación y con la noción paulina de una moral cristiana social, insertada en la historia.<sup>10</sup>

4. Pero hay más, y la lectura de Pablo nos permite determinar con mayor precisión aún en qué consiste esa edificación del hermano. Ya hemos señalado, en los casos que se le presentan, el problema que significa la conciencia ajena. El cristiano no actúa solo y para sí. Tampoco es su función propia amar únicamente y en silencio. Como cristiano, ha recibido una luz, un mensaje, una revelación. Es un hombre preocupado esencialmente no sólo por lo que el otro es, sino por lo que el otro piensa.

Retomando el tema de la carne ofrecida a los ídolos, Pablo da una respuesta que, a primera vista, parece casuística, y ciertamente lo sería si se tratara de dar a cada acto por sí mismo un valor moral: "Todo cuanto se vende en la carnicería, comedlo sin más averiguaciones motivadas por la conciencia. . . Si alguno de los infieles os invita a comer y queréis ir, comed todo lo que se os presente sin más averiguaciones motivadas por la conciencia. Pero si alguno os dijera: esto fue inmolado a los ídolos, no lo comáis *por causa del que hizo la observación y por la conciencia*. No digo por tu conciencia, sino por la del otro" (1 Cor. 10: 25-29).

En efecto, el cristiano es alguien que mira la conciencia ajena, porque su función es la de hacer pasar un mensaje. Y ese mensaje pasa en gran

<sup>10</sup> "In short, maturity is salvation. . . For maturity is the full development in a human being of the power to be truly and fully himself in being related to others who also have the power to be truly and fully themselves. The Christian *koinonia* is the foretaste and the sign in the world that God has always been and is contemporaneously doing what it takes to make and to keep human life human. This is the will of God" (P. Lehmann, *op. cit.*, págs. 99 y 101).

parte a través de sus actos. La moral cristiana viene de que los actos son signos y de que su significación dice relación íntima con la pregunta del otro. No le es lícito al cristiano guardar para sí lo que sabe, porque hay alguien que pregunta frente a él: “¡Por causa de tu ciencia va a perecer tu hermano débil, tu hermano por quien Cristo murió! Así pecamos contra los hermanos y golpeando su conciencia débil, pecamos contra Cristo” (1 Cor. 8: 11-12).

El cristiano es un signo en el mundo, lleva en su mismo nombre de hermano un mensaje que comunicar (1 Cor. 5:11) y por encima de todo su moral le prohíbe “ser un obstáculo para los judíos, para los gentiles y para la Iglesia de Dios” (1 Cor. 10:32). En otras palabras, he aquí el cuarto elemento de la moral cristiana: no sólo es creadora, progresiva y social, sino que también *significativa*. Miembro de la Iglesia-signo, su inserción en la historia de la salvación de todos lleva ese sello propio: su moral es un diálogo, atento a los signos de los tiempos y de los hombres.

## 6. SALVACIÓN E INTELECTO

De todo lo visto creo que podemos concluir que el mensaje cristiano se expresó ciertamente en un contexto de salvación extramundana, aunque llevando dentro de sí elementos esenciales que iban a obligar a los primeros pensadores cristianos, como Pablo, a buscar una expresión más adecuada.

Y vimos que, para hallar esa expresión, Pablo volvía al contenido intramundano e histórico de la palabra “salvar” y hacía de ella una palabra clave para reconocer la absoluta novedad del cristianismo.

Podemos, pues, decir, que el cristianismo, aunque concuerda con las religiones de salvación extramundana en referirse a una salvación absoluta, difiere de ellas en haber introducido ese valor absoluto en medio de la realidad histórica y aparentemente profana de la existencia del hombre.

Sólo así, corrigiendo lo que nuestra mentalidad o nuestras expresiones conservan aún, en este punto capital, de precristiano, la Iglesia podrá realizar su función de ser signo de la salvación de Cristo en el mundo.

Pues bien, decíamos que un estudio sobre el contenido del término *salvación* aparecía como *uno* de los factores esenciales en el planteo acerca

de la relación entre el trabajo del intelecto y el ser del cristiano. Y ello parece verificarse así.

Creemos que podemos ya sacar algunas consecuencias importantes de ese estudio.

En efecto, si la transformación en que consiste la salvación tiene lugar ya aquí dentro del tiempo humano y con relación a una tarea histórica, aunque la esperanza de su última realización ultraterrena quede vigente, el mensaje cristiano pierde necesariamente su carácter mágico. No se trata de fórmulas misteriosas y misteriosamente eficaces, sino de contenidos intelectuales que requieren una comprensión, en relación con tareas humanas actuales. Y esto, aunque no se haga en base a libros ni a cursos ni a investigación científica, es obra intelectual, es función del pensamiento. Y exige esa adhesión personal y activa que pedía el Concilio. El cristiano está abocado a este trabajo de reflexión “teológica”, cualquiera que sea la complejidad de la realidad que manipule, y en proporción con esa misma complejidad.<sup>11</sup>

Más aún, apunta ya aquí una relación con el tercer término de la tríada, y es que tal comprensión es una “salvación”, es decir, un arduo salir (con la ayuda de Dios) de ese pensamiento rebajado y *masivo* o, si se quiere, de esa renuncia al pensamiento que caracteriza, no a las masas populares, sino al *hombre-masa*, cualquiera que sea la clase social a la que pertenezca y cualquiera que sea el nivel intelectual en que actúe. Ser cristiano es ir al fondo de las cosas, es abrirse al juicio de Dios sobre lo acostumbrado, lo fácil, lo semiconsciente. Ésta es la cruz del cristiano y no hay manera de ahorrársela a nadie sin quitarle al propio tiempo el cristianismo mismo.

Y finalmente, una cosa queda clara: que no es posible tener como criterio de pastoral la tranquilidad del cristiano. Tenemos que hacer llegar ese juicio de Dios a los hombres, y esa “crisis” en sentido etimológico

<sup>11</sup> Nótese que decíamos “en proporción con la complejidad que cada uno manipula”. Nos referimos, por lo tanto, como ya tuvimos ocasión de decirlo y de explicarlo, a la obligación radical de pensar, de reflexionar, de librarse de los prejuicios contra el amor y sus exigencias difundidos en las mil formas de las conveniencias sociales. No proponemos un cristianismo para intelectuales, sino para hombres. Pedimos disculpas a nuestros lectores de esta nota innecesaria para la mayoría: sólo se justifica por la comprobada capacidad de leer en diagonal y de decidir en base a etiquetas verbales. Prevedemos que la palabra “intelecto” va a servir, sin más averiguación, de etiqueta.

(crisis = juicio) es también crisis en sentido real. No se deja la concepción mágica, nos decía el Concilio, sino por la acentuación del espíritu "crítico", es decir, por "crisis".

Así, por ejemplo, en las jornadas de estudio entre los Seminarios, durante el Congreso Eucarístico de Bombay en 1964, ante la transformación de la teología misional, se preveía una crisis de las misiones: "Cuestión verdaderamente fundamental: ¿Qué motivación dar entonces a las misiones? Aquellos a quienes inquietan estos puntos de vista amplios, ponen el dedo en el corazón del problema: el papel era, según se decía, *llevar la salvación*. ¿Para qué pueden servir aún, si se dice que los no cristianos pueden salvarse sin el cristianismo? Es una materia de grande y seria reflexión, y que requerirá tiempo. Ciertamente, los teólogos responden ya, con Karl Rahner, que la misión consiste en hacer pasar de lo implícito a lo explícito. El padre Hans Küng y el padre Neumer, prefecto de estudios del seminario pontificio de Poona, que presidió este seminario, se expresaron en este sentido."<sup>12</sup>

Más claro aún sobre la necesidad de este tipo de "crisis" fue monseñor Huyghe, obispo de Arrás, en una entrevista concedida a una revista católica, a propósito de la moral: "Durante mucho tiempo se ha dado una enseñanza precisa, fácil, con categorías formales que permitían a cada uno encontrarse, situarse con respecto al pecado venial, al pecado mortal, etcétera. Pero cuando se quiere que los cristianos se vuelvan verdaderamente adultos y tomen en sus propias manos su vida espiritual y moral, ya no hay que darles andadores, sino proporcionarles un principio dinámico en el corazón. ¿Qué es lo primero en la moral cristiana sino el amor? Pero el amor es mucho más exigente que todas las reglas morales que se puedan dictar. Es cierto que, entre el momento en que se quitan las barreras y aquel en que se es verdaderamente capaz de dejarse conducir por el amor, hay un inevitable período de incertidumbre. Es un tiempo de crecimiento."<sup>13</sup>

Lo mismo se podría mostrar en muchos otros problemas planteados por nuestra fidelidad a la Iglesia en el momento presente. Cabe preguntarnos: ¿Tendrá la Iglesia en América latina este tiempo de crecimiento? Todo induce a pensarlo y a esperarlo.

<sup>12</sup> *Informaciones Católicas Internacionales*, 22 de diciembre de 1964, pág. 12.

<sup>13</sup> *Ib.*, 7 de enero de 1965, pág. 12.

## Tercera parte

# Una política para el hombre latinoamericano

## ¿Política sub o supra-desarrollada?\*

La construcción del mundo, y por ende la teología, no pueden ignorar la política y sus problemas. Durante cierto tiempo se llegó a pensar, en el ámbito de la Iglesia católica, que la palabra de la Iglesia podía extenderse hasta el límite mismo de lo *social*. En cambio, lo político parecía estarle vedado. Hubiera sido malsonante hablar de una doctrina *política* de la Iglesia en el mismo tono y con el mismo derecho con que tiene que hablarse de su doctrina *social*.

Se llegó al punto de afirmar que mientras en la Iglesia el mensaje cristiano y la teología no podían mostrarse indiferentes ante las estructuras del trabajo, tenían en cambio que mantenerse neutras ante los regímenes políticos. Hasta cierto límite ello era explicable. La *cuestión social*, así llamada, surge históricamente de las relaciones patrón-obrero y durante mucho tiempo estas relaciones pertenecen al orden de lo privado.<sup>1</sup> En cuanto tales, parece no haber dificultad en que la Iglesia las considere como materia de un juicio moral.

A medida que el tiempo avanza a partir de la primera gran encíclica social: *Rerum Novarum*, el problema de las relaciones patrón-obrero, capital-trabajo se vuelve más y más una cuestión vital de la estructura de la sociedad entera, de la *polis*. El advenimiento de regímenes políticos socialistas termina de convertir esas relaciones en problemas que tienen

\* Este capítulo retoma lo esencial de dos artículos aparecidos en el número especial (n° 115) consagrado por la revista *Mensaje* (Santiago de Chile) al tema "Revolución en América Latina": "Diagnóstico político de América Latina" (págs. 656-661) y "Los caminos del desarrollo político latinoamericano" (págs. 701-707).

<sup>1</sup> Cf. Herbert Marcuse, *Cultura y Sociedad*, trad. cast. Bulygin-Garzón Valdés, Sur, Buenos Aires, 1967, pág. 19.

tanto de "político" como de "social" (en el sentido de relaciones privadas sujetas a la moral). No obstante, mientras se piense en términos de patrón-obrero, capital-trabajo, se piensa en algo por definición sometido a la función política. La Iglesia, que no pretende para sí dicha función, converge con ella desde su propio dominio, haciendo así de lo social un típico problema "mixto". La autoridad espiritual y la autoridad temporal —tal es el esquema vigente entonces— tienen cabida en el planteo del problema.

Lo utópico de este esquema fue puesto de manifiesto, en primer lugar, por el desarrollo simultáneo del problema social, por una parte, y de la renovación de la Iglesia, por otra. En efecto, el problema social no sólo manifestó que no estaba por debajo de lo político sino por encima de él: también desbordó lo nacional para mostrar que los países pobres constituían, con respecto a los países desarrollados, el proletariado a escala mundial.

Por otra parte, la renovación de la Iglesia la lleva a unirse, como lo declaró en el proemio de la Constitución Pastoral del Vaticano II, con el gozo y las esperanzas, las tristezas y los sufrimientos de todo el género humano. Ello no podía hacerse de verdad sin reconocer las nuevas dimensiones mundiales del problema social. De hecho, Juan XXIII lo había escrito claramente en su primera encíclica "social", *Mater et Magistra*, con la única salvedad de un "tal vez" más literario que significativo: "El problema tal vez mayor de la época moderna es el de las relaciones entre las comunidades políticas económicamente desarrolladas y las comunidades políticas en vías de desarrollo económico: las primeras, por consiguiente, con alto nivel de vida: las segundas, en condiciones de escasez o miseria."<sup>2</sup>

Con esto el problema social quedaba declarado problema *político* y para la Iglesia de América latina, directamente involucrada en él, comenzaba una nueva era<sup>3</sup> de relaciones cada vez más difíciles con los poderes pú-

<sup>2</sup> Juan XXIII, *Mater et Magistra*, 41.

<sup>3</sup> Hasta tal punto que la clásica abstención con respecto a lo político de las instituciones cristianas, como, por ejemplo universidades, comienza a ser denunciada como toma de posición implícita por el sistema político reinante. Cf. las conclusiones de la reunión del Departamento de Educación del CELAM en Buga (Colombia) y los comentarios del padre Raymundo Ozanam de Andrade S. J. "Função Política das Universidades", en *Vozes* (Petrópolis, Brasil), setiembre de 1968, págs. 771-778.

blicos del continente. (Sin excluir una extensión de tales fricciones, todavía no muy perceptible, a las relaciones entre Iglesia latinoamericana y política de los Estados Unidos.)

En efecto, al decidir teológicamente sobre lo que su mensaje dice acerca de una situación esencialmente política, el remanido esquema de los asuntos *mixtos* se muestra insuficiente. La Iglesia al interpretar los signos de los tiempos, dictamina "por encima" de los poderes políticos, y casi necesariamente contra ellos (dada la injusticia *política* reinante). Es lógico suponer que éstos reaccionen, como lo están haciendo y con violencia creciente.

## 1. FORMAS CLÁSICAS Y PARADÓJICAS DE POLÍTICA

Si en esta tarea América latina puede esperar que la Iglesia norteamericana comprenda fraternalmente su lucha y colabore con ella, a pesar de todos los prejuicios e intereses opuestos, ello será a cambio de la exposición de cómo ven una minoría creciente de latinoamericanos el problema político al que se enfrenta la Iglesia.

América latina puede parecer a quien la mira globalmente desde el exterior, un continente donde la vida propiamente política está reducida al mínimo. Es un hecho innegable, por ejemplo, que se han reducido y se reducen cada vez más las formas corrientes en que se expresa la función política en países de mayor desarrollo: no existen elecciones en muchos países o sólo existen de pura forma; no pueden presentarse a ellas diferentes partidos políticos, aun mayoritarios; los líderes políticos más conocidos están privados de derechos civiles; no existen parlamentos que controlen al poder ejecutivo; el estado de sitio o medidas semejantes impiden las reuniones y la actividad política no clandestina, etcétera.

No obstante, sería un error creer que estamos ante signos de una disminución de importancia con relación a la función política. En efecto, la reclamación para justificar tales restricciones es la incapacidad del país para soportar lo que se llama despectivamente "politiquería", pero que es, en realidad, la política en su forma clásica. Al suprimir esas formas de su ejercicio se está admitiendo que la importancia de la política real es al rumadora con respecto al país. Más abrumadora de hecho que en cual-



quier país desarrollado que puede “permitirse el lujo” de vivir y prosperar con ella.

A esto habría que agregar otra razón paradójica. Se habla, y con razón, de la “falta de conciencia política” al nivel de una masa de poquísima cultura (analfabeta en un 50 %) y de urgentes necesidades. Esta enorme proporción de la población desprovista de los medios más elementales para juzgar entre sistemas o planes políticos, constituye de hecho la base politizada, en razón misma de su incapacidad para juzgar, de todas las políticas que pretenden substituir las formas clásicas de la expresión política por realizaciones más expeditivas y brillantes. En otras palabras, tras la supresión de las formas clásicas de la vida política se esconde otra política que emplea otros medios y se basa en otros elementos. Lejos de disminuir, la función política manifiesta y aumenta así su importancia real.

También sería un error identificar la importancia de la política con el prestigio del oficio del “político”. Y correlativamente, su disminución, al comprobar un cierto desprecio público hacia ellos. El resentimiento popular se produce en la medida misma en que se esperaba de ellos éxitos desproporcionados a su poder. Lo cual es otra manera de comprobar la desmedida importancia atribuida a la función que desempeñan.

El lector podrá preguntar entonces, y con razón, qué entendemos por función política, ya que ésta parece resistir a todos los intentos de asirla a través de sus expresiones, instrumentos y personas más significativas. Podríamos ensayar, para todo lo que sigue, este esbozo de definición: La función política es la última función arbitral del bien común de una sociedad global, por encima de los bienes e intereses de sus diferentes sectores.

## 2. INESTABILIDAD VERSUS TÉCNICA

Entendida así, debemos insistir en nuestra pregunta: ¿No es cierto que tal función está subdesarrollada en el conjunto de los países latinoamericanos? Parece imposible negarlo, sobre todo habida cuenta de la *inestabilidad* política que parece ser nuestro pecado original latinoamericano.

Pero aun aquí la inestabilidad como instrumento de análisis tiene que ser depurada. Inglaterra tiene tres gobiernos de signo contrario durante la

década 1945-1955, mientras que en México se suceden “establemente” gobiernos del mismo partido elegidos electoralmente.

Otro ejemplo: La IV República Francesa con sus incesantes cambios de gabinete y aun de partidos en el gobierno, contrasta con la “estabilidad” política uruguaya donde un partido permanece en el poder durante más de noventa y tres años prácticamente sin violencia. No obstante nadie dudará de que la política francesa durante la IV República siguió en realidad una línea mucho más estable que la uruguaya durante el mismo período. Todo el mundo estará también de acuerdo en que ello se debe a que en una gran parte de su función, a pesar de todos esos cambios, la política francesa seguía la línea dictada por la *técnica* y no por sucesivos intereses o ideologías políticas. En otras palabras, la función estrictamente política era menor, y mayor la presión ejercida por el gran desarrollo de los distintos sectores de la sociedad a través de sus propias técnicas.

Teniendo todo esto en cuenta, podemos volver a acercarnos a las expresiones del lenguaje referentes a la política, y tratar de definir más su contenido. En cualquier contexto idiomático, el término “política” está relacionado con el término “gobierno”. La función política es la de gobernar a la “polis”, es decir, a la sociedad, de tal manera que quede asegurado el bien común. En otros términos, la política es *la última instancia del bien común*.

Esto diferencia radicalmente a la función política de las funciones propias de un sector cualquiera de la sociedad: económico, cultural, religioso, etcétera. Mientras cada uno de ellos tiene, por así decirlo, su ciencia propia, sus propias leyes, su propia técnica, la función política es una especie de *síntesis*. Y así nos explicamos uno de los fenómenos más paradójicos de la vida social: el economista sabe economía, el sociólogo, sociología, mientras que el político, el que gobierna, no sabe, estrictamente hablando, nada. Según el dicho popular, “el que sabe, sabe, y el que no sabe, manda”. En realidad el político tiene que saber de todo, pero no para resolver por sí mismo los problemas de cada especialidad, sino para comprender y valorar las exigencias de cada sector en orden al bien común.

Así se explica también que cuanto menores o más individuales sean los datos aportados por los expertos de cada sector, el trabajo de síntesis tenga que ser mayor y más peligroso. Porque la responsabilidad depositada en

un hombre que sólo tiene nociones elementales de lo que constituye el equilibrio de cada sector, tiende a producir, por de pronto, continuos golpes de timón destinados a subsanar desequilibrios ocurridos en el cuerpo social por medidas simplistas y elementales.

Y viceversa, la función política disminuye, se facilita y se estabiliza en la misma medida en que los distintos sectores de la realidad social logran su propio desarrollo, basado al mismo tiempo en un equilibrio interno y en una conexión con todo su campo posible, que es la realidad total de la sociedad.

Si consideramos, en base a estos principios, la realidad política latinoamericana, encontramos nuevos elementos para comprender su *subdesarrollo*. Éste se caracteriza por una *hipertrofia de la función política* con respecto a las demás funciones de la sociedad global. Si la política es, por su misma esencia, subsidiaria, se exagera su función cuando los sectores exigen *inmediatamente* su arbitraje. Y eso es precisamente lo que ocurre cuando existe subdesarrollo político.

Un caso típico de esto puede ser, por ejemplo, la forma en que se invierte capital industrial en muchos países de América latina. En primer lugar, el hecho del subdesarrollo se revela en la necesidad de *comenzar* a fabricar productos que ya se están produciendo, y en mejores condiciones, en los países desarrollados. Primera característica del subdesarrollo y primer subsidio del poder político: aun antes de invertir en esa industria, será necesario saber hasta qué punto el poder político ayudará protegiendo el producto nacional contra la competencia del extranjero (favorecido por la calidad, la experiencia y la amplitud del mercado).

En segundo lugar, y precediendo aún a la inversión, otra característica del subdesarrollo obligará al capital a calcular una *amortización muy acelerada*. Las rentas deben permitir, además de dividendos normales, una rápida reconstrucción del capital, ya que lo invertido puede verse reducido a cero por la violencia, la nacionalización, la saturación del mercado, las crisis económicas (frecuentes en países monoprodutores), etcétera. De ahí una segunda dependencia con respecto al poder político: es menester obtener las mayores garantías políticas posibles y calcular frecuentemente inversiones importantes no económicas, sino de "influencia" política.

En tercer lugar, todos estos elementos juegan en la *elección* misma del producto que pueda fabricarse mediante tal inversión. En efecto, una

inversión industrial en tal situación y con tales condiciones elegirá normalmente producir *artículos de lujo*, ya que con respecto a ellos se tiene más libertad de fijar precios que aseguren ganancias más elevadas debido a que quedan libres de la tendencia social a abaratar los artículos necesarios para el consumo o para la producción. Claro está que esta proliferación de una industria artificial y de lujo no es sólida. La exigüidad del mercado interno y sus fluctuaciones determinan que las empresas pierdan muy pronto su interés económico y amenacen con cerrar sus puertas. En general, como ya hemos visto, esta previsión figuraba ya en los cálculos iniciales y no prueba que la inversión haya sido mala. Pero determina, de cualquier modo, el comienzo de un nuevo mecanismo de subsidios exigidos al poder político. En efecto, éste no puede permitir, por razones sociales, la desocupación creada por el cierre de empresas no rentables. Y así se da muy frecuentemente en nuestros países que la política esté subsidiando (con el producto de las exportaciones de materias primas) una industria de lujo y antieconómica.

En cuarto lugar, si esto es ya cierto con respecto a un determinado producto en orden al cual se invirtió un capital, es aún más visible cuando se considera todo el complejo de la vida económica de uno de nuestros países. El subsidio político otorgado, como hemos visto, sin relación con el valor intrínseco de un producto, falsea cálculos de costos y ganancias. La economía, falta de desarrollo y de equilibrio interno, termina por *calcular en magnitudes políticas* y no en términos económicos. Sólo la política y sus accesos deciden quién será o no favorecido.

Lo mismo podría decirse del sector cultural. Existen, por ejemplo, en todos los países de América latina investigadores científicos; pero es fácil comprobar que invariablemente, además de su investigación, tienen en una forma u otra que consagrar un tiempo considerable a conseguir y mantener el apoyo político indispensable para llevar a cabo las investigaciones emprendidas.

No se trata de esa especie de "pasión política" que con superficialidad se le atribuye muchas veces al latinoamericano. La explicación es muy simple. En el sector en que trabaja no existe ni la capacitación para juzgar ni el interés para valorar los resultados de su trabajo. Para obtener los recursos necesarios para su vida y para su trabajo, tiene que recurrir a la instancia política, la cual, en principio, está todavía menos capacitada

para apreciar el valor del trabajo de investigación como tal. El apoyo será, pues, otorgado por razones personales o a cambio de la influencia política que puede ejercer el investigador.

Lo mismo ocurre con las relaciones entre la función política y la función eclesiástica. No es un problema nuevo el que la evangelización cueste. Ya san Pablo se preocupa del problema de la *manutención del apóstol*, es decir, del encargado de la función eclesiástica. Y ello es todavía más evidente cuando la función eclesiástica no se reduce ya a la evangelización directa y a la distribución de los sacramentos, sino que llega a la masa a través de instituciones complejas: caritativas, de educación religiosa, de prensa, de propaganda, etcétera. Todo ello exige un financiamiento. El principio que proponía san Pablo parece igualmente lógico: el que sirve al altar debe vivir del altar. En otras palabras, el interés mismo de su función social debe proporcionarle los medios de realizarla. Y esto ocurre en países más desarrollados. En nuestros países, en cambio, la función eclesiástica se extiende aparentemente a todo el país, pero está fundada en un pequeñísimo interés interno. Esta falta de desarrollo interior, por más apariencia o volumen externo que posea, conduce en muchísimos casos a solicitar el subsidio estatal. En otras palabras, la función eclesiástica acude inmediatamente a la función política para solucionar los problemas que debían ser de su estricta competencia.

De todos estos ejemplos, y aun del mismo enunciado del problema, se deduce claramente que el subdesarrollo, expresado en magnitudes políticas, se identifica con la hipertrofia o exageración de la función política. La última instancia del bien común se vuelve así el subsidio inmediato que se busca para solucionar problemas que los sectores especializados de la sociedad deberían resolver por sí mismos si se hubieran desarrollado convenientemente, es decir, si poseyeran esos dos componentes de todo desarrollo sano: equilibrio interno e integración en la sociedad global.

### 3. POLÍTICA, OLIGARQUÍA E IMPERIALISMO

Desde ya es dable señalar una clara consecuencia de la situación descrita: esa hipertrofia *degrada* intrínsecamente la función política. En efecto, en todos los ejemplos citados aparece con evidencia que la función política,

en lugar de ser lo que esencialmente debe ser, última instancia del bien común, se vuelve una función *distribuidora de privilegios*. Ello tiene necesariamente que ocurrir, ya que, como hemos visto, los sectores no están integrados ni en sí mismos ni en la sociedad entera. Representan intereses doblemente particulares: dentro de su mismo sector y respecto de la realidad social total. Toda solución aportada por la política es, en tales condiciones, un privilegio, una ventaja concedida a unos en lugar de a otros sin suficiente justificación.

Ahora bien, nadie piensa en retribuir individualmente una función estrictamente de bien común, pero es evidente que hay que retribuir individualmente el privilegio individual, retribuirlo ya sea en forma económica, pagando, ya sea en forma de prestigio, apoyando en el mismo campo político al que concede el privilegio. En otras palabras, la función política exagerada es necesariamente *venal*, de un modo u otro. No sólo se dedica a solucionar problemas e intereses particulares, sino que está ligada a ellos. Para decirlo con otros términos: toda hipertrofia de la política es esencialmente *oligárquica*.

La primera consecuencia que se desprende es que el subdesarrollo político produce una hipertrofia de la función de la política, lo cual, lejos de favorecer la función del bien común, pone a los instrumentos de ésta al servicio de intereses particulares, mientras que la gran masa no tiene sino un acceso nominal, en el mejor de los casos, a dichos mecanismos.

Pero hasta aquí hemos hablado como si este fenómeno estuviera causado y mantenido por factores internos a las sociedades latinoamericanas. Y ello no es así ni mucho menos. Por lo menos no de manera exclusiva ni principal.

El desarrollo insuficiente de los distintos sectores del cuerpo social es un índice, no una causa, de las funciones que *todo el cuerpo* tiene que realizar en la complejidad del mundo económico. No es el resultado de una incapacidad para la técnica, la industria, la cultura, sino del hecho mucho más radical que ninguno de esos posibles factores de desarrollo es "rentable" en una sociedad que sólo puede vivir actuando de proveedor de materias primas a los países que se ubicaron primero en el sitio de privilegios que ocupan los proveedores de productos manufacturados en el mercado internacional.

No es la primera ni será la última vez que se hace ver, con autores de

la categoría de Toynbee,<sup>4</sup> cómo esos países han estructurado un imperio económico, una de cuyas condiciones es, precisamente, que los países poseedores de materias primas no sean competidores en el mercado industrial. Así como la proletarianización del obrero apareció en el capitalismo clásico como un condicionante necesario para el desarrollo del capital, la "proletarianización" de países periféricos latinoamericanos aparece como el factor más poderoso de la prosperidad del gran mercado de productos manufacturados que es hoy, por ejemplo, Estados Unidos.

Esta proletarianización no consiste necesaria ni primariamente, en que los países periféricos sean pobres: consiste en que sean "obreros" y no socios o competidores. Que trabajen por un salario y no de manera creadora. El desplazamiento de la técnica (y de los técnicos) a la metrópolis, la irrealidad de una cultura y creatividad autóctonas, o sea, del desarrollo de cada sector de la sociedad en América latina no es algo fortuito: es la base misma con que estos países contribuyen al nivel de vida, de cultura y aun al equilibrio político interno de los Estados Unidos. A expensas, claro está de su deshumanización interna, de su hipertrofia política, de su estructura oligárquica. En efecto, en esta situación, toda "ayuda" es canalizada por el sistema y vuelve a su origen en forma de capital exportado o de consumo de productos de la metrópolis.

Y, por otro lado, las oligarquías, por ser lo que son frente a las masas, es decir "oligos", escasas, débiles numéricamente, sólo pueden sobrevivir en el poder aliándose a la fuerza exterior y convirtiéndose, como se ha dado en llamarlas, en "herodianas".

#### 4. LOS CAMINOS DEL DESARROLLO

Es evidente que la primera exigencia respecto de la función política es que sea lo que por su esencia debe ser: una función del bien común. Pero también es evidente que ello no se obtiene dejando intacta la hipertrofia de la política. De ahí el rotundo fracaso de todas las soluciones simplistas que pretenden resolver este problema introduciendo en el sistema reformas tendientes a asegurar la representatividad democrática, a corregir la vena-

<sup>4</sup> Cf., para el caso de América latina, Cândido Mendes de Almeida, *Nacionalismo e Desenvolvimento*, IBEEA, Río de Janeiro, 1963, cap. I, págs. 3-49.

lidad, a disminuir la burocracia. Todas estas tentativas esporádicas, a veces pacíficas, a veces violentas, no producen, como es lógico, ni el menor efecto definitivo.

Una solución eficaz debe necesariamente pasar por el desarrollo de los sectores de la vida social para que ese desarrollo reduzca la función política a sus verdaderas proporciones.

Ahora bien, desde el punto de vista político, este desarrollo, teóricamente, a partir de cualquier situación dada, puede realizarse siguiendo dos esquemas opuestos, que podríamos llamar esquema liberal y esquema socialista, si estos adjetivos no sugirieran todo un sistema de valores que queremos estrictamente dejar de lado, para referirnos a meras técnicas de desarrollo político.<sup>5</sup> Precisamente una de las cosas que más impiden un estudio profundo de la función política es la identificación de cualquier procedimiento técnico con el partido o el sistema de valores que lo propugna o lo ha empleado ya.

Preferimos, por lo tanto, y por ahora, hablar de dos esquemas, uno *descentralizador* y otro *centralizador*. Los dos esquemas suponen, por así decirlo, una como exageración inicial que se irá corrigiendo con el tiempo. El punto de partida, identificado con el subdesarrollo básico que hemos caracterizado, exige en un principio medidas drásticas, que no se han de identificar con la meta que se pretende alcanzar después de recorrer el camino.

*El primer esquema* consiste en desconectar lo más posible los diferentes sectores de la vida social con respecto a la función política, impidiéndoles que busquen ayuda en ella o negando a la función pública el intervenir en socorro de sus necesidades. Es como decirle a cada sector: aprenda a arreglarse solo, encuentre en usted mismo sus recursos, parta del interés real que despierta de hecho el valor que usted cultiva y trate de progresar a partir de esa base realista.

En esta forma, exagerando la autonomía de los sectores, negando pro-

<sup>5</sup> No nos referimos a la tendencia que identifica el desarrollo con la técnica, que sucede a las ideologías. La "muerte de las ideologías" —supuesta, claro está— es una nueva manera de engañar a pueblos que sólo modificaciones de las estructuras totales (y por ende, empujadas por ideologías) pueden liberar. Aquí nos referimos al hecho de que una ideología liberada para la eficacia, tiene que ser "desmitologizada" para que deje ver su esquema mental básico. De lo contrario, razones secundarias impedirán el logro de lo esencial. Y aun su captación.

visoriamente el valor que la sociedad entera *debe dar* a ese sector, para atenerse sólo al que de hecho *da*, se busca provocar, por una parte, el desarrollo interno y, por otra, la integración del sector en la sociedad global. En efecto, de esa manera el sector particular llegará poco a poco a comprender que no puede subsistir y desarrollarse sin interesar a toda la sociedad y, por ende, sin integrarse a ella.

El *segundo esquema* consiste en tomar exactamente el camino opuesto. Es decir, en reforzar aún más la función política dándole un control total sobre los diversos sectores, pero impidiéndole, al mismo tiempo, el que lo utilice para distribuir privilegios y apoyar intereses particulares. Un poder político orientado al bien común y dotado de fuerza suficiente para intervenir en todos los sectores, tratará de darle a cada uno de éstos el desarrollo que le corresponde según el bien de la sociedad entera, y sólo abandonará ese control cuando ya estén encauzados ese desarrollo y esa integración, es decir, cuando se haya creado la conciencia de que el sector sólo puede progresar integrándose en el bien común.

Un ejemplo clásico de aplicación del primer esquema, es decir, del esquema descentralizador son las llamadas políticas de "saneamiento" económico. Sanear la economía es substraerla a la ingerencia política, obligarla a desarrollarse según sus propias leyes. Ya sabemos que ello implica la supresión de subsidios, la liberación de los precios, hasta que el empresario reconozca, aun a través del error y del fracaso, que la producción y los precios que puede pretender están sujetos a un equilibrio entre la oferta y la demanda, que deben medirse con magnitudes económicas reales, y no con magnitudes políticas. Esto significará, por supuesto, un reajuste doloroso para muchos, sobre todo porque el egoísmo del empresario tratará de trasladar a otros la parte amarga de la experiencia. Pero se confía en que la lección dará fruto tarde o temprano convenciendo al poseedor del capital económico de que un aumento real de su ganancia está finalmente ligado a su integración con los intereses de la sociedad global.

La autonomía universitaria constituye otro ejemplo de la aplicación del esquema descentralizador al sector de la cultura. El laicismo, cuando no es un sectarismo más, es otra aplicación del primer esquema al sector religioso.

También abundan los ejemplos de realización del segundo esquema, es

decir, del centralizador. Prácticamente todas las revoluciones de ~~masas~~ que han tenido una cierta duración se adaptan más o menos a ~~ese~~ ~~esquema~~, empezando, si se quiere, por la misma Revolución Francesa, aunque se podrían encontrar ejemplos todavía más antiguos. La masa ocupa el poder y su fuerza sirve de control que impide al mismo volver a ponerse al servicio de intereses particulares. La masa exige la remodelación, por la política, de los sectores de la vida social que le parecen más ajenos al bien común, remodelación que va desde la supresión pura y simple de un sector hasta su completa sumisión a la función política. En la misma Revolución Francesa pueden servir de ejemplos el aniquilamiento de la aristocracia y la famosa Constitución Civil del Clero, asimismo, en China roja, el aniquilamiento del pequeño propietario rural y la creación de una Iglesia nacional china. Con todo, es lógico que, en general, el efecto más visible y aun la condición de esta remodelación de los sectores en orden a su integración al bien común se procure mediante una redistribución o supresión de la propiedad privada. Si bien es cierto que ese factor no es ni con mucho el más importante, como ingenuamente se cree, es fácil que las masas, preteridas en la posesión de servicios, piensen ante todo en una redistribución de los bienes de propiedad, ya que la posesión de estos bienes está asociada por la costumbre con la posibilidad de disfrutar de tales servicios.

De lo visto hasta aquí surge claramente la necesidad de unir ciertas características de los dos esquemas opuestos. El primer esquema, descentralizador, es un camino de *evolución en la legalidad*. El segundo esquema, el centralizador, es por el contrario un camino de *revolución de masas*. Evolución y revolución implican, como vamos a verlo, una concepción del *ritmo* en que debe o puede llegarse a la meta del desarrollo político (y no la suavidad del proceso, porque ya hemos visto que, sobre todo en sus comienzos, los dos esquemas suponen una buena dosis de sufrimiento popular). Legalidad y masas son los dos *controles* o garantías fundamentales de que se mantenga el ritmo y la orientación hacia la meta.

En efecto, el esquema *descentralizador* basa la transformación de la función política en una toma de conciencia por cada sector de la relación existente entre su propio interés y el interés común. Esta toma de conciencia supone, como es lógico, la permanencia de las reglas del juego, es decir, la continuidad de las estructuras que permitan hacer esa compro-

bación repetida, esa corrección de errores, ese aprendizaje. Los continuos cambios de estructura y la facilidad en introducirlos invalidarían radicalmente esa adquisición y harían otra vez que el interés de cada uno dependiera de los factores que pueden producir esos cambios. Las transformaciones posibles dentro de la legalidad general serán, pues, por pura lógica, esencialmente opuestas a toda arbitrariedad y particularismo, es decir, unánimes, moderadas, complejas y lentas (sobre todo en los comienzos cuando se parte de estrechos particularismos).

El esquema *centralizador*, por el contrario, se caracteriza por una ruptura inicial con el orden legal establecido. Ello no es fortuito. En efecto, cualquier sociedad estructurada se distingue por definir legalmente y proteger la función de los diferentes sectores que la componen. Y precisamente en ese marco del orden legal es donde se da la hipertrofia de la política que ya hemos descrito. Para salir de esa situación y para que la política pueda controlar libre y profundamente a esos sectores (que es lo propio de este segundo esquema), hay que comenzar suprimiendo esas garantías. Y eso es precisamente una revolución. Claro está que la revolución de que hablamos puede suceder a otra revolución de otro tipo que haya ya suprimido esas garantías, y en ese caso no habría en ello un cambio perceptible; pero ello, como es lógico, no invalida lo que decimos: en la base del esquema centralizador está la ruptura del orden legal.

Un segundo punto muy importante en este esquema centralizador es que sea la masa del pueblo la que conduzca y por ende controle la orientación de esa revolución hacia la remodelación de todos los sectores sociales en orden al bien común. Y no tomamos aquí el término “masa” precisamente como sinónimo de proletariado, aunque en la práctica muchas veces se confunden. Nos referimos, más en general, a toda esa mayoría cuyos intereses pospone una política hipertrofiada y al servicio de particularismos. Es decir, toda esa mayoría pospuesta por la función política y en cuya multitud reside una fuerza capaz de derribar por acción directa el orden existente.

Y decimos que la intervención de la masa, y en acción directa (ya que el orden legal hay que romperlo, como postulado de este esquema), es necesaria, porque es la única garantía *racional* de que la ruptura del orden legal se haga para beneficio de los más, y no para substituir unos particularismos por otros. Habrá que examinar después hasta qué punto

y cómo puede ser eficaz esta garantía. Pero por de pronto es evidente que, a falta del orden legal, sólo la presencia activa de la gran mayoría de los interesados puede garantizar racionalmente que el cambio se efectuará para beneficio de los más. Aun cuando fuera una revancha, sería la revancha de la mayoría.

No negamos con esto, por ejemplo, que un hombre solo, tipo “salvador de la patria”, pueda, con una fuerza ocasionalmente en su poder, realizar esta ruptura y, seleccionando él mismo sus colaboradores, realizar la transformación de las estructuras en orden al bien común, según este segundo esquema. Pero esto, que concedemos a título de *mera posibilidad*, no puede constituir un esquema racional de desarrollo político, ya que se realizaría sin garantías de ninguna clase, y por lo mismo no puede sostenerse como *sistema* político. Por otra parte, en cualquier país que no sea enteramente primitivo, el querer realizar esa ruptura del orden y de sus privilegios en favor de la masa, pero sin la presencia activa de la masa, conduce inevitablemente a componendas con los grupos, armados o no, pero evidentemente interesados, que presten su ayuda para mantener y desarrollar el nuevo orden.

Pero no salgamos del problema entrando en cuestiones de hecho. Lo que nos interesaba dejar en claro era que el esquema descentralizador de desarrollo político implicaba una evolución dentro de la legalidad, mientras que el centralizador exigía racionalmente una ruptura y una remodelación del orden legal apoyadas y controladas por la acción de la masa. Evolución en la legalidad frente a lo que se acostumbra llamar revolución social.

## 5. LA META DEL DESARROLLO POLÍTICO

Para completar esta visión de los dos esquemas fundamentales de desarrollo político, creemos que importa sobremanera subrayar *la identidad de la meta*.

Primero *lógicamente*. Hemos partido, en efecto, de una concepción de lo que debe ser, por su esencia misma, la función política, y los dos esquemas están pensados precisamente como los dos caminos que puedan dar acceso a esa realidad. Los dos tienden a producir, en las personas

encargadas de presidir el desarrollo de los distintos sectores de la vida social, la persuasión de que este desarrollo debe ser al mismo tiempo más pronunciado y más comunitario. El primer esquema buscará esto a través de la experiencia de ventajas e inconvenientes que lleven a una progresiva adaptación. El segundo lo buscará a través de la experiencia directa y obligatoria de la actitud que importa tomar. Los dos esquemas se diferencian en lo provisorio y se unen en la meta. El primero pierde su tanteo, el segundo pierde su coacción.

Pero además, *prácticamente*. Una de las cosas, en efecto, que más nos impiden discernir las condiciones de un desarrollo político es el aplicar a la meta las divergencias que separan en el plano de los medios a los grandes sistemas políticos que hoy actúan. De ahí nuestro escándalo cuando oímos hablar de “democracia” a propósito de los países comunistas. O nuestro escepticismo cuando oímos hablar de “bien común” en países cuya economía está basada en la oferta y la demanda.

Nos imaginamos que la meta que los dos grandes sistemas actuales persiguen es el perfeccionamiento y el establecimiento definitivo de los medios, esencialmente provisorios, que usan para lograr el desarrollo político. No queremos creer que pueda cambiar el egoísmo que se encarna actualmente en la ley del mercado. Ni podemos creer que pueda cambiar el totalitarismo político que hoy condiciona el desarrollo de todos los sectores de la sociedad en los países marxistas.<sup>6</sup>

Y sin embargo, tenemos que llegar a persuadirnos de esa convergencia radical de la meta de los dos esquemas, aun cuando éstos se realizan hoy concretamente en forma de capitalismo liberal y de socialismo marxista (lo que no agota ciertamente sus posibilidades). Tenemos que persuadirnos de ello para comprender la seducción, la constante tentación que ejercen respectivamente los dos sistemas sobre los que se enfrentan a una situación política claramente subdesarrollada, como es la de casi todos los

<sup>6</sup> Cf. Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Gallimard, París, 1962, y especialmente págs. 40-132.

No obstante, es menester recordar que lo que vale para el centro que es cualquiera de los países que encarnan uno u otro de los esquemas, no es, por el momento, válido para los países periféricos, instrumentalizados tanto a la industrialización en el sistema descentralizador, como a la supervivencia y competencia económico-política del “país de la revolución”. Las conferencias de Ginebra y de Nueva Delhi son ejemplos de lo primero; los acontecimientos de Checoslovaquia, de lo segundo.

países latinoamericanos. Si las metas fueran opuestas, no habría ese deslizamiento que presenciamos, y se volvería inexplicable su resorte que no es otro que un cálculo de rapidez. Y quien calcula la rapidez de dos caminos, es porque espera llegar por ambos al mismo sitio.

Tres ejemplos podrán bastar para hacernos ver este punto importante. Los dos primeros proceden de los países *marxistas*. Hace algún tiempo Khrushchev proponía la creación de una nueva constitución soviética y manifestaba que ella era necesaria “para proveer mayores garantías para los derechos y libertades democráticas del pueblo trabajador”. Y no es que la palabra “democracia” signifique aquí una cosa muy distinta o sea utilizada simplemente como mistificación. Veamos lo que sigue: “La Rusia soviética se ha transformado de una dictadura del proletariado en una democracia del proletariado.” Saquémosle, ahora sí, todo lo que puede haber en ello de optimismo y de propaganda, y queda, en primer lugar, la paladina confesión de que hasta ahora la más evolucionada de las “democracias” populares era, en realidad, una “dictadura del proletariado”. Pero, en segundo lugar, que no era una dictadura más que provisoriamente y que esa evolución se realiza, por lo menos hasta el punto de exigir una revisión de la constitución que asegure una serie de derechos del trabajador frente al control y a la policía políticos.

Y que ello sea algo que el régimen tendía a producir, y no algo que ocurre a pesar de él, lo sabe cualquiera que está al corriente del pensamiento de Marx sobre la función provisorio del Estado en la revolución proletaria. Y ello fue dogma comunista aun durante el período de Stalin. Cuando el novelista soviético Leónidas Leonov, en su obra *Hacia el Océano*, se pregunta sobre el futuro de la revolución ya realizada en un nivel mundial, la respuesta “ortodoxa” es la misma. Un hombre rústico le pregunta a un dirigente comunista quién gobernará en esa sociedad ideal. La respuesta es la siguiente: “Habrá asociaciones separadas de productores. . . El único órgano gubernamental podría ser la oficina central de estadísticas del planeta.” Son de notar los dos elementos de la respuesta: por un lado la afirmación de que los distintos sectores “naturales”, las agrupaciones a la escala humana, no habrán sido absorbidas por una función impersonal, sino integradas en el bien común; y, por otro, que esta integración ya no estará realizada por la fuerza, ni por el totalitarismo político, sino por la conciencia de lo exigido por el bien común a través

de algo apolítico como una estadística. De ahí que cuando el rústico insiste en saber si el que interpreta las estadísticas no podrá dañar, la respuesta es que no tendría fuerza alguna para ello.

En cambio, podría parecer que el esquema descentralizador, tal como se realiza en el mundo *liberal*, aunque comience por una democracia política, tendería a desembocar en la dictadura más o menos velada. Disminuyendo, en favor de la autonomía de los diferentes sectores particularistas, la función del bien común parecería que debe llevar a una progresiva acumulación de todas las formas del poder (a partir del poder económico) en las manos de unos pocos. Ello llegó a ser hasta un dogma del capitalismo clásico, del capitalismo que Marx y sus discípulos combatieron. Pues bien, en las sociedades que más han perfeccionado la realización de este esquema, ese fantasma que lindaba con la mala conciencia se ha desvanecido en gran parte. Galbraith en su obra *La sociedad opulenta* se refiere a esta realización y afirma que la desigualdad creciente ya no aparece como la base, la condición y el resultado del proceso. "Pocas cosas, escribe, son más evidentes en la historia social moderna que la decadencia del interés por la desigualdad en cuanto problema económico." Y más adelante continúa: "La primera razón que nos revela por qué la desigualdad se ha desvanecido como problema es, sin lugar a dudas, que no ha revelado la esperada tendencia a empeorar. Y así la predicción marxista que a principios de siglo parecía estar tan altamente confirmada por la observación empírica, no implica ya el mismo temor."

Con lo dicho hasta aquí hemos tratado de lograr una "desmitologización" de los esquemas de desarrollo político. No para "desideologizar" la lucha política, como lo pretenden a menudo los partidarios del *statu quo*, sino para permitir una "ideología" más desprejuiciada, menos sentimental y más realista. O, por lo menos, el acceso de las preguntas cristianas al meollo mismo de la política latinoamericana, más allá de sus etiquetas.

## CAPÍTULO II

# Lectura latinoamericana de la "Doctrina Social"\*

Paradójicamente, al mismo tiempo que las guerrillas reciben un fuerte golpe en América latina con la muerte de Ernesto "Che" Guevara, la condenación del sistema capitalista recibe creciente acentuación por parte de la jerarquía católica latinoamericana. Nuestra impresión es que existe cada vez más en América latina, una desesperación latente sobre la posibilidad de victoria del último medio aparente de derribar la injusticia hecha orden legal y explotación humana: la violencia de las víctimas.

Pero justamente parecería que esta desesperación llamara, por fin, y cada vez más fuerte, más decisivamente, a las puertas de una Iglesia comprometida a escrutar los signos de los tiempos en la historia del hombre latinoamericano. Es como si al sentir cerrarse la última puerta, muchos pastores de la Iglesia, lejos de considerarse seguros, sintieran por primera vez subir en la Iglesia el aire enrarecido precursor de la asfixia. Y así vemos aparecer en muchos puntos del continente, declaraciones francas, que no sólo condenan tal o cual injusticia, tal o cual forma de violencia ejercida contra el hombre, sino el sistema total.

En efecto, hace tiempo ya que Juan XXIII señaló que el problema social de nuestra época quizá ya no había que buscarlo en las relaciones entre los patronos y obreros, sino entre las naciones ricas y las pobres. Y era verdaderamente alarmante ver a los obispos latinoamericanos más conscientes de lo social, denunciar las últimas consecuencias y los últimos agentes de esa miseria, mientras guardaban un extraño silencio, después de la palabra del papa, sobre su estructura básica y sobre sus primeros

\* Este capítulo reproduce el artículo "Social justice and Revolution" aparecido en *America* (Nueva York), 27 de abril de 1968, págs. 574-578.



agentes: el mercado internacional capitalista y los países industrializados.

Por eso un número creciente de latinoamericanos ha sentido una bocanada de aire fresco con declaraciones como la de los diez y ocho obispos del Tercer Mundo, o con la Pastoral de Adviento del arzobispo de Montevideo, monseñor Carlos Parteli, para no hablar del documento más importante: el que procede de la Conferencia de Medellín.

Cabe meditar brevemente sobre la significación de los documentos que han ido apareciendo últimamente. ¿Qué ha ocurrido en la Iglesia católica en estos siete u ocho últimos años en que se escalonan esas tomas de posición oficiales sobre problemas de la actualidad social?

Más de un lector habrá notado el creciente espacio que las noticias o artículos que versan sobre temas de la Iglesia ocupan en muchas revistas especializadas, en periódicos y semanarios en los últimos tiempos. ¿Moda? Sin duda no sólo eso. Se ven apuntar por el lado de la Iglesia posibilidades que antes ciertamente no apuntaban. ¿Qué posibilidades, concretamente? Es aquí donde importa ver claro. Ni minimizar ni hacerse ilusiones.

En primer lugar, ilusiones de que la Iglesia se vuelque masivamente en una dirección política. En segundo lugar, ilusiones de que la Iglesia y las declaraciones oficiales de su jerarquía constituyan ya una unidad de sentido.<sup>1</sup>

Sobre estas dos ilusiones quisiéramos decir dos palabras para situar mejor en la realidad latinoamericana los documentos al respecto que más nos interesan.

<sup>1</sup> “¿Hacia una Iglesia de izquierda?”, por Juan Luis Segundo y “Utilización política de la Iglesia”, por Ricardo Cetrulo en *Perspectivas de diálogo*, nº 32, año IV, abril de 1969, Montevideo. Un paso atrás, desde el punto de vista de la formulación, constituye esta declaración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, Colombia), en la, por otra parte, excelente declaración de la 1ª comisión: “El sistema liberal *capitalista* y la tentación del sistema *marxista* parecieron agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las estructuras económicas.” Otra vez, a pesar de la historia, se compara un sistema real con una doctrina ideológica. De ahí no hay más que un paso a la declaración del episcopado chileno, claramente contrario al texto citado de Juan XXIII: “Decimos, *respaldados por la experiencia de medio siglo de comunismo*, que la filosofía marxista, a la cual es esencial el ateísmo, la moral marxista y, en particular, su moral política, y en general la mentalidad marxista, son incompatibles con la fe cristiana” (4 de octubre de 1968, párr. III). Cf. más arriba II Parte, cap. I y en especial nota 5.

## I

Una forma inauténtica de leerlos sería concebirlos como la plataforma de un partido político que hoy se volcara hacia la izquierda después de haber ocupado la derecha o el centro. A pesar del malentendido pertinaz de una “democracia cristiana”, la llamada *Doctrina Social* de la Iglesia católica (es decir, de su jerarquía) en la que se inscriben estos documentos, no es ni puede ser una plataforma política, ni una ideología más, ni una tercera posición, de equilibrio más o menos estable, entre el mundo capitalista y el socialista.

Las necesidades del diálogo, como las de la lucha, por otra parte, han opuesto a ambos lados de una mesa de discusión, como de un campo de batalla, a marxistas y cristianos, por ejemplo. Pues bien, hablando globalmente, semejante oposición es completamente impropia. Sería como oponer médicos y católicos o realizar una discusión entre marxistas y matemáticos. Por supuesto que el marxismo tiene elementos ideológicos incompatibles con los del cristianismo, por lo menos en su formulación actual. Pero el cristianismo no es una ideología filosófica, ni un sistema económico, ni un procedimiento de análisis de la realidad social, ni menos un régimen político. Pedirle a los cristianos o exigir de ellos que presenten realizaciones comparables con las del mundo socialista para elegir entre una cosa y otra es cometer un error lógico. Más aún, a nuestro modo de ver, es una falta garrafal de tino histórico.

Algún lector dirá: pero entonces, el cristianismo ¿no es nada? Trataremos inmediatamente de mostrar que es algo, y de importancia. Pero me parece mucho menos funesta históricamente esa conclusión que la de suponer al cristianismo una ideología, un sistema, un régimen concurrente de otras ideologías, sistemas o regímenes.

¿En qué puede consistir entonces esa contribución que no entra en competencia con ideologías, sistemas o regímenes? No es fácil describir hacia fuera, por así decirlo, la experiencia cristiana. Podríamos tal vez presentarla como una inspiración, como un estilo de vida, como una orientación global de todas las dimensiones humanas. Todo ello, indicado y contenido en el mensaje de Jesús, que el cristiano cree revelación divina.

Esa inspiración puede ser valedera y fecunda sin proporcionar no obstante —y ello es claro para quien lea por ejemplo los Evangelios— solu-

ciones concretas a los problemas de la construcción de la sociedad. Así, no tiene sentido discutir si la sociedad debe construirse según Marx o según Cristo, porque en el Evangelio no hay ninguna imagen concreta de la construcción de la sociedad, ni los documentos de la Doctrina Social procuran suplir esa falta.

Y, no obstante, no obrarán de igual manera en la construcción de la sociedad, ni hallarán soluciones idénticas para los mismos problemas, personas que tienen diferentes estilos de vida.

Aun dentro de una ideología dada, un optimista y un pesimista llegarán a conclusiones diferentes sobre lo que hay que hacer. El tener o no tener una gran esperanza va a marcar las soluciones, aunque nadie pretenda que la esperanza sea ya una solución.

## II

Y además, ¿existe en la llamada *Doctrina Social* de la Iglesia una imagen normativa de la sociedad, válida y suficiente para la sociedad latinoamericana? Nuestra primera respuesta es que nos parece necesario hacer un esfuerzo especialmente creador por situar *aquí y ahora* el pensamiento social de la Iglesia.

Bastará tal vez para persuadirse de la urgencia de ese esfuerzo creador, una visión rápida y esquemática —demasiado— de la historia de ese pensamiento.

Dividamos a grandes rasgos esa historia en tres periodos.

1. Los Evangelios o, si se quiere, el Nuevo Testamento, no presentan una teoría de la sociedad o especiales procedimientos para modificarla. “¡Ay de los ricos!”, dijo Cristo de distintas maneras y en diferentes ocasiones. Y explicó por qué. Pero no es posible deducir de ello un sistema económico o político. Se trata de una orientación humana que rechaza el lucro como centro de la actividad de un hombre y de sus relaciones interpersonales.

Ahora que palabras como inspiración, orientación, etcétera, no significan actitud vaga, vacía, fluida. En nombre de esa inspiración, la *Pastoral de Adviento*, antes mencionada, concluirá, por ejemplo, que es un

deber cristiano rechazar un capitalismo que hace del lucro un resorte esencial o último.

El mandamiento evangélico del amor a todos los hombres, aun a los más pequeños: el buscar ante todo, con hambre y sed, la justicia; la fraternidad universal; todos esos elementos del mensaje transmitido por Jesús, si verdaderamente se convierten en existencia interior y totalizadora, se traducirán a lo largo de enfrentamientos con personas, estudios, sistemas y situaciones, en orientaciones concretas y en tomas de posición.

Ello aparece con evidencia cuando se recuerda el enfrentamiento de la Iglesia con la sociedad del Imperio grecorromano. Los Padres de la Iglesia, es decir la Iglesia oficial de la época, encuentran que la estructura de la propiedad existente, contradice el espíritu cristiano. “No es parte de tus bienes lo que das al pobre —escribe, por ejemplo, san Ambrosio—. Lo que le das, le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada a todo el mundo, y no sólo a los ricos” (citado por la *Populorum Progressio*).<sup>2</sup>

Con nuestra mentalidad moderna podríamos cometer el anacronismo de evaluar esas declaraciones en términos de eficacia política. Sería ello un anacronismo, porque tales declaraciones sólo podían ser morales frente a la infraestructura económica del Imperio. No tenían ninguna fuerza política, aunque hoy nos parezcan aprovechables (y hasta se usen) en la lucha de partidos y en la concientización de masas politizables.

Sería además un simplismo. Por una razón cuya importancia para el tema que nos ocupa se verá más y más por lo que sigue: el cristianismo se había convertido en religión de Estado en el Imperio Romano. Esto trajo la mutua utilización ya conocida: la Iglesia utilizaba las instituciones civiles del Estado para facilitar poderosamente el cristianismo a las masas del Imperio. Y, a su vez, el Estado utilizaba a la Iglesia, entre otras cosas, para proporcionar a dichas masas la moralidad que las adaptara a las tareas civiles. Por eso cuando los obispos se permitían criticar, en

<sup>2</sup> Muchos otros textos de los Santos Padres son aún más enérgicos y expresivos. El manifiesto de los obispos del Tercer Mundo cita a san Basilio: “Tales son los ricos: se declaran dueños de los bienes comunes que han acaparado, porque han sido los primeros en ocuparlos.” En un texto patristico atribuido a Clemente Romano leemos: “Todas las cosas que hay en el mundo debieran ser de uso común entre los hombres: pero injustamente llamó éste a esto suyo, y aquél a lo otro, de donde se originó la división entre los mortales.”

nombre del cristianismo y de sus exigencias internas, las estructuras económicas del Imperio, su crítica, en el contexto de tales relaciones Iglesia-Estado, no podían pasar más que como un no-conformismo tolerado en razón misma de su ineficacia en cuanto procedimiento político, por lo menos a corto plazo. Algo así como las protestas de un universitario estadounidense contra la guerra del Vietnam... Hasta tal punto se trataba de una orientación moral y no política que, cuando en la alta Edad Media, la Iglesia, por falencia común, quedó al frente del orden civil, no aprovechó esa situación para instaurar, al fin, un orden económico y político donde todo estuviera verdaderamente a disposición de todos.

¿Por qué? El análisis más elemental, aun desde el punto de vista marxista, debe concluir que, cualesquiera que fuesen las intenciones de la Iglesia, no se daban las condiciones objetivas mínimas para un tal orden. La repugnancia cristiana a admitir distinciones tan acentuadas entre pobres y ricos, no pasaba de ser una inspiración, sin medios político-económicos para realizarse.

El orden, en Occidente, en que la Iglesia tuvo más influencia normativa, continuó siendo el producto de los factores existentes, apenas temperado por una exigencia moral proveniente de la inspiración evangélica: "Recuerda que no eres verdaderamente propietario, sino sólo administrador de bienes que son, en realidad, de todos."

Una vez más, exigencia moral, no sistema económico, político o social. Y, una vez más, la pregunta: ¿sirvió para algo una exigencia que no se materializó —ni podía hacerlo— en un orden económico diferente del de la propiedad privada? Tal vez no sea presunción pensar que sí. Y juzgar que el impacto de esa orientación, de esa inspiración transmitida, aun a título de idea no-conformista, a través de muchas generaciones, puede haber dado lugar a una sensibilidad que hizo del Occidente mismo el lugar creador de otras posibilidades: de un sistema de convivencia no basado en el lucro. Aun cuando esas ideas creadoras, precisamente por no-conformistas, hayan nacido al margen de toda relación consciente con el cristianismo.

2. Sea de ello lo que fuere, esto nos conduce a un segundo período: el que coincide con la creación del socialismo teórico, es decir, todavía no encarnado en ningún régimen político estable. A grandes rasgos, el pe-

riodo que va desde el comienzo del capitalismo industrial hasta la revolución rusa.

Desde el punto de vista que nos ocupa, este período señala también el comienzo de la doctrina oficial de la Iglesia sobre materia social (aunque siempre sea dado hallar documentos precursores): la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII.

Si se compara ese documento con el *Manifiesto Comunista*, por ejemplo, se observará, por supuesto, que en ambos hay una crítica, y una crítica dura, condenatoria, de los caracteres inhumanos del capitalismo.

Si, a partir de allí, se le ocurre a alguien proseguir en la comparación e indagar las consecuencias de ambos escritos, la diferencia salta a la vista. Al escrito de Marx siguió un profundo cambio de la sociedad occidental. Por el contrario, ningún cambio radical puede atribuírse al documento pontificio. Pero, otra vez aquí, la comparación no prueba nada, porque parte de que era menester guiarse por uno o por otro. Y justamente ello no es así. Marx, se esté o no de acuerdo con él, es un creador en materia política. Creó la imagen de una sociedad no basada en el lucro. Y al decir imagen, no pretendo decir únicamente ideal, sino un ideal acompañado de sus condicionantes socio-económicos. Su imagen, retocada o no, fue viable.

En el documento pontificio no hay sino lo que el Evangelio, llevado a la vida de la época, tenía que pronunciar como fallo frente a la alienación y a la explotación del hombre. Pero, una vez más, ese fallo no era una solución de recambio. Como siempre, enviaba imperativamente a los que creían en él, a las soluciones de recambio que surgieran en el mundo, si no eran capaces de crearlas: transformación, revolución...

Todo sería lógico, pues, si la *Rerum Novarum* no presentara, en cierta forma, una innegable inclinación, a pesar de su no-conformismo, hacia soluciones dentro del sistema capitalista.

¿Por qué? A nuestro modo de ver, por dos razones, de las cuales la primera es la más conocida y discutida, pero también la más superficial: el carácter no sólo a-religioso, sino francamente anti-religioso que adoptó el socialismo teórico (y que luego pasará al socialismo realizado).

Pero el hecho innegable de que la doctrina oficial de la Iglesia no haya desde el principio examinado con igual detención e interés las posibilidades concretas del socialismo y capitalismo, se debe, a mi entender, a

una causa mucho más profunda: el capitalismo era *la realidad*. El socialismo, sólo una teoría.

El mundo real, donde, en la complejidad de hechos de muy distinto calibre y valor, se movía la inspiración cristiana, era por entonces uno e indiviso: el capitalismo industrial. La doctrina social de la Iglesia, no siendo una ideología más, se situó como moral, no-conformista, si se quiere, pero moral al fin, frente a esa realidad. Cómo vivir más moralmente en el mundo económico existente, es decir, en el mundo del capital, ése es el intento a que obedece la *Rerum Novarum*. Tanto es así que hoy, más de setenta y cinco años después, puede aún encontrarse a católicos que polemiquen en la televisión sobre el tema: ¿está condenado el capitalismo?

En cambio, el socialismo que León XIII analiza, tiene la terrible simplicidad de todo lo teórico y es rebatido con la misma simplicidad: "El remedio que proponen pugna abiertamente con la justicia; porque poseer algo como propio y con exclusión de los demás, es un derecho que dio la naturaleza a todo hombre."

Formulado y rechazado así este principio, sin las correcciones y matices que sólo un pensamiento y una imaginación creadoras hubieran podido aportar a una idea aún sin cuerpo, la doctrina social sólo se desolidarizaba del mundo capitalista en la medida estricta en que quería evitar sus defectos, pero sin ver la posibilidad de substituirlo.

En síntesis, existía en ese momento una interdependencia Iglesia-mundo-occidental-capitalista, precisamente por tratarse del único mundo con existencia efectiva. Sin embargo, esa interdependencia había evolucionado ya y continuaría evolucionando.

En efecto, la secularización creciente había hecho que la Iglesia pudiera ya adoptar frente a él esas actitudes de no-conformismo; pero por otra parte, ese no-conformismo, de tipo moral y no político, no podía equilibrar en su balanza la teoría con la realidad.

3. Por eso todo comienza a cambiar con este tercer período que comprende los cincuenta años que han visto al mundo dividirse en dos realidades: la capitalista y la socialista.

Digo comienza a cambiar porque entre el *Manifiesto Comunista* por un lado y, por ejemplo, *El Socialismo y el hombre en Cuba* de Ernesto

Guevara, cuentan cincuenta años en que hombres concretos, millones de hombres, han hecho, con esfuerzo y errores, con amor y odio, con propaganda y con sinceridad, con tanteos y retrocesos, la experiencia de un nuevo camino.

La declaración de que ha sido superada la etapa en que la inspiración cristiana era confrontada con una sola realidad, la hace pública y claramente Juan XXIII cuando escribe en *Pacem in Terris* (nº IV):

"Debe distinguirse entre las teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen y el fin del mundo y del hombre, y las iniciativas de orden económico, social, cultural y político, por más que tales iniciativas hayan sido originadas e inspiradas en aquellas teorías filosóficas."

Pero esta conclusión está lejos de ser seguida por muchos en la Iglesia. Prácticamente al mismo tiempo que Juan XXIII daba esa orientación a la Iglesia, en el Uruguay se orientaba políticamente a los católicos recordándoles lo que León XIII decía del socialismo (teórico). Y si lo que nos contaron es cierto, el comentario, muy significativo, de un personaje eclesiástico a la *Pastoral de Adviento* fue: "No veo por qué no se cita sobre esos problemas a León XIII." En otras palabras, se pretende ignorar, como tema de reflexión cristiana, la realidad viviente del socialismo y sus posibilidades de transformación, para volver a oponer los matices de un capitalismo real a un principio abstracto simplificado, inmutable, deshumanizado.

Ello equivale a decir que, a pesar de todo el substrato de lucha anti-religiosa o aun de falta de libertad para la Iglesia que pueda subsistir, ésta tiene la obligación de examinar con igual interés, con igual seriedad, con igual inventiva, las posibilidades que el socialismo *concreto*, vivido por hombres, presenta a la inspiración cristiana de la existencia.<sup>3</sup>

### III

Pero podría ser que, a partir de aquí, estemos precisamente nosotros, los latinoamericanos, obligados por nuestra propia realidad, a mirar todavía

<sup>3</sup> "En el momento en que un sistema deja de asegurar el bien común en beneficio del interés de unos cuantos, la Iglesia debe, no solamente denunciar la injusticia, sino además separarse del sistema inicuo, presta a colaborar con otro sistema mejor adaptado a las necesidades del tiempo y más justo" (Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo).

con más atención ciertas realidades del socialismo como más coherentes con la doctrina social cristiana expuesta en los documentos oficiales.

Más coherente en las circunstancias que son justamente las nuestras. Es teóricamente posible, por ejemplo, y nadie podrá negarlo en principio, que un país se encuentre dentro de esa excepción señalada por la *Populorum Progressio*: "... salvo en el caso de la tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien de la comunidad."<sup>4</sup>

Nadie podrá quejarse entonces si, por fidelidad a la misma doctrina cristiana, se dejan de lado los medios sugeridos por la encíclica para la situación general y se buscan los que convengan a la excepción admitida como real.

Pero no es de este punto del que quisiéramos tratar aquí, sino de la imagen misma de la sociedad que corresponda, en la realidad concreta latinoamericana, a la idea de sociedad presentada por la doctrina social católica.

Hay especialmente en ella un elemento capaz de guiarnos. Se trata, aunque parezca paradójico, del derecho natural del hombre a la propiedad de los bienes de producción. Se discutió durante un tiempo si el derecho natural a la propiedad privada se extendía o no a los bienes de producción, o sólo a los de consumo. Si fuera esto último, no parecía haber dificultad en compaginar ese derecho con el socialismo, es decir con la situación concreta de un ciudadano empleado del Estado.<sup>5</sup> Pero la doctrina social se precisó justamente con Juan XXIII en el sentido de que también la propiedad privada de los bienes de producción constituía un derecho natural.<sup>6</sup> ¿Aleja esto del socialismo a los cristianos de un país en vías de desarrollo? Sólo en apariencia y mientras se atengan a la primera impresión. Si se va más allá, se dará uno cuenta de tres cosas:

1. El derecho *natural* a una cosa no se satisface con que *algunos* posean esa cosa. El derecho natural viene de que algo es considerado indispensable para la realización de la condición misma del hombre. Es, por lo tanto, en nuestro caso, no el derecho que pueden invocar algunos a man-

tener su propiedad privada, sino el de *todos* a poseer esos bienes disponibles, para ser verdaderamente hombres.

Esto puede decir muy poco donde la propiedad está generalizada, pero adquiere una fuerza y un realismo impresionantes donde prácticamente casi nadie sabe lo que es en verdad ser propietario. En el país sin duda más nivelado de América latina —la Argentina—, el uno por ciento de los poseedores de tierra poseen el cincuenta por ciento de la tierra cultivable. ¿Qué significa concretamente, *imaginativamente*, en esas condiciones el derecho *natural* a la propiedad de los bienes de producción? ¿Que ese uno por ciento tiene derecho a seguir poseyendo la mitad de la tierra, o que *todos* los que trabajan la tierra tienen derecho a poseer una tierra de la que puedan vivir humanamente?

Si se declara la propiedad de esos bienes condición normalmente necesaria para vivir una vida auténticamente humana, ¿tiene sentido, en Chile (también otro de los países más desarrollados de América latina) invocar el derecho natural a los bienes de producción cuando, según las estadísticas oficiales (anteriores al triunfo de Frei), el noventa por ciento de la población sólo recibe el diez por ciento de la renta nacional?

2. Por otra parte, cualquiera sabe que los medios de producción en una sociedad moderna no pueden fraccionarse indefinidamente. El minifundio es tan calamitoso como el latifundio. Las empresas están obligadas continuamente a unirse y fusionarse para subsistir, tanto en regímenes capitalistas como socialistas.

Ahora bien, si no es posible en ninguna sociedad del mundo y menos en una en vías de desarrollo, darle un ferrocarril, o una fábrica, o una extensión rentable de tierra, a cada habitante, ¿qué sentido tiene hablar de derecho natural, es decir, de cada hombre, a la propiedad privada de los bienes de producción? O no tiene ninguno, o la palabra *privada*, que califica a propiedad, no debe entenderse como la posibilidad de disponer de una manera puramente individual y arbitraria de algo hecho para el bien de todos. Es menester que los hombres se asocien para poseer bienes de producción rentables.<sup>7</sup>

Basta leer las encíclicas papales, sobre todo las de los últimos tiempos,

<sup>4</sup> *Populorum Progressio*, n° 31.

<sup>5</sup> Cf. *Mater et Magistra*, n° 20.

<sup>6</sup> Cf. *ib.*, n° 21.

<sup>7</sup> Cf. *ib.*, n° 22.

así como la *Gaudium et Spes* para comprender que el sentido último de lo *privado* consiste, no en volverlo de espaldas a lo común, sino en la posibilidad de ejercer en él una responsabilidad creadora.<sup>8</sup>

Pues bien, tratemos una vez más de mirar la realidad con ojos no acostumbrados y de preguntarnos cuál es la imagen concreta que un hombre se hace de algo verdaderamente *suyo*. Porque, ¿quién se siente más substancialmente unido a lo que tiene entre manos? ¿El que tiene una acción de una gran compañía con millares de accionistas, y posee la libertad de venderla y colocarla en otra semejante? ¿O el que dirige uno de los talleres, de las oficinas o de los proyectos de esa misma compañía?

Traslademos esto a ese noventa por ciento de la población de cualquier país latinoamericano y preguntémosle, en la prolongación misma de la doctrina pontificia, cuál es su exigencia radical para sentirse hombres.

El resultado será la búsqueda de un socialismo; pero de un socialismo mucho más maduro de lo que se cree cuando las nociones se simplifican por comodidad. De un socialismo donde se ejerza la propiedad, siempre que sea posible, en comunidades reales, evitando el estatismo inútil. Porque cualquier latinoamericano sabe que todo no estaría realmente al servicio de todos si todos no pueden ejercer en ello su responsabilidad y hacerlo así *suyo*.

3. Desde hace mucho tiempo, y de acuerdo con lo que precede, existe además en la doctrina social católica una orientación cuyo alcance no se sospecha tal vez en los países desarrollados:

“Con razón se pretende que se reserven a la colectividad ciertos bienes que confieren un poder tal que no puede, sin peligro para la colectividad, ser dejado en manos particulares.”<sup>9</sup>

Ahora bien, esto es, ni más ni menos, la realidad de todos los países latinoamericanos. El cincuenta por ciento de la tierra en propiedad del uno por ciento de propietarios es un ejemplo. El desarrollo es frenado porque la gran masa de los bienes no está puesta a la disposición de todos sino que se transforma en capital expatriado o re-exportado.

<sup>8</sup> Cf. *ib.*, nos. 15, 20, etcétera.

<sup>9</sup> Pio XI, *Quadragesimo Anno*, n° 114. Paulo VI especifica aún más: “Por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses de la comunidad” (*Populorum Progressio*, n° 24).

La doctrina social advierte al Estado que *debe* hacerse cargo de esos bienes y hacerlos servir al bien común. ¿Comprándolos en su valor real? Evidentemente no. Si el Estado pudiera comprarlos también podría invertir directamente sumas enormes y suficientes . . .

En otras palabras, si leemos con seriedad y valentía, en el contexto del desarrollo latinoamericano, estas repetidas orientaciones, nos encontramos otra vez con formas de socialismo que la política internacional, sobre todo estadounidense, interpretará o castigará como comunistas y hostiles a los intereses estadounidenses, convirtiéndolas entonces práctica y fatalmente en comunismo soviético. No obstante son, en sí, pensamiento cristiano.

**Cuarta parte**

**El cristianismo en un  
continente violento**

## ¿Qué clase de revolucionario es el cristiano?\*

Una vez que el hombre latinoamericano ha optado por un cambio radical de las estructuras políticas de su sociedad, sabe que atacarlas equivale a habérselas con el grupo más poderoso y decidido a emplear todos los medios para permanecer en su lugar de privilegio. Un factor importante en este contexto es la posición que va a adoptar precisamente la clase media latinoamericana. Y dentro de esta posición, el pensamiento cristiano va a jugar un papel.

En una sociedad latinoamericana donde más del noventa por ciento de la población se dice cristiana, parece una verdad de Perogrullo lo que acabamos de escribir. Pero no lo es tanto.

En efecto, la clase social que siente más en carne propia la violencia del orden establecido es aquella en la que el cristianismo rara vez supera un nivel instintivo y pre-reflexivo. En otras palabras, en ella el cristianismo ni frenará ni provocará la respuesta violenta: simplemente se integrará a la respuesta. En la clase que posee el poder y la riqueza el cristianismo se vuelve instintivo frente a la amenaza de una subversión: es la bandera con la que pretende cubrir la injusticia. Sólo en la clase media el cristianismo es un factor de conciencia cuyo peso puede ser decisivo en pro o en contra de una revolución.

Por otra parte, hablar de clase media en América latina puede parecer un contrasentido. Uno de los elementos más típicos de la situación social del continente es, en efecto, su rígido biclasismo. En la mayoría de los países latinoamericanos sólo escapan a él grupos relativamente pequeños.

\* Este capítulo reproduce el artículo "Christianity and Violence in Latin America" aparecido en *Christianity and Crisis* (Nueva York), 4 de marzo de 1968, págs. 31-34.



y poco coherentes, muy diversos de lo que se suele entender por clase media en los países desarrollados.<sup>1</sup>

No obstante eso, es demasiado claro que estos grupos medios, más o menos poderosos y activos, se unen a las clases altas en la tendencia a frenar cualquier tentativa de subversión del orden establecido para implantar una estructura centrada en la mayoría social y racial. En otras palabras, clase alta y grupos medios forman un frente único contra toda posibilidad de una revolución masiva en el continente. Más aún, desde un tiempo a esta parte, ese frente único se ha vuelto más fuerte y más consciente de sí y de sus intereses.

Podríamos referirnos a diferentes factores, no todos internos a los países latinoamericanos, que contribuyen a esta última transformación. Pero nuestra intención es tratar aquí sólo de uno: ¿qué papel juega, en la formación y acentuación de esta tendencia, el *pensamiento* cristiano?

El por qué de esta pregunta es obvio. Sabemos que el cristianismo, en su concepción más amplia, tuvo y continúa teniendo un poderoso impacto en la conducta de las masas populares latinoamericanas. Para bien o para mal, no lo juzgaremos aquí. Pero ese impacto no se realiza ciertamente en forma de pensamiento reflejo. Sólo los grupos medios y las clases altas reflexionan, o sea, tienden un puente entre el mensaje cristiano y la realidad social vivida. Y más todavía los grupos medios que la clase alta, por su conocida inseguridad, por su mayor independencia respecto a lo tradicional aristocrático, etcétera.

<sup>1</sup> Todo este capítulo deja de lado un elemento de análisis que es imprescindible para un juicio "racional" sobre la violencia: sus posibilidades políticas. En otras palabras lo dicho aquí parece suponer que ante la resistencia al cambio de los grupos que hoy detentan el poder y la riqueza, la única *salida* es lo que, en capítulos anteriores, llamábamos la toma del poder por las masas en acción violenta. Pero, en rigor de verdad, ello supone que la violencia constituye una salida en América latina. Que puede tener éxito. Ello está lejos de constituir algo probado. Más aún, desde la Revolución cubana las posibilidades de triunfo de la lucha armada revolucionaria parecen haberse reducido debido a dos factores decisivos: la organización de la represión, no sólo violenta, sino mediante un sistema de ideología y propaganda centradas en el desarrollo evolutivo; y por otro lado, la coexistencia pacífica entre los dos grandes bloques de poder internacionales que impiden en adelante un apoyo sustancial a la *revolución en marcha* o aun establecida en el poder. Sin embargo, como la desesperación del hombre no cambiará con este cálculo de probabilidades, entiendo que el problema de la violencia, de su justicia, de la participación en ella por parte de los cristianos, se seguirá planteando y cada vez con mayor fuerza y profundidad.

Podríamos decir que es sobre todo en esa pequeñísima y fragilísima capa de grupos medios donde *se piensa* hoy el cristianismo en América latina. Para bien o para mal. Pero se trata de un hecho cuya importancia se verá mejor por lo que sigue.

Pues bien, creemos interesante plantear el problema así. Allí donde se piensa el cristianismo, ¿qué relación se ve entre su mensaje y la posibilidad de una revolución masiva? ¿Qué dice el cristianismo sobre la violencia de las masas tal como esa violencia se plantea en América latina?

## I

En un artículo publicado en el diario *Época* de Montevideo, tuvimos ocasión, hace unos meses, de introducir el problema del cristianismo y de la violencia. Lo hicimos a propósito de la figura, ya mítica en América latina, del que fue nuestro amigo personal, el padre Camilo Torres, muerto entre los guerrilleros colombianos hace poco más de dos años.

Plantear el problema exige, claro está, rechazar las dos soluciones de facilidad que lo dan por resuelto de antemano. Una es la que pretende deducir de la doctrina cristiana que ésta admite la evolución, pero no la revolución; el cambio, pero no la violencia. Prescindiendo de las dificultades que supone poder hacer, en nombre del cristianismo, un juicio tan apodíctico, esa proposición ni siquiera puede mantenerse delante de la doctrina oficial de la Iglesia católica romana. A pesar de que ésta no peca de revolucionaria por lo común. En su encíclica *Populorum Progressio*, escribe Paulo VI: "La insurrección revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país— engendrará nuevas injusticias..."

Ahora que, dentro y fuera del continente, muchos cristianos y no cristianos pintarán precisamente la situación de buena parte de los países latinoamericanos con las palabras exactas de esa "excepción"...

La otra solución de facilidad consiste en pensar que el estar con los pobres y explotados justifica cualquier cosa que se haga *por ellos* o *con ellos*.

Penetrar en el verdadero problema exige, pues, una *desmitologización*

previa de ciertos lenguajes y de ciertas imágenes que falsean y simplifican la realidad.

*En primer término* es preciso exorcizar esas imágenes con las que muchos cristianos, establecidos mentalmente en el orden legal, "imaginan" el proceso de una revolución violenta o, lo que es lo mismo, la sublevación de las masas para la toma del poder.

Esa imagen mítica es la de la toma de la Bastilla. Una multitud que un día decide salir a la calle, que avanza rápidamente hasta su objetivo por demás claro, que se enfrenta, en una clarísima defensa propia, con los que oponen violencia a violencia, y que así llega a la segunda fase de la revolución: el poder y el orden nuevo.

Hasta cierto punto, lo que ha tenido más gravitación en la formación de esta imagen en América latina, es ese conjunto de circunstancias excepcionalmente favorables que parecen haberse dado cita en la revolución de Fidel Castro. A pesar de que ella escapa ya, por muchos aspectos, entre otros por su duración, a la imagen mítica aludida.

Ahora bien, el problema principal de la violencia, dentro de una cierta civilización, consiste en *introducirla*. Las masas no salen a la calle "un día". Esa difícil unanimidad hay que crearla en el interior de un orden establecido que, por más injusto que sea, protege los intereses y las esperanzas de una buena parte de la población. Parte de la población mucho más grande de lo que se tiende lógicamente a pensar, porque hay que hacer entrar en ella no sólo a los intereses creados, sino a los que están en vías de creación, así como a la pereza, la cobardía, la ilusión de muchísimos explotados.

Es cierto, y esto tiende a exorcizar una imagen simplista opuesta, que la violencia de las masas, hablando en términos morales, puede y debe ser concebida como respuesta a otra violencia ya existente, bajo las apariencias de un régimen legal. Lo que ocurre es que este régimen, apoyado en la fuerza de las armas —¿qué otra cosa es la policía?— y en la represión legal, explota con no menos fatalidad y no menos injusticia que si se robase el salario de los obreros con un asalto a mano armada.

Pero esto vale en un plano moral bastante abstracto, importante en el orden del pensamiento pero inoperante como resorte de un movimiento de masas. Porque, justamente, las apariencias engañan y están hechas para eso. Y así es menester un largo y poderoso trabajo para hacer ver

el monstruo de la violencia bajo las apariencias del orden y de la comodidad, seguridad y esperanza, que parece brindar. Sólo así se podrá excitar a las masas, a la verdadera mayoría capaz de cambiar la situación. Sólo así será capaz de salir unida un día a la calle y de oponer violencia a violencia.

Esto constituye un largo proceso. Un turbio y sucio proceso, cuya responsabilidad recae, en primer término, por supuesto, en los que originaron o permitieron la situación. Pero que no exime de responsabilidad al que va a utilizar medios humanos para lograr ese objetivo. En efecto, tiene que saber que, antes de poder atacar al enemigo, tendrá que hacer insoportable o más insoportable todavía la vida del amigo, del vecino, del camarada de trabajo o de sufrimiento, hasta que la masa comprenda que no tiene nada que perder con salir a la calle y destruir el orden existente.

Ahora bien, cuando no se da un gobierno monstruoso como el de Batista en Cuba —y precisamente, ello ya lo saben y lo evitan los grupos responsables del orden y opuestos a una revolución masiva— la violencia debe responsabilizarse ella misma de crear su propio clima. En otras palabras, de volver insostenible la vida de la mayoría de los hombres de un país para lanzarlos a la calle. Para ello es necesario no sólo que crezca la conciencia de la explotación legalizada, sino que desaparezca la seguridad o la esperanza que retienen y aquietan. Y que, en lugar del orden, o de su imagen engañosa, aparezca en su realidad más cruda, la inseguridad, el miedo y la desesperación.

A esta causa está unida paradójicamente una buena parte de la esperanza latinoamericana. Porque sólo un remedio drástico cura una enfermedad radical. Y sólo se aplica un remedio drástico cuando terminan las ilusiones de engañosas mejorías superficiales.<sup>2</sup>

Aquí reside el verdadero dilema moral de toda la izquierda latinoamericana y, en particular, de la que confronta su problema con el mensaje cristiano. Esto impide que se confunda a esta izquierda con otra cualquiera de los países desarrollados. Precisamente porque la realidad

<sup>2</sup> No se hace con esto un juicio político absoluto. En circunstancias y países concretos es muy difícil poder determinar si existen o no posibilidades de desarrollo relativamente rápidas. La izquierda tiende en general, en el continente latinoamericano, a juzgar que tales posibilidades no existen. En la mayoría de los casos, no en todos, un tal juicio parece justificado. No obstante, siempre es posible un cambio de situación internacional que haga posible hoy lo que ayer hubiera parecido imposible.

social latinoamericana no es la de la selva donde la violencia es natural; ni la de los países desarrollados donde la política discute los problemas reales del bien común. Se trata de un término medio, de un falso orden legal de tipo occidental que esconde una violencia tan dura como la de la selva, pero hace por otra parte imposible sus reacciones espontáneas. Por eso, decía, la izquierda latinoamericana no reconoce sus problemas en ninguna otra izquierda; ni en la llamada "izquierda liberal" estadounidense, ni en las izquierdas europeas, ni en el comunismo de los que han hecho su revolución aprovechando la ocasión de un conflicto bélico mundial.

La izquierda puede llamarse izquierda, a pesar de todas las ambigüedades del término, por la radicalidad con la que busca un cambio de las estructuras, no remendando, sino reconstruyendo. Pues bien, en América latina se enfrenta a la necesidad de introducir la violencia dentro de un orden establecido que hace esfuerzos continuos e inteligentes para que siempre nazcan nuevas esperanzas, nuevas connivencias, nuevas complicidades.

En estas circunstancias, sólo la destrucción planificada de la ley, de la seguridad, de la dignidad, de la propiedad, del bienestar, del progreso (que, repito, serán netamente insuficientes y engañosos, pero son bienes *reales*) traerá la posibilidad de una revolución. Pero en esa ley, en esa seguridad, en ese progreso, se ven clásicamente los instrumentos con que se expresa el amor a los semejantes, es decir, el mandamiento cristiano...

Cuando se oye decir, en otras partes, que el "desarrollo es el nuevo nombre de la paz", muchos latinoamericanos piensan que, en la compleja realidad latinoamericana, el problema viene precisamente de que el "desarrollo es el nuevo nombre de la violencia". En otras palabras, que la promesa vana y las realizaciones mínimas del desarrollo ayudan a hacer soportable un orden que, bajo la apariencia de ley, esconde una violencia inhumana.

## II

*En segundo término*, así como hay que desmitologizar la imagen de la violencia necesaria para la toma del poder, así también hay que desmi-

tologizar la imagen moral simplista de la *defensa propia*, aplicada a esta realidad compleja para justificar la violencia masiva.

Decir que la violencia ya existe bajo las apariencias del orden es, en muchos sitios, evidentemente cierto. Decir que la violencia que intenta poner fin a ese falso orden es para las masas el equivalente de la defensa propia, es también cierto. Demasiado cierto, quizás, para que se pueda ir muy lejos con esa verdad.

En efecto, no cualquier violencia opuesta a una agresión injusta merece la calificación de legítima defensa. Nadie dudará, por ejemplo, que si un *gunman* es amenazado injustamente y saca su pistola una décima de segundo antes que su adversario, haya obrado en legítima defensa propia. Pero, ¿es ya lo mismo si nuestro *gunman* sabe que en un encuentro con su injusto agresor éste va a sacar su pistola más rápido y, entonces, lo espera escondido y lo mata por la espalda? Y recuérdese que se trata de un agresor injusto y que ése es, sin duda, el único medio real de protegerse. Pero demos un paso más. ¿Será defensa propia si, teniendo en cuenta lo anterior y no pudiendo sorprender desprevenido al agresor, nuestro *gunman* mata a un amigo propio para que su enemigo cargue la culpa y sea ajusticiado por ella? <sup>3</sup>

¿Qué puede deducirse entonces de esa imagen de la legítima defensa? Que ella justifica *un tipo* de reacción contra la agresión, pero no todas. En otras palabras, y aplicando la imagen a nuestro caso, parece cierto que la violencia real ejercida por el orden injustamente establecido, justifica en principio una reacción masiva violenta. Pero de ahí no se puede pasar, sin más, al problema que es aquí central: el de saber qué medios se pueden emplear en esa defensa propia para que sea legítima.

Es cierto que, llegados a este punto, muchos cristianos militantes desearían oír esta consigna simplista: puesto que la violencia de las masas está en principio justificada como defensa y que la única forma efectiva

<sup>3</sup> Deseo que en estos ejemplos no se vean más que ejemplos. Sólo tienden a mostrar que las realidades son más complejas que los principios. Y que los menesteres concretos de la violencia van a plantear a los cristianos problemas no tanto morales cuanto psicológicos que muchas veces ni siquiera sospechan al moverse en un plano de principios generales. Tendrán que elegir, concretamente, si están dispuestos a ultimar a un herido en lugar de ayudarlo, a lanzar una bomba entre inocentes... Y es realista preguntarse si una vivencia cristiana profunda no chocará con la imposibilidad psicológica de ejercitar tales menesteres, por más que se esté de acuerdo con la justicia de la causa.

de hacerla es la que acabamos de ver, la justificación de principio alcanza también a los métodos que la necesidad obliga a emplear. Si el cristiano quisiera, pues, cumplir su deber para con los pobres en la realidad concreta de América latina, debería compartir la violencia en toda su dura realidad y en todos sus inhumanos menesteres.

Si se da esta respuesta, que considero simplista e irreal, el problema parecería resuelto. Pero nos parece que existe en los medios cristianos de América latina una conciencia más o menos difusa y creciente de la falta de realismo que ella supone.

El cristiano que piensa, no puede evitar a la larga el plantearse este problema: si el mensaje de Cristo significa algo sobre la existencia humana, ¿llevará únicamente a la identificación con todas las causas estimadas justas, o tendrá también una gravitación sobre los medios que han de ponerse por obra? En otros términos, ¿guiará solamente la elección de causas, o tendrá también su impacto sobre las actitudes dentro de la causa elegida?

Esto equivale a plantearse la pregunta clave: ¿qué clase de revolucionario *puede ser* el cristiano, en la medida misma en que procura ser fiel a lo que cree? Y decimos *puede ser* y no sólo debe ser, porque precisamente se trata de comprender que lo que el cristiano cree actúa como condicionante psicológico de sus posibilidades concretas de acción.

### III

Aquí entra, pues, a jugar un *tercer aspecto* que va a ser decisivo para estudiar las relaciones entre el pensamiento cristiano y las actitudes revolucionarias de los grupos medios latinoamericanos: la hipótesis de que el cristiano, aun reconociendo la justicia de la reacción masiva, constituye un *mal revolucionario*.

Esta hipótesis merece una doble atención desde el punto de vista de sus resultados. Ya es importante saber que constituye un motivo de angustia para el cristiano preocupado por su deber y su poder frente a la miseria y a la violencia. Pero merece tal vez más atención todavía porque constituye un resorte oculto de la posición casi oficial de la Iglesia. La presunción de que el cristiano es mal revolucionario equivale a esta otra: el

cristiano va a ser superado por otros en la tarea de dirigir la revolución masiva, si ésta se realiza.

De ahí gran parte de la oposición oficial a todo lo que sea susceptible de provocar una ruptura violenta del orden. Esta oposición nace de la angustia ante la posibilidad de poner en marcha un movimiento que escapará fatalmente de las manos de los que lo provocaron. Y que irá, por su propio peso, a manos de aquellos a quienes su pensamiento les permite acomodarse a las necesidades de la violencia masiva... Aquí está uno de los resortes más poderosos, aunque no siempre consciente, de la influencia conservadora del pensamiento cristiano en los grupos medios latinoamericanos. Vale la pena, pues, examinar más de cerca la hipótesis de base: aunque el cristianismo sea un pensamiento revolucionario, el cristiano, por ese mismo pensamiento, se volvería incapaz de compartir plenamente en lo concreto una revolución masiva. ¿Es esto cierto?

La expresión más simple de esta oposición sería la siguiente. El cristiano posee más escrúpulos morales que el hombre de la calle. Su moral más estricta chocará fatalmente con las tareas de la violencia. Dicho de otra manera, si comienza al frente de la revolución, terminará detrás de ella, aislado y gritando: "¡paren!... ¡no hagan eso!..."

A condición, claro está, de no renunciar a su moral por el camino. Con todo, esta expresión de la oposición de que hablaba es superficial y discutible, porque se presta a una acusación fácil: la escrupulosidad de la moral cristiana corriente viene, en gran parte, de su individualismo, como lo señala, por otro lado, el mismo Concilio Vaticano II.

Se debe, por lo tanto, buscar otra imagen, más justa, de la oposición que señalábamos. Digamos que el mensaje cristiano es esencialmente antimaniqueo, mientras que todo movimiento de masas tiende, por su propio peso, a la simplificación de los objetivos y de los medios. La demagogia, el arte de conducir a las masas, no es otra cosa que la simplificación de los objetivos y medios políticos. Consiste en facilitar la acción masiva dividiendo al mundo en dos sectores fáciles de reconocer: lo bueno y lo malo, los buenos y los malos... De esta manera se logran orientaciones claras, instintos seguros, eficacia máxima.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Cf. Richard Hofstadter, *Anti-intelectualism in American life*, Knopf, Nueva York, 1963, págs. 134-135. Cf. también J. L. Segundo, *Función de la Iglesia en la Realidad Rioplatense*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1962, cap. IV.

¿Por qué decimos que el cristianismo es anti-maniqueo, y ello *esencialmente*? Por el simple hecho de poner el amor fraterno como única ley del universo y hacer de cada hombre un valor absoluto (“Venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre y me disteis de comer . . . cuando lo hicisteis con el más pequeño de mis hermanos, lo hicisteis conmigo”, Mat. 25: 31). Hay en este principio un elemento que destruye de raíz toda tendencia maniquea, toda tentativa de buscar la eficacia en la simplificación cuando se trata de dimensiones humanas. Hacer de cada hombre un absoluto llevará, progresivamente, a medida que este principio domine la existencia concreta, a una sustitución peligrosa de lo instintivo por lo reflejo; sustitución del dominio de lo simple mediante el instinto, por el dominio de lo complejo mediante el análisis y la síntesis. Se buscará necesariamente el diálogo antes que la coacción, se resistirá en principio frente a toda instrumentación de un ser humano, se desmitologizará peligrosamente la imagen del enemigo como la del *malo* . . .

En una palabra, como tendencia, como condicionamiento psíquico, el cristiano posee un dinamismo exactamente opuesto al que busca la masa latinoamericana para hacer frente con su propia violencia a la violencia de un orden injusto.

#### IV

A esta dura verdad hay que mirarla de frente si se quiere calibrar la situación del cristianismo latinoamericano ante la violencia. Y a partir de esta consideración se abren dos líneas lógicas de pensamiento.

La *primera* es persuadir a la masa de que la única salida, a pesar de las apariencias, es el empleo de *métodos no-violentos*, como la desobediencia pasiva y otros procedimientos puestos de manifiesto, entre otros ejemplos, por la lucha contra la segregación racial en los Estados Unidos, y antes, por la célebre campaña de Gandhi por la liberación de la India.

No cabe aquí hacer un análisis político exhaustivo de las posibilidades de estos procedimientos en América latina. Ese análisis mostraría el por qué del desacuerdo general en los medios pensantes latinoamericanos con el uso de la *no-violencia* como factor *político* eficaz. No se trata aquí, en efecto, como en los ejemplos citados, de la obtención de un objetivo concreto y definido sino de una transformación de toda la estructura social,

y en esas circunstancias tales métodos chocarían nuevamente con el problema del maniqueísmo inherente a toda acción de masas.

Parece, de todos modos, urgente que los partidarios de la no-violencia como medio político revolucionario, cesen de confundir en su propaganda el imperativo religioso y el análisis político. No porque religiosamente haya que buscar la no-violencia, hay que deducir que ella tendrá éxito políticamente en todas las épocas y en todas las situaciones humanas, desde el hombre de Neanderthal hasta el habitante de Nueva York.

Supongamos admitido este punto y pasemos a la otra alternativa, a la *segunda línea* de pensamiento. Supongamos que las masas latinoamericanas requieren ineludiblemente para vencer la injusticia y la violencia que se les hacen, actitudes que están en oposición con el tipo de conductas condicionadas concretamente por el mensaje cristiano. ¿Qué consecuencias podría sacarse de ello?

A nuestro parecer, una:<sup>5</sup> la de recordar y darle toda su importancia a un hecho significativo cuyo sentido teológico no ha sido aún estudiado: el mensaje cristiano no fue dirigido a los hombres de todos los tiempos, sino que se insertó en la historia en una época determinada.

Teológicamente, esta determinación debe ser significativa, y no puede significar otra cosa sino que sólo a partir de ese momento el mensaje cristiano comenzaba a ser positivamente útil a la historia humana. Suponer lo contrario sería hacer de la *fecha* elegida por Dios para la Revelación y para la Iglesia un crimen *lesae humanitatis*. Si no es así, es porque antes de esa fecha, lo mismo que después sería salvador, se hubiera vuelto contraproducente. Porque era más fácil buscar entonces *sin él* las soluciones que hicieron luego posible la base humana sobre la cual el mensaje cristiano tendría sentido y utilidad.

Ahora bien, si esa fecha es significativa por ser el momento *adecuado* de inserción de la Revelación en una realidad humana concreta y compleja, ¿es lícito suponer que esa fecha sea uniforme para toda la humanidad, cualquiera que sea el desarrollo humano de los seres que convivan en ese momento físico? Si comienza a ser útil a partir de ciertas

<sup>5</sup> Las otras no entran, a nuestro modo de ver, en línea de cuenta en comparación con la importancia de ésta. Pero es útil saber que la resistencia instintiva a admitir este planteo se basa en que contiene una crítica de lo que constituye el prestigio que aún ejerce la Iglesia sobre las masas latinoamericanas.

adquisiciones de cultura y civilización, esa fecha ¿será la misma para los habitantes del Imperio Romano en ese primer espacio de paz generalizada, que para los indígenas que en ese mismo instante vivían en el interior del continente australiano o americano? Evidentemente no.

En cuanto al elemento que establece la relación entre esa fecha y el desarrollo humano, está dado por el mismo factor al que tantas veces he aludido aquí. El mensaje cristiano contiene, cuando se lo comprende bien, una peligrosa y revolucionaria sustitución de la simplificación instintiva de las conductas humanas por otro tipo de actitudes donde el análisis y la síntesis permiten la creación de un nuevo mundo a la medida suprema del hombre.

Ahora bien, si se pretende hacer esa sustitución demasiado pronto, sobre una base humana demasiado primitiva,<sup>6</sup> sucede una de estas dos cosas, o las dos a la vez, como lo mostró la historia en la conversión de los bárbaros y lo muestra hoy en hechos que la prensa nos relata. Por un lado, se impide el desarrollo humano, como se lo impediría a un niño al que se le quisiera enseñar filosofía antes de desarrollarle instintos y músculos. Y por otro, el hombre, seguro de sus instintos, no comprende ni acepta del cristianismo sino lo que confirma esos mismos instintos. En otras palabras, si por su situación tiene que vivir matando, y necesita reflejos seguros y eficaces para ello, pedirá a la religión cristiana que declare causa sagrada, que bendiga su instinto de supervivencia y que declare a sus enemigos, enemigos también de Dios. . .

Quien quiera comprender, pues, el impacto que el pensamiento cristiano tiene en el momento actual en los grupos medios latinoamericanos, deberá, a nuestro parecer, profundizar en este problema clave, pero relativamente desconocido, de la teología.

Tenemos conciencia de no haber hecho sino aproximar a los lectores a un problema. Ése y no otro era nuestro intento en este capítulo.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Primitiva, no sólo teniendo en cuenta el grado de civilización nominal o habitual, sino las circunstancias en que se desarrolla la vida y la acción de un ser humano. El soldado estadounidense luchando en Vietnam, por ejemplo, puede participar de una civilización superdesarrollada pero, en las circunstancias de su lucha, tiene que moverse en un contexto humano de simplicidad instintiva.

<sup>7</sup> Para ahondar en la teología de este planteo nos permitimos remitir al lector a la obra teológica en colaboración que el Centro Pedro Fabro en Montevideo ha publicado recientemente con el título de *Esa comunidad llamada Iglesia*, EDICIONES CARLOS LOHLÉ, Buenos Aires, 1968.

## CAPÍTULO II

# La Iglesia en la evolución de un continente

Es sabido que la teología tiene un oficio radical (que precede y funda todo su desarrollo), que es el de *traducir* el mensaje de Cristo en los lenguajes que van apareciendo entre los hombres. Tanto más cuanto que éstos no nacen ya de las distancias geográficas relativamente superadas, sino de los “continentes” de problemática que van surgiendo de la tarea, cada vez más activa, de construir la historia.

Uno de esos lenguajes es el de la *evolución*. Y lo llamamos lenguaje en la medida misma en que deja de ser el instrumento de una ciencia determinada y especializada, la paleontología, para convertirse en un sistema de imágenes, conceptos y signos de valor aplicables al hombre y al universo.

Todo lenguaje de ese tipo tiene, por así decirlo, *derecho* a que se vierta en él, por más provisorio e incipiente que sea, el mensaje que Cristo destinó a los hombres.

Eso es concretamente lo que ensayó y, hasta cierto punto, y en cierta medida, logró realizar Teilhard de Chardin, sea cual fuere la opinión que se tenga sobre la exactitud de sus pensamientos teológicos. Teilhard en parte utilizó un lenguaje ya preparado y en parte lo creó. Y lo creó en la medida misma en que, al utilizarlo de una manera nueva, lo obligó a salir de su instrumentalidad especializada, a penetrar en otros dominios, hasta formar finalmente una cadena de significación que va desde el átomo hasta el hombre. Exactamente como lo hizo la filosofía escolástica en su época. Y como ella también, se valió para ese tránsito significativo de una especie de *analogía*. Hablar de *complejidad*, por ejemplo, en lo que se refiere a un átomo, es prácticamente hablar de la complicación

de los cálculos necesarios para prever su funcionamiento. Hablar de *complejidad* en relación con un animal, es señalar la riqueza de los componentes instintivos que determinan su adaptación al ambiente. Y, finalmente, la *complejidad* humana consiste en el impredecible equilibrio psíquico que le permite al ser humano hallar una respuesta creadora y original para una circunstancia dada y darse de esta manera el ser que desea.

¿Es posible reunir y manejar juntos esos tres significados? ¿Tiene valor heurístico colorear a uno con elementos que vienen del otro? Teilhard ciertamente lo pensaba. La imaginación también responde que sí, lo mismo que un poderoso deseo de coherencia que alienta en el fondo del hombre. Los científicos, tal vez llevados por exigencias de exactitud a definiciones estrictamente operacionales, permanecen en buena parte reticentes u opuestos. Se niegan muchas veces a una analogía que los llevaría fuera del campo científico que manipulan.

Y, no obstante, ese lenguaje representa cada vez más una opinión que cree en la posibilidad para el pensamiento de unir diferentes niveles de la realidad en una interpretación más auténtica de lo humano. Por eso interesa, creemos, estudiar las posibilidades de traducir en ese lenguaje algunos puntos esenciales del mensaje cristiano. En otras palabras, en un lenguaje donde la esencia de cada ser señala no sólo su lugar en un orden jerárquico, sino, y sobre todo, el orden de su aparición y consiguientemente su función en un conjunto que evoluciona.

Y precisamente, uno de los conjuntos que presentan los caracteres más manifiestos de una evolución, es el de América latina. Se ha dicho, y con razón, que Brasil, por ejemplo, no sólo se extiende por millones de kilómetros en el espacio, sino por cuarenta siglos en el tiempo. Esto quiere decir que poblaciones culturalmente separadas en el Occidente evolucionado por cuarenta siglos de transformación cultural, no sólo “conviven” estáticamente dentro de una unidad nacional, sino que están pasando incesantemente de un punto a otro en esa escala temporal que para Europa o Estados Unidos es únicamente imaginable extendida, por el esfuerzo de los historiadores, hacia un remoto pasado.

Pero justamente, ¡en ese remoto pasado no existía la Iglesia! Y de ahí surge el problema que tratamos de plantearnos: frente al continente latinoamericano donde es menester concebir la realidad *actual* en térmi-

nos de evolución de la prehistoria a la historia moderna, ¿qué lugar le corresponde a la Iglesia? O dicho de otra manera, nos preguntamos *por la Iglesia como factor evolutivo del universo*. Tal es nuestro tema.

## 1. LA IGLESIA EN LA EVOLUCIÓN

Teilhard ofrece ciertamente la base para esta versión. Por de pronto, ubica claramente a la Iglesia dentro de la evolución universal: “Cuando se lo ubica en una Evolución interpretada como subida de Conciencia, (el *filum* cristiano) por su orientación hacia una síntesis basada en el amor, (se ve que) *progres exactamente en la dirección presumida de la flecha de la Biogénesis.*”<sup>1</sup>

Ni es tan sólo el punto límite alcanzado por una civilización determinada: pertenece al orden de lo absoluto, lo que en este lenguaje significa que es un factor indispensable y definitivo de la evolución de todo el universo: “El Cristianismo en el Mundo no representa únicamente, como parece a veces, la faz religiosa de una civilización *transitoria*. Es más bien . . . un fenómeno de amplitud universal que señala la *aparición, en el interior de la capa humana, de un orden vital nuevo.*”<sup>2</sup>

Para que no se piense que se trata de algo meramente nominal, veamos a qué realidad se refiere Teilhard al mencionar a la Iglesia o al *filum* cristiano como constituyendo un nuevo ciclo en el camino de la evolución: “La Iglesia, porción reflejamente cristificada del Mundo; la Iglesia, foco principal de afinidades inter-humanas por super-caridad; la Iglesia, eje central de convergencia universal y preciso punto emergente de encuentro entre el Universo y el Punto Omega.”<sup>3</sup>

Aparecen en este texto tres elementos de primera importancia para nuestra hipótesis. Traducir la esencia de la Iglesia en el lenguaje de la evolución universal supone ya una definición de ella donde aparezcan los elementos revelados que la ligan al tiempo del universo. Y esos tres elementos, Teilhard los señala con claridad.

<sup>1</sup> *Le Phénomène humain*. Éd. du Seuil, París, 1955, pág. 332.

<sup>2</sup> *Le Christianisme dans le monde* (inéd., 1933). Los textos inéditos citados en este capítulo están tomados de Emile Rideau, *La Pensée du Père Teilhard de Chardin*, Éd. du Seuil, París, 1965. En este caso, pág. 534.

<sup>3</sup> *Comment je vois* (inéd., 1948), *ib.*, pág. 498.

1. “Porción reflejamente cristificada del Universo.” Hay aquí una decisiva referencia teológica al pasado en su relación con Cristo. En efecto, si en el pensamiento evolutivo “todo, por medio de una extensión muy atenuada de sí mismo, comenzó desde los orígenes”,<sup>4</sup> el universo entero está cristificado desde el comienzo, ya que, en su término, será recapitulado por Cristo. Éste, como la Iglesia, su extensión, adquieren así ese carácter de “primogénitos” entre todas las creaturas, que les atribuyen respectivamente Pablo (Col. 1: 15) y Hermas (“Es anciana —la Iglesia— porque has ido creada la primera; el universo ha sido hecho para ella”).

2. Si todo el universo está desde el comienzo cristificado, la ley que lo rige, por más invisiblemente que actúe en los orígenes, tiene que ser el principio mismo de la vida de Cristo Dios, es decir el amor, la caridad, que no es “solamente un efecto secundario superañadido al proceso creador, sino el factor operante y el dinamismo fundamental”.<sup>5</sup>

Pues bien, la evolución consiste en que todos los elementos de energía, pasados ciertos umbrales, se potencializan volviéndose en cierto modo sobre sí mismos para iniciar un nuevo y superior ciclo evolutivo. Así la vida consciente es, según Teilhard, vida al cuadrado. Y a la reflexión del hombre sobre sus propios interrogantes se añade la última reflexión y, por ende, la última potencialización, la que Dios hace posible al revelar al hombre su propio misterio (el del hombre): “La aparición sobre la tierra del pensamiento reflejo implica necesariamente, para completarla y equilibrarla, otra reflexión, la del Todo sobre la Mónada (que sigue a la de la Mónada sobre sí misma), es decir, una Revelación.”<sup>6</sup>

Por eso la vida de Cristo, ya latente, se vuelve refleja. La Iglesia es “la porción reflejamente cristificada del universo” (también cristificado). Y como esa vida cristificada no es otra cosa que la ley del amor, la caridad universal se vuelve en esa porción supercaridad. No porque aumente necesariamente de intensidad, sino porque merced a esa reflexión sobre su propio misterio comienza un nuevo ciclo donde se abren sus potencialidades definitivas.

<sup>4</sup> “Dans le monde, rien ne saurait éclater un jour, comme final, à travers divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'évolution qui n'ait pas été d'abord obscurément primordial” (*Le Phénomène humain*, págs. 69-70).

<sup>5</sup> *Introduction au Christianisme* (inéd., 1942), *op. cit.*, pág. 370.

<sup>6</sup> *Le Sens humain* (inéd., 1929), *ib.*, pág. 402.

Por eso el segundo elemento que define a la glesia, según Teilhard, es el de ser “foco principal de afinidades interhumanas por supercaridad”.

3. Si esto es así con respecto al pasado y al presente, la evolución ulterior del universo, es decir, el futuro, culmina en la evolución misma de la Iglesia. Y se comprende que, aun sin haber sido contemporánea de todas las etapas de esa evolución, por lo menos en su aspecto visible e identificable, Cristo recapitula *en ella* el universo *entero*. Es lo que dice el tercer elemento de la definición: “La Iglesia, eje central de convergencia universal y preciso punto emergente de encuentro entre el Universo y el Punto Omega.”

En una localización más imaginativa que real y con un lenguaje al que haríamos algunas reservas, Teilhard escribe desde Roma en 1948: “Hoy es aquí donde se halla el polo crístico de la tierra; quiero decir que es seguramente por aquí por donde pasa el eje ascensional de la hominización.”<sup>7</sup>

Por tanto se puede ensayar traducir con el término *Iglesia*, lo que Teilhard dirá con el término *Espíritu*. . . (o *vida*, o *conciencia*): “El verdadero nombre del Espíritu (*de la Iglesia*) es espiritualización (eclesialización). El Espíritu (*la Iglesia*) no es ni algo super-impuesto ni un accesorio en el cosmos, sino que representa simplemente la forma superior que tomó en nosotros y fuera de nosotros la cosa primera, indefinible, y que podemos llamar, a falta de otro nombre mejor, la trama del Universo. Nada más, pero nada menos. El Espíritu (*la Iglesia*) no es ni un meta ni un epi-fenómeno: es el Fenómeno. Todo se vuelve, si no Espíritu (*Iglesia*), por lo menos preparación lejana, materia para el Espíritu (*la Iglesia*).”<sup>8</sup>

En base a todo lo que antecede puede delinearse con bastante claridad nuestra hipótesis de trabajo. La Iglesia constituye un último (y definitivo) umbral de la evolución del universo. Si es así, a) tendrá el fenómeno Iglesia una similitud radical con los umbrales antes atravesados por la evolución: paso de la materia a la vida, de ésta a la sensación, de ésta

<sup>7</sup> *Lettres de voyage*, Grasset, Paris, 7 de octubre de 1948.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, pág. 164. Rideau cita aquí *La Vision du passé*, Éd. du Seuil, Paris, 1957, pág. 187.



a la mente humana; y b) presentará, acentuada hasta el límite, la progresiva diferenciación que caracteriza igualmente a los umbrales a medida que la evolución avanza.

De acuerdo con esto, omitiremos desde aquí toda referencia a la *teología* de Teilhard. Utilizaremos, eso sí, su lenguaje, es decir, la caracterización que él hace de los varios umbrales por los que atraviesa la evolución, así como la ley que explica sus semejanzas y su progresiva diferenciación. Utilizaremos, por otra parte, con total independencia con respecto a Teilhard, los datos revelados sobre el tema de la Iglesia. Y de esa síntesis trataremos de sacar las consecuencias mayores, o sea, las estructuras generales de una eclesiología vertida en términos de evolución, o sea, en los términos en que se vuelve viable la pregunta *latinoamericana* por la ubicación y la función de la Iglesia.

## 2. IGLESIA UMBRAL

Si la Iglesia constituye un umbral de la evolución, tendrá que presentar los caracteres comunes a los umbrales anteriores. Ahora bien, la noción de umbral no es simple, sobre todo para un pensamiento habituado al lenguaje de las esencias. “En todos los dominios, cuando una magnitud crece suficientemente, cambia bruscamente de aspecto, de estado o de naturaleza. La curva se recurva, la superficie se reduce a un punto, lo sólido se desploma, el líquido hierve, el huevo se segmenta, surge la inspiración de los hechos acumulados. . . Puntos críticos, cambios de estado, niveles en la pendiente.”<sup>9</sup>

Pues bien, la fe en la revelación significa uno de esos puntos críticos. Poco importa para el caso que exista un elemento heterogéneo que es el mensaje de Dios. Examinamos aquí el umbral por el que atraviesa el hombre cuando hace suyo ese mensaje sobre su propia existencia. Ese umbral, como todos los demás, vida, conciencia, libertad, se caracteriza por presentar dos aspectos casi contradictorios. Mirado desde un punto de vista, el umbral es tan imperceptible que no se distingue de un mero aumento cuantitativo. Mirado desde otro punto de vista, constituye la entrada en un mundo nuevo.

<sup>9</sup> *Le Phénomène humain*, pág. 78.

Dicho en otras palabras y aplicándolo a ese umbral específico que es el paso de la vida a la mente humana, se puede afirmar que “*somáticamente* y en relación con la importancia que adquirió en la capa viva de la tierra (o Biosfera), es extraordinario lo poco que el hombre difiere de las formas animales de en medio de las cuales emerge. . . Esta primera singularidad del Hombre (a saber su débil diferenciación morfológica, desproporcionada, en apariencia, con la grandeza de su influencia biológica). . . adquiere un sentido positivo asociada. . . a una segunda propiedad de la humanidad: su poder verdaderamente único de extensión y de invasión”.<sup>10</sup>

1. Por una parte, pues, es lógico que, desde un aspecto, no haya un hiato perceptible entre el antropoide y el hombre, de la misma manera que se puede afirmar que no hay más que una imperceptible diferencia —ni siquiera un grado— entre el agua por hervir y el agua en ebullición. Y así sucederá entre el hombre no creyente y el cristiano.

De ahí que un análisis que parta de lo inferior pueda seguir aplicando con posibilidades de éxito sus procedimientos al nivel superior. Y, no obstante, la totalidad de este nivel superior es inconmensurable con tal procedimiento apenas se deja de lado lo que podríamos llamar la deformación profesional. Nada impide aplicar al hombre cálculos inspirados en los procedimientos que se aplican a los animales. Y con éxito. Se puede estudiar al hombre como si éste no fuera libre. Y con éxito. Y siempre se puede ir más allá en un tal cálculo. Pero apenas se aleja uno de la deformación profesional, se da cuenta de que la misma esposa del científico que utiliza tales métodos es un misterio indescifrable e impredecible para su propio marido. “El Misterio, para cada Ciclo del Mundo, está en el Ciclo siguiente.”<sup>11</sup>

Eso indica que un cierto esoterismo es justificado y aun imprescindible, como lo dice Teilhard en la frase que precede a la que acabamos de transcribir: “El verdadero esoterismo, la verdadera *Gnosis*, no causan ningún perjuicio al orden científico y no nos permiten hacer desaparecer de ante nuestros ojos de carne el velo irritante de los fenómenos.”<sup>12</sup>

Por más dialogante que sea, por más al servicio del resto de la huma-

<sup>10</sup> *La Vision du passé*, págs. 80-81.

<sup>11</sup> *Génèse d'une pensée*, Grasset, París, 20 de noviembre de 1918.

<sup>12</sup> *Ib.*

bilidad que se conciba a sí misma, el hecho de haber pasado ese umbral en el orden de la reflexión, hará de la Iglesia, en una determinada medida —subordinada, es cierto—, una comunidad esotérica. Tendrá que hablar dos lenguajes. Esto no es propio, por otra parte, de la Iglesia. Ya indicamos que el médico trata de resolver los problemas de la salud como si el organismo humano estuviera constituido por un equilibrio fisiológico. Pero a menudo llega un momento en que le es menester hablar otro lenguaje, irreductible con el primero. Lo fisiológicamente indicado puede ser en realidad contraindicado porque el enfermo es más que ese equilibrio fisiológico.

El peligro en estos casos es siempre la mezcla; o sea, como decía nuestro texto, la tentación de negar el fenómeno por concepciones que vienen del círculo siguiente, es decir, del misterio. Eso hizo el gnosticismo. Y eso sigue siendo una tentación de la Iglesia.

El hombre puede, ciertamente —¡y debe!—, ser estudiado como un animal más. Pero para ello es menester hacer abstracción de algo tan esencial como el hecho mismo de que por la civilización el hombre, y no otro animal alguno, es capaz de semejante estudio.

2. Precisamente este ejemplo es particularmente útil porque ilumina el segundo aspecto del que hablábamos. En el umbral, algo cambia radicalmente. Cualquiera que sea la gradación existente entre la energía animal y la humana, ésta es capaz de *estudiar* al animal, es decir, de volver sobre su propio ser. Una vez que se atraviesa ese umbral, esto es, una vez que se realiza esa vuelta o inversión, el animal pasa a ser un instrumento del que puede estudiarlo. Esto no es un aumento: es una potenciación.

Todo umbral es en realidad como una vuelta hacia sí mismo en la que se adquiere un nivel superior de energía. Ya la vida lo es con respecto a la energía meramente material físico-química: “La vida, en efecto, no es una propiedad parcial, limitada de la materia, análoga a un efecto vibratorio o molecular cualquiera: es más bien una inversión con respecto a todo lo que nos sirve para definir la materia.”<sup>13</sup>

La energía se vuelve así hasta cierto punto interior: se centra: “Paso

de una conciencia difusa a una conciencia lo bastante bien centrada como para poder coincidir consigo misma. . . *Conciencia en segundo grado. . . Paso de lo simple al cuadrado.*”<sup>14</sup>

Este asumir el propio destino y el de la totalidad, esta substitución de la deriva por el pilotaje, es propio de todo umbral y configura la marcha entera de la humanidad y de la evolución universal: “Hasta aquí los hombres vivían a la vez dispersos y encerrados sobre sí mismos, como pasajeros reunidos accidentalmente en la bodega de un navío cuyo movimiento ni siquiera sospechaban. Sobre la Tierra que los agrupaba, no encontraban entonces nada mejor que disputar o distraerse. Pero he aquí que por casualidad, o mejor, por el efecto normal de la organización, nuestros ojos acaban de abrirse. Los más osados de entre nosotros han subido al puente. Han visto el navío que nos llevaba a todos. Han percibido la espuma de la proa que corta el mar. Se han dado cuenta de que hay una caldera que alimentar y un timón que gobernar. Y, sobre todo, han visto flotar nubes, han sentido el perfume de las islas más allá del círculo del horizonte. Ya no es posible aquella agitación de la bodega, ya no es posible *andar a la deriva. Ha llegado el tiempo de pilotear*. Es inevitable que *otra* humanidad tiene que surgir de esta visión.”<sup>15</sup>

Nos parece de suma importancia vincular esta visión del mundo que nace precisamente en nuestra época, con la maduración de la Iglesia que lleva al Concilio Vaticano II a ver en la fe, no un saber válido en sí y para sí, sino el descubrimiento de un plan que se realiza en la historia (GS. 15). Reintroduce así la fe en lo histórico al decirnos que “orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas” (GS. 11). Y la consecuencia es que el creyente no es tanto aquel que posee la verdad que los demás buscan, sino el que es responsable de aportar lo que sabe a la búsqueda de la verdad (GS. 16). La verdad de lo por hacer se adelanta así, en el orden de la importancia, a la verdad que se tiene, se posee, se sabe. Extraña convergencia con el descubrimiento de la gran tarea humana: la dirección de la historia.

3. Pero para comprender hasta qué punto este umbral, preparado desde hace siglos, se da exactamente en nuestra época y coincide con las plenas

<sup>14</sup> *L'Apparition de l'homme*, Éd. du Seuil, París, 1956, págs. 313-314.

<sup>15</sup> *L'Activation de l'énergie*, Éd. du Seuil, París, 1963, pág. 80.

<sup>13</sup> *L'Énergie humaine*, Éd. du Seuil, París, 1962, pág. 28.

posibilidades del mensaje cristiano, o sea, de la Iglesia, es menester atender al segundo punto que señalábamos en el comienzo. Si la semejanza radical entre todos los umbrales está dada por lo imperceptible del paso y por constituir una vuelta del ser sobre sí mismo que potencializa su energía, también existe una ley que da cuenta de una progresiva diferenciación entre esos umbrales.

Como decíamos, en un primer momento el cambio es imperceptible. Pero pronto se traduce en formas divergentes: la vida se separa de la materia físico-química, el animal del vegetal, el hombre del resto de los animales. No obstante, la diferencia de las formas decrece al mismo tiempo que se multiplica la diferencia de energía que resulta de cada umbral.

En efecto, la distinción que hacemos entre los tres reinos: mineral, vegetal y animal es engañosa. Por de pronto, ya es significativo que el último umbral, el del hombre, se realice sin salir del reino animal. Pero la realidad es que el tronco de la materia se bifurca: no-vida frente a vida. El umbral que separa al vegetal del animal es ya menor: es una nueva bifurcación en el segundo tallo o rama. Y esto vale más aún del hombre: "Aquí aparece claramente la desproporción que falsea toda clasificación del mundo de la vida donde el hombre no figura, lógicamente, sino como un género o una nueva familia. ¡Error de perspectiva que desfigura y despoja de su corona al Fenómeno universal! Para darle al hombre un verdadero lugar en la naturaleza no basta abrir en los marcos de la Sistemática una sección suplementaria, ni siquiera un orden, ni aun una Rama nueva. . . Con la humanización, a pesar de lo insignificante del salto anatómico, comienza una nueva Edad. La Tierra se renueva. O, mejor aún, adquiere su alma."<sup>16</sup>

Con mínima diferencia morfológica, por lo que toma la "forma de lo accidental", el umbral entre el antropoide y el hombre produce un resultado inconmensurable. Bastaría, para medir esa desproporción, comparar "la reserva global de energía sensiblemente igual" que tienen y la liberación de la energía atómica gracias al hombre.

No es, pues, extraño que el umbral verdaderamente definitivo se dé sin diferenciación morfológica apreciable (tan invisible como la presencia de la conciencia, de la libertad y de Cristo mismo en el comienzo de la

<sup>16</sup> *Le Phénomène humain*, pág. 201. Cf. también *L'Activation de l'énergie*, pág. 297.

evolución). Una mera diferencia de modo de pensar puede ser el umbral de la potencialización definitiva: "Transportada por el hombre a la capa pensante de la tierra, la herencia, sin cesar de ser germinal (o cromosómica) en el individuo, ha emigrado en lo que tiene de activo, a un organismo reflejo, colectivo y permanente, en que la filogénesis se confunde con la ontogénesis. . . Nada extraño, pues, que a partir de ese momento, y gracias a los caracteres de ese nuevo ambiente, se reduzca, en su misma flor, a la trasmisión pura y simple de tesoros espirituales *adquiridos*."<sup>17</sup>

Más aún, lejos de diferenciar o de instrumentalizar, el umbral definitivo une y asume la totalidad. Ya indicamos que todos los umbrales significan una inversión por la que el ser es enviado a sus propios mecanismos. "Paso de una conciencia difusa a una conciencia lo bastante bien centrada como para coincidir consigo misma."<sup>18</sup>

En realidad, la conciencia es conciencia del propio interés y esto es lo que la constituye centro. Sobrevivir, pues, para una conciencia, es luchar por sí. De ahí el fenómeno que acompaña, en un comienzo, la subida de la conciencia: "La vida procede por efectos de masas, a fuerza de multitudes lanzadas, al parecer sin orden, al asalto. Millones y millones de gérmenes y millones de adultos se empujan, se apartan, se devoran unos a otros. . . Todo el misterio y el escándalo: pero al mismo tiempo, para ser justos, toda *la eficacia biológica de la lucha por la vida*. . . Emergencia del más apto, selección natural: no son palabras vanas, con tal de que ello no implique ni un ideal final ni una explicación última."<sup>19</sup>

En efecto, la liberación, en las formas superiores de conciencia, del "simple esfuerzo por sobrevivir" hace que el hombre sea "el único para quien el impulso excitante, indispensable para la acción (el interés propio), no está limitado por la percepción de lo inmediato, sino que emana de *una confrontación con la totalidad del porvenir*."<sup>20</sup>

Y con el porvenir de la totalidad: "Todo crecimiento de visión interna es esencialmente el germen de una nueva visión incluyente de todas las otras y que va más allá aún."<sup>21</sup>

<sup>17</sup> *Ib.*, pág. 250.

<sup>18</sup> *L'Apparition de l'homme*, págs. 313-314.

<sup>19</sup> *Le Phénomène humain*, pág. 116. Cf. también págs. 263-264.

<sup>20</sup> *L'Activation de l'énergie*, pág. 413. Cf. también págs. 387-388.

<sup>21</sup> *Le Phénomène humain*, pág. 256.

Se trata, pues, de una reflexión sobre sí mismo que introduce dentro del interés propio la totalidad. En este estado es “falso y contra la naturaleza el ideal egocéntrico de un futuro reservado a aquellos que habrán sabido llegar egoístamente al extremo del ‘cada uno para sí’. Ningún elemento podría moverse ni crecer sino con y por todos los otros consigo. . . La Salida del Mundo, las puertas del Porvenir. . . hacia adelante no se abren ni a algunos privilegiados ni a un solo pueblo elegido entre todos los pueblos. No cederán sino al empuje de todos juntos”.<sup>22</sup>

La Revelación, pues, que impide radicalmente el cada uno para sí, descubriendo, en la plena conciencia, el fundamento del cada uno para los otros, estará, por lo tanto, en la flecha última de la Biogénesis.

### 3. EXPLORACIÓN DEL *FILUM* CRISTIANO

Si la Iglesia, el *filum* cristiano, constituye un nuevo orden vital por donde se continúa y culmina la evolución universal, debe presentar *exteriormente* las características antinómicas propias de las series sucesivas que marcan la flecha de la evolución y que se distinguen de otras ramas que se estancan o degeneran.

Pues bien, la vida, con respecto a todo lo que la precede aparece ya con características muy definidas: “He ahí el dilema: o bien la vida, consumada por el pensamiento, no es más que una ilusión en el mundo, o bien, *por poca que sea la realidad física que pueda atribuirsele*, tiende a ocupar en el mundo una posición universal, central, exigente. Tal es la situación científicamente verdadera.”<sup>23</sup>

A su vez, la familia humana acentúa esta desproporción entre la cantidad y la efectividad cualitativa: “Expresada en cifras (lo que sería teóricamente posible), esa *cantidad de energía hominizada* aparecería ridículamente pequeña con respecto a las olas de poder termodinámico puestas en juego por cualquier otro de los grandes fenómenos de la naturaleza. Pero, por otra parte, tomada cualitativamente esa energía, debido a su enorme complejidad estructural, se muestra capaz de crear. . .”<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ib.*, pág. 271.

<sup>23</sup> *L'Énergie humaine*, pág. 28.

<sup>24</sup> *L'Activation de l'énergie*, pág. 409.

Esta desproporción entre la cantidad y la cualidad no es un mero cálculo científico: se convierte en la estructura misma del ser humano que experimenta “la monstruosidad física de una energía humana a la vez reversible (por efecto de la entropía) en la medida en que es energía, e irreversible (por exigencia de activación) en la medida en que está hominizada”.<sup>25</sup>

Es, traducida en términos de evolución, la ley de los miembros opuesta a la del yo, a la personalización. Pero es también, dentro de esa antinomia y no suprimiéndola, cómo la cantidad hominizada de energía (y la porción reflejamente cristificada del universo) representan y reúnen en sí la totalidad. No ciertamente buscando el dominio de lo cuantitativo, sino asumiendo la ley de su propia efectividad: “¿Qué hubiera sucedido con la física moderna si se hubiera clasificado sin más al rádium entre los cuerpos ‘anormales’? . . . Evidentemente, la actividad del rádium no ha sido, ni podía ser, dejada de lado porque, siendo medible, forzaba su camino en el tejido exterior de la materia; mientras que la *conciencia*, para poder ser integrada en un sistema del mundo, obliga a plantearse la existencia de una fase o dimensión nueva en la materia del universo. . . ¿Quién no ve, aquí y allá, cómo se plantea un problema idéntico a los investigadores: *descubrir lo universal en lo excepcional?*”<sup>26</sup>

Esta proporción que configura el aspecto exterior de las series que ocupan la flecha de la evolución y, por lo tanto, del hombre y del *filum* cristiano (por hipótesis), es más que una mera comprobación y corresponde a una de las leyes más importantes para un pensamiento evolutivo. En efecto, es aquí donde la antinomia se vuelve dialéctica o, por lo menos, una dialéctica especial.

La situación para cualquier cambio cualitativo de energía es la siguiente: “En el curso de las transformaciones de naturaleza físico-químicas, no comprobamos la aparición de ninguna magnitud perceptible de nueva energía. *Toda síntesis cuesta* (energía). Ésta es una condición fundamental de las cosas que, como todos sabemos, persiste aun en las zonas espirituales del ser. En todos los dominios, el progreso exige para su realización un aumento de esfuerzo y, por lo mismo, de poder. . . En ningún caso la energía de síntesis puede calcularse por el aporte de un

<sup>25</sup> *Ib.*, pág. 415.

<sup>26</sup> *Le Phénomène humain*, págs. 51-52.

capital nuevo, sino por un gasto. *Lo que se gana de un lado se pierde del otro. Nada se construye sino al precio de una destrucción equivalente.*"<sup>27</sup>

Esta "renuncia" esencial a las síntesis superiores para lograr, en base a una cantidad dada de energía, una potencialización de su efectividad, se cumple en el hombre y, lógicamente, más aún en el cristiano. Hay que sacar la energía de un lado para ponerla en otro. Concretamente, puesto que se trata de conseguir síntesis superiores, hay que sacarla de la satisfacción de lo inmediato, que corresponde a los niveles inferiores de la cadena evolutiva. "Buscábamos una ley cualitativa de desarrollo, capaz de explicar, de esfera en esfera, primero la invisibilidad, luego la aparición, luego la dominación gradual de lo Interior con respecto al Exterior de las cosas. Esa ley aparece por sí misma cuando se concibe al universo como pasando de un estado *A*, caracterizado por un número muy elevado de elementos materiales muy simples (es decir con Interior muy pobre), a un estado *B* definido por un número muy pequeño de grupos muy complejos (es decir con un Interior muy rico). En el estado *A*, los centros de conciencia, por ser a la vez muy numerosos y muy vagos, no se manifiestan sino por efectos de conjunto, sometidos a leyes estadísticas. . . En el estado *B*, por el contrario, esos elementos, menos numerosos y al mismo tiempo más individualizados, escapan poco a poco a la esclavitud de los grandes números. Dejan transparentar su. . . espontaneidad. . . Entramos en el mundo de la Biología."<sup>28</sup>

Si esto es cierto de la vida, con más razón del hombre. Éste tiene que construir la historia a contra-corriente si quiere verdaderamente pilotearla y no derivar: "Las mutaciones en la historia no se operan sino al precio de una revolución contra las formas degradadas de lo humano."<sup>29</sup>

Y la Iglesia es una de esas mutaciones, según nuestra hipótesis. Está, pues, ubicada en la dirección de lo improbable, no en la dirección hacia donde las energías más simples llevan lo masivo del hombre. Y es por esa dirección hacia lo improbable por donde es universal y recapitula la totalidad. Y esto tiene que ser verdad igualmente en el continente latinoamericano.

En efecto, toda la historia de la Iglesia en América latina puede ser

<sup>27</sup> *Ib.*, pág. 46.

<sup>28</sup> *Ib.*, págs. 57-58.

<sup>29</sup> Rideau, *op. cit.*, págs. 253-254.

examinada desde este ángulo: hasta qué punto, en base a un cristianismo correspondiente a un cierto nivel cultural, se juzgaron extrínsecamente las realidades humanas del continente. Hasta qué punto se exigió una serie de conductas válidas e inteligibles dentro de un contexto de civilización, pero incomprensibles, impracticables y hasta funestas para otro. Hasta qué punto se exigió una fe que, sin base suficiente para ser comprendida, iba a sumarse a los elementos que pesaron sobre el hombre latinoamericano y lo abrumaron en vez de facilitar su evolución. En otros términos, hasta qué punto la Iglesia significó una síntesis nueva sólo en los islotes europeos marginados de la realidad mayoritaria.<sup>30</sup>

#### 4. EL COSTO DE LA SÍNTESIS CRISTIANA

*Síntesis superior.* Si todo ciclo está constituido por la síntesis de una complejidad y centración, la síntesis cristiana refleja será la que acumule mayor complejidad: "Tratando de separarse lo más posible de los otros, el elemento se individualiza; pero, al hacerlo, recae y empuja al mundo hacia atrás, hacia la pluralidad en la materia. Para que, bajo la influencia creadora de la Unión, las partículas humanas se personalicen verdaderamente, se sigue del análisis anterior que no deben unirse de cualquier manera. . . se trata de obtener una *síntesis de centros*. Deben entrar en contacto mutuo, de centro a centro, y no de otra manera. . . si queremos concurrir eficazmente al progreso de la Evolución en nosotros, debemos reconocer, captar y desarrollar ante todo las energías de naturaleza *intercéntrica*."<sup>31</sup>

Esta complejidad condiciona precisamente la libertad. Le da sus máximas posibilidades; ya que justamente la síntesis cristiana, si está ubicada en la flecha de la biogénesis, es porque, siguiendo la característica fundamental de la vida y acentuándola al máximo, sustituye la ley estadística por la consideración del individuo. Si éste tiene un valor absoluto, no

<sup>30</sup> Pero sería igualmente exagerado negar el elemento esotérico y pensar que puede establecerse entre el creyente y el no creyente un lenguaje totalmente unívoco. Tal nos parece ser el aspecto negativo de una tendencia tan auténticamente reformadora como la de Bonhöffer. Sería, por lo mismo, interesante estudiar, desde este punto de vista de la convergencia de dos lenguajes, la llamada doctrina social de la Iglesia.

<sup>31</sup> *Le Phénomène humain*, págs. 292-293.

puede ser instrumentalizado como tiende a hacerlo toda síntesis simplista, sino que requiere ser tenido en cuenta como absoluto. Será una síntesis de absolutos. Así culmina el proceso universal de personalización al que aludíamos.

De esta manera, la caridad, síntesis de libertades, se substituye definitivamente al instinto que subsiste en el hombre egoísta y que tiende a ahorrarse el paso por la libertad de cada uno. Y si esto puede decirse ya de la humanidad cristificada, habrá que decirlo con mucho mayor razón de “la porción cristificada *reflejamente*” dentro de la humanidad.

Correlativamente a este paso por la libertad de cada uno, lo complejo se traduce igualmente en lo mediato. En otras palabras, el elemento que aporta el cristianismo concerniente al “porvenir absoluto” comienza a jugar un papel determinante: sólo con esa dimensión, se hará posible la síntesis que pase por las libertades personales y asuma poder creador.

No es accidental entonces que lo “mediato” en la vida humana señale el estado de evolución que condiciona la última reflexión del amor, o sea, la cristiana: “Como el atractivo del porvenir substituye poco a poco en nosotros al simple esfuerzo por sobrevivir, comprendemos que lo inacabado, lo inesperado, lo ideal, están tomando una proporción cada vez mayor en nuestras ideas y afectos personales. . . Porque, lo que sostiene en equilibrio inestable sobre la Entropía esa cantidad enorme de armonías improbables que representa el hombre del siglo veinte, ¿no es la conciencia aún oscura (¡pero cuánto más desarrollada que en el Neolítico!) de que algo nos espera en las profundidades del tiempo por venir? No ya el simple agujijón de la muerte que se trata de evitar, sino la pasión de sobrepasarse a sí mismo.”<sup>32</sup>

O de una manera más clara aún, y que apunta a la potencialización que trae la revelación del porvenir absoluto: “A partir del hombre, la activación de la energía necesaria para el mantenimiento y el progreso de la Evolución se obtiene excitando un foco de atracción situado siempre más alto y más lejos en el tiempo. Lo cual quiere decir que esa activación toma cada vez más los caracteres y las dimensiones de una fe.”<sup>33</sup> O tal vez con más exactitud, de una esperanza, que no consiste sólo en desear, sino en confiarse a la palabra que asegura que “lo que fue sembrado bajo

<sup>32</sup> *L'Activation de l'énergie*, págs. 387-388.

<sup>33</sup> *Le Coeur de la matière* (inéd., 1950), *op. cit.*, pág. 306.

el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad y, permaneciendo el amor y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad” (GS. 39).

Se ve por aquí cuál es el precio y la dificultad que debe pagar la síntesis cristiana, siguiendo la ley que veíamos. Se pierde aquí la simplicidad y la eficacia de lo instintivo, única eficacia válida para innumerables problemas de la existencia en sus niveles inferiores. Si la entropía nos hace comprobar que toda energía usada tiende a convertirse en energía degradada en calor, el mismo fenómeno se produce en los niveles superiores: todo egoísmo tiende a la ley del gran número. La vida es ya una victoria perceptible sobre la entropía: “En lo físico, una materia que resbala irresistiblemente, siguiendo la línea del menor esfuerzo, hacia las distribuciones más probables. En lo biológico, la misma materia que deriva hacia distribuciones cada vez más improbables puesto que más complejas.”<sup>34</sup>

La humanización, y con más razón aún el *filum* cristiano, representa una victoria sobre esa misma entropía, a la que obliga, sin suprimirla, a plegarse a la reflexión, a la libertad, al amor: “Al final aparece que, observada en su forma *refleja*, la misma vida, para poder funcionar, debe tener conciencia de poder desviar para su provecho el juego de las probabilidades, escapando así a la muerte a la que la hubiera conducido un determinismo ciego.”<sup>35</sup>

Pero nuestra pregunta aquí es exactamente la opuesta a las que todo el pensamiento de Teilhard abocado a la técnica de un mundo desarrollado se formula. Si las nuevas síntesis cuestan, ¿a partir de qué momento las síntesis superiores son viables, rentables energéticamente, si podemos hablar así? Como siempre se trata concretamente de sustituir una síntesis por otra frente a necesidades existentes y perentorias, la misma concepción evolutiva enseña que una síntesis no puede ser substituida por otra superior sino cuando la complejidad básica para esta última ha sido lograda. La síntesis que significaba la humanización suponía una complejidad alcanzada por la vida animal. De lo contrario, el costo de fragilidad que significa el hombre no hubiera sido superado por la energía potencial que el nuevo ser llevaba en sí: la especie humana hubiera desaparecido.

<sup>34</sup> *L'Activation de l'énergie*, pág. 343.

<sup>35</sup> *Ib.*, pág. 351.

Ahora bien, ¿qué complejidad humana supone la síntesis cristiana para que el cristianismo “valga la pena”? Tal vez éste sea hoy el problema crucial para el cristianismo latinoamericano.

\*  
\* \*

No es nuestra intención —ni ello tendría sentido— seguir todas las líneas que deja abiertas este esbozo de traducción de la eclesiología en términos de evolución.

Sólo cabe aquí apuntar, en forma por demás sintética, las principales conclusiones que me parecen surgir de ella para un estudio que el hecho de la violencia, aunque no sea el único, ha ayudado a plantear. Concluimos pues,

1. Que el momento en que fue insertada la Iglesia como comunidad visible en la evolución de la humanidad no carece de contenido teológico. Lejos de ello, pertenece no al contexto, sino al objeto mismo de la revelación, por más que, en un mundo considerado como estático, no haya sido considerado digno de atención por parte de la teología.

2. Que ese contenido obliga a plantear, sobre todo en el continente latinoamericano, el problema de la contemporaneidad ficticia de los hombres desde el punto de vista de la evolución. Problema que, por otra parte, no es privativo de la Iglesia: la declaración de derechos humanos no se planteó, por ejemplo, si lo que para algunos pueblos es el resultado de una liberación no sería para otros, en otro estadio evolutivo, un obstáculo de esa misma liberación.

3. Que el no haberse planteado dicho problema condujo a la Iglesia a ignorar una gran parte del fenómeno del hombre latinoamericano al que era enviada por Cristo mismo. Inventó, por así decirlo, un hombre a la medida de la comprensión que tenía en ese momento de su mensaje.

4. Que ello, lejos de *absolutizar*, *relativizó* la inserción del mensaje cristiano en la realidad latinoamericana, hasta el punto de que sólo actuó como síntesis superior en islotes (europeos) de clase media o alta. Tales islotes, marginados de la problemática mayoritaria, que exigía otro tipo de soluciones, unió el cristianismo a la lucha instintiva por la supervi-

vencia, en contra justamente del impulso liberador del hombre latinoamericano.

5. Que así se cumplió una ley de la inserción del mensaje cristiano en la evolución: cuando se lo inserta artificialmente en situaciones que exigen otro tipo de síntesis, o bien es rechazado porque (al comprenderlo bien) se ve que frena más bien que posibilita las únicas síntesis posibles; o bien es deformado y se convierte no en una síntesis superior sino en una confirmación de lo instintivo. Lo primero ocurre con las falsas disyuntivas: marxismo-cristianismo, violencia-resistencia pasiva (o no-violencia activa, o como quiera llamársela); lo segundo, cuando el cardenal Spellman llama cruzados a los soldados americanos en Vietnam (retrotraídos a una situación instintiva: supervivencia, agresividad, sexo...), o cuando la burguesía utiliza el título de civilización “cristiana” para ahorrarse una síntesis más costosa.

6. Que la Iglesia, de resultas de ello, cualquiera sea la posición que adopte sobre la violencia defensiva del hombre latinoamericano u otros problemas similares, deberá padecer las duras consecuencias de su marginación. En efecto, en la medida en que se hizo verdadera síntesis con grupos de clase media, no podrá eludir la incapacidad más física o psíquica que moral, de esos grupos para realizar la violencia, ni por otro lado, dejar de reconocer que esa violencia puede ser humanamente, en muchos casos, la única salida humana hacia la posibilidad de una futura síntesis cristiana. Tal desgarramiento, al que asistimos, no es el fruto de indecisión o miopía: es el resultado de una eclesiología no traducida en términos de evolución. En otras palabras, el resultado de haber olvidado que sólo “una vez llegada la plenitud de los tiempos” tuvo lugar el mensaje de Cristo y la comunidad eclesial.

## **Conclusión**



El título de esta obra, *De la sociedad a la teología*, parecería insinuar un orden inverso al que hemos seguido en este ensayo: “De la teología a la sociedad”. “De lo pastoral a lo político”, describiría en cambio, o por lo menos con mucho mayor exactitud, el camino seguido desde la introducción, acerca de la tarea teológica, hasta los últimos capítulos referentes a la política y el desarrollo.

No obstante, y a pesar de las apariencias, ha sido la sociedad latinoamericana la que ha marcado el rumbo de la investigación. El orden inverso hubiera sido, es cierto, posible, pero hubiera chocado con un muro de incompreensión: el hábito de pensar que cualesquiera fueran los problemas de una sociedad, lo “cristiano” sólo puede consistir en alentar a los fieles a encontrar la salida. Como si en el cristianismo mismo no hubiera, en multitud de casos, una teología que cierra el paso a dicha solución.

Por eso sólo es factible comenzar por colocar a los cristianos frente a las contradicciones de sus propias tareas internas, a los círculos viciosos de su pastoral, por ejemplo, en una palabra, frente al miedo, para que la teología cobre así su verdadero relieve. Sin él, pretender llevar al cristiano a la solución de los problemas humanos en América latina es sencillamente utópico y hasta contradictorio.

Pero quisiéramos decir una palabra más —la última— sobre el panorama de conjunto que este ensayo abre, a nuestro parecer. Las contradicciones internas que minan el catolicismo latinoamericano y que hemos querido poner de manifiesto, lejos de deprimir, son el despertar de una esperanza.

En efecto, si lo que hemos dicho, sobre todo en el último capítulo, es cierto, no estamos frente a un fracaso inminente, a la pérdida posible de un continente para la Iglesia. Estamos frente al comienzo. En el horizonte violento y sombrío que se abre para el continente latinoamericano, Dios no ha muerto. No estamos a la espera de quien lo suceda. Estamos tratando de abrir nuestro oído para escuchar su *primera palabra* dirigida verdaderamente a nosotros. Su primera palabra *latinoamericana*.

Y si este libro interesa por igual a hermanos no latinoamericanos es porque sinceramente creemos que los hay dispuestos a escuchar esa palabra y aun a ayudarnos a formularla: la palabra latinoamericana de Dios que desde nuestro continente interpela a los otros y los convoca a una dura pero creadora tarea.

# Índice

Dos palabras al lector latinoamericano .....	9
<b>Introducción: Una Iglesia sin teología</b> .....	11
1. Hacia una teología creadora .....	15
2. Pastoral y profecía .....	19
3. Teología y ayuda exterior .....	22
<b>Primera parte. Un nuevo comienzo pastoral</b> .....	29
<b>I. FRENTE A UNA DECISIÓN</b> .....	31
1. La destrucción de los ambientes cerrados .....	32
2. Necesaria transformación de la pastoral .....	34
3. Sobre todo en América latina .....	35
4. La necesaria evangelización .....	37
5. El mínimo de exigencias para conservar el máximo de personas ..	40
6. Elementos de una pastoral nueva .....	44
<b>II. ¿QUÉ PASA EN EL MUNDO?</b> .....	49
<b>Segunda parte. Intelecto y salvación</b> .....	61
<b>I. INTELECTO, FE Y COMPROMISO SOCIAL</b> .....	63
1. Intelecto y fe .....	65
2. Intelecto y pastoral .....	68
3. Intelecto y compromiso histórico .....	73
<b>II. SALVADOS... ¿DE QUÉ?</b> .....	77
1. Dimensiones del salvar humano .....	78

2. El Antiguo Testamento y la salvación .....	81
3. El primer contexto neotestamentario .....	84
4. La salvación en el pensamiento de Pablo .....	86
5. Traducción moral del concepto paulino de salvación .....	95
6. Salvación e intelecto .....	104

**Tercera parte. Una política para el hombre latinoamericano .....** 107

I. ¿POLÍTICA SUB O SUPRA-DESARROLLADA? .....	109
1. Formas clásicas y paradójicas de la política .....	111
2. Inestabilidad versus técnica .....	112
3. Política, oligarquía e imperialismo .....	116
4. Los caminos del desarrollo .....	118
5. La meta del desarrollo político .....	123

**II. LECTURA LATINOAMERICANA DE LA "DOCTRINA SOCIAL" .....** 127

**Cuarta parte. El cristianismo en un continente violento .....** 141

I. ¿QUÉ CLASE DE REVOLUCIONARIO ES EL CRISTIANO? .....	143
II. LA IGLESIA EN LA EVOLUCIÓN DE UN CONTINENTE .....	155
1. La Iglesia en la evolución .....	157
2. Iglesia umbral .....	160
3. Exploración del <i>filum</i> cristiano .....	166
4. El costo de la síntesis cristiana .....	169

**Conclusión .....** 177

Se acabó de imprimir el día  
25 de junio de mil novecientos setenta  
en los Talleres Gráficos Didot, S. C. A.,  
Luca 2223, Buenos Aires

Printed in Argentina