

NEXO

CARRIQUIRY - SINTESIS DEL PROCESO
LAICAL EN LA IGLESIA
- Desde el Vaticano II al Sínodo 87

PONSATI - MARITAIN O EL TERCER
PROYECTO PARA AMERICA LATINA

INFORME - **METHOL FERRE**

**LA IGLESIA
EN AMERICA LATINA
HISTORIA
CONTEMPORANEA
(1945 - 1986)**



RAZON DE SER (II)

Tal fue el título de Nexo I. Hace 10 números. Los primeros pasos fueron lentos. Nos fue muy difícil el "despegue" inicial. Estaba en los riesgos de una empresa que quiere ser continental, con fuerzas y recursos totalmente desproporcionados a tal objetivo. Lo que tenemos por recorrer es muchísimo más que lo recorrido. Nos habíamos inaugurado prometiendo alcanzar 5 números. En el primer semestre de 1985 lo alcanzamos, y como es lógico hicimos una "recapitulación", un balance. Habíamos ejecutado los números prometidos, aunque con cierta impuntualidad, que creíamos subsanable. Para eso emprendimos una reorganización de Nexo localizando nuestro lugar de edición en Buenos Aires. Dimos por cerrada una primera etapa de la revista, donde acreditamos un perfil nuevo, congruente y decidido. Abrimos una segunda etapa en la que nos proponíamos mantener el nivel de calidad —por todos reconocido, incluso los adversarios— pero logrando la puntualidad requerida. Y este año de 1986 acredita que lo hemos logrado. Ingresamos así, como revista al servicio de la cultura latinoamericana, que para muchos era "empresa imposible", en la normalidad, en la regularidad editorial. Por eso, sentimos que estamos cumpliendo con los objetivos fijados.

Lo decimos con satisfacción y agradecimiento a todos los amigos que mantuvieron su confianza en que íbamos a salir adelante. Gracias.

Ahora podríamos hacer ya una "segunda recapitulación".

Ante todo, reafirmar nuestra "razón de ser". Podemos recordar sinópticamente los términos en que planteamos nuestra orientación:

• "Nexo es una revista al servi-

cio de la cultura latinoamericana. Para nosotros América Latina no es un comodín retórico. No es nostalgia ni utopía. Es sí una misión, una tarea y un destino. En cada uno de nuestros pueblos hay un solo pueblo en formación. Lo que Rodó llamó Magna Patria. Lo que Manuel Ugarte llamaba Patria Grande. Lo que Puebla llama Gran Patria Latinoamericana. Que conjuga y da valor a todas las patrias componentes. Salvación de las patrias componentes. Eso es lo que queremos servir".

• "Nexo se inscribe en ese gran movimiento de unidad y libertad de los pueblos latinoamericanos. Lo hace desde un ángulo: la política de la cultura. Desde esa perspectiva plantea su tarea. Decir política de la cultura es decir política de la inteligencia. Sin inteligencia no habrá ni unidad, ni desarrollo, ni liberación. En la debilidad actual, la inteligencia es un deber para los latinoamericanos. Una inteligencia que no se consuma en inmediatismos, y sepa guiar su acción cotidiana por el largo plazo, con perseverancia, paciencia, firmeza y esperanza. Una política de la inteligencia es una empresa colectiva, exigente de verdad y renuente a toda declamación. A esa necesaria empresa colectiva quisiera ser Nexo una contribución".

• "Nexo es una revista de inspiración cristiana, católica. Participa en lo que creemos un resurgimiento religioso latinoamericano que comienza a desplegarse desde el Vaticano II y que entre nosotros toma las primeras figuras en Medellín y Puebla. . . Nuestro deber es ir profundizando los caminos abiertos. Esto requiere firmeza y generosidad en y por Cristo y su Iglesia, en la tarea de evangelizar la cultura la-

tinoamericana, cuyas raíces fueron plantadas por la evangelización constituyente, pero que hoy nos exige apertura e inventiva a la altura de los desafíos de nuestro tiempo. Se ha escrito que las líneas esenciales de Puebla pueden compendiarse así: 'Evangelización de la cultura, desde la opción preferencial por los pobres, para la liberación, por y para la comunión y participación'. Tal el sentido de nuestra vocación."

• "Nexo será a la vez militante y dialogal. Dos extremos que difícilmente marchan acompañados. Pero que son condición de toda auténtica fecundidad. Afirmación y crítica, afirmación crítica, examen de conciencia de sí y la situación. No queremos ni militancia suficiente, ni diálogo invertebrado. Una militancia exigente requiere el diálogo, la "disputa" que purifica y agudiza la comprensión. Los monologantes corren siempre hacia su perdición. Y Nexo quiere ser una lectura adecuada de los signos de los tiempos. Sin la disciplina de la objeción no hay inteligencia. Sin la mediación del adversario, la propia verdad no se hace abarcadora. 'Sólo se reúne lo que se asume', afirma Puebla citando a San Irineo. Preciosa regla. Sin ella no hay auténtica política de la cultura. Demás está decir que Nexo, en su línea afirmativa, está abierta a la contribución y colaboración de hermanos separados y no creyentes, y esto no es accidente, sino dimensión esencial."

Tal nuestro espíritu y programa. Por ahora es suficiente. Continuaremos el año próximo esta "mediación recapituladora". No cabe más que desear buenas Pascuas de Navidad y feliz Año Nuevo. Que el Señor esté con todos nosotros. Otra vez, gracias.

EL EDITOR

SUMARIO

NEXO Nº 10. Cuarto trimestre, diciembre. 1986.

EDITORIAL

RAZON DE SER (II) _____ 3

SIGNOS

DOS DIALECTICAS DE LA PAZ

Las relaciones entre Norte y Sur, definidos como polos de opulencia y pobreza, se han transformado en un sistema englobante a nivel mundial en nuestros días. En relación a este eje hay que ubicar las tensiones entre Este-Oeste, que aportan el otro factor determinante. ¿Cómo es posible construir la paz dentro de esas coordenadas? Una respuesta en la línea del pensamiento de Juan Pablo II.

por VICENTE ESPECHE GIL _____ 6

GATT: LOS GRANDES NUDOS, AGRO Y SERVICIOS

El Acuerdo General de Tarifas y Aranceles ha enfrentado su más grave crisis en la reunión de Punta del Este (Uruguay). Los puntos sustanciales del conflicto radican en el proteccionismo que practican las naciones desarrolladas para su producción agrícola y los intentos de impedir que las naciones emergentes del Sur, asuman un vigoroso desarrollo del sector servicios (computación).

por F.G.G. _____ 10

UNA RELECTURA DE MARITAIN

A cincuenta años del "Humanismo Integral" esta reflexión intenta hacer un balance de los aportes sustanciales del pensamiento de Jacques Maritain, que tan hondamente marcó el pensamiento católico posterior, al tiempo que advierte contra las tentaciones de una continuación lineal. Las relaciones entre catolicismo y marxismo.

por AUGUSTO DEL NOCE _____ 12

10

CUARTO TRIMESTRE

Correo Argentina Central	TARIFA REDUCIDA Concesión 1117
	FRANQUEO PAGADO Concesión 1264

NEXO

EDITOR RESPONSABLE

Alberto Methol Ferré

COMITE DE DIRECCION

Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Aníbal Fornari, Lucio Gera, José Idígoras, Emilio Máspero, Luis A. Meyer, Pedro Morandé, Franklin Obarrío, Ignacio Palacios Videla, Francisco Ricci; Joao E. Martins-Terra, Enrique Lima Vaz, Luis H. Vignolo, Nazario Vivero.

JEFE DE REDACCION

Luis H. Vignolo

COLABORADORES

Argentina: Fernando Boasso, Fermín Chávez, Aníbal Fornari, Lucio Gera. **Brasil:** Juan Carlos Petrini, Joao E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz. **Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin. **Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Carlos Cousiño, Vivianne Dattwyler, Carlos Martínez, Pedro Morandé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari. **Italia:** Rocco Buttiglione, Alver Metalli, Francisco Ricci. **México:** Carlos Castillo, Jorge Muñoz Batista. **Paraguay:** Adriano Irala Burgos, Luis A. Meyer. **Perú:** José Idígoras Fuentes, Francisco Interdonato. **Uruguay:** Miguel Barriola, Daniel Castagnini, Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Washington Reyes Abadie, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.

COORDINACION GENERAL

Ana Tomeo Vignolo
Roxana Quiroga

ADMINISTRACION

Ana Tomeo Vignolo (Argentina)
Mauricio Sampietro (Uruguay)

CARATULA

Marcos Larghero

PROMOCION y RR.PP.

Martín Crespo

IMPRESION

Artes Gráficas - Corín Luna
Morelos 670 - Tel. 631-1560

C.N.P.J.C.A.C. 1414729

Derecho de autor: 06713

SUSCRIPCIONES

(Por cinco números, correo aéreo)

Argentina: A 20 - Estudiantes: A 15

América Latina: u\$s 15

Estudiantes: u\$s 10

Europa, Canadá, EE.UU.: u\$s 18

Estudiantes: u\$s 13

Resto del mundo: u\$s 20

Estudiantes: u\$s 15

SEDE

Avda. Belgrano 1548
(CP 1093) - Buenos Aires,
Argentina Tel. 37 - 2619

HORIZONTES

SINTESIS DEL PROCESO LAICAL EN LA IGLESIA

Tres hitos fundamentales enmarcan la reflexión sobre el futuro del mundo seglar: el reciente Sínodo Extraordinario a 20 años del Concilio Vaticano II, la insistente convocatoria pontificia al lanzar una "nueva evangelización" en América Latina, ejecutando el programa de la Conferencia de Puebla y por fin la convocatoria para el año próximo del Sínodo sobre "la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y la sociedad".

por **GUZMAN CARRIQUIRY** _____ 15

MARITAIN Y SU PROPUESTA HOY

Los últimos 30 años vieron nacer, florecer y, hoy, desplegarse las ilusiones que muchos tejieron en torno a la liberación del hombre respecto a la necesidad. Hemos visto la crisis de la propuesta marxista y la del modelo neocapitalista en el continente. Repensar la historia desde Jacques Maritain, puede darle a América Latina las pistas correctas, que permitan elaborar un modelo compartido y acorde con su identidad cultural.

por **ARTURO PONSATI** _____ 27

ESCAPARATE

"La nación latinoamericana", por Manuel Ugarte.

"Ortega. I. Circunstancias y vocación. II. Las trayectorias", por Julián Marías.

"Filosofía de la religión", por Bernhard Welte.

"Cultura y religión de la América prehispánica", por M. Ballesteros Gaibrois.

_____ 37

INFORME

LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Una perspectiva coherente de la historia de la Iglesia latinoamericana a lo largo de los últimos 40 años, ubicada en el marco de referencia que en cada etapa generaron los hechos más significativos. En pocos años, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, contra todas las hipótesis de los sectores ilustrados, la presencia de la Iglesia se ha tornado gravitante. ¿Cómo se ha producido este cambio? ¿Cuáles han sido los signos de los tiempos? De la lectura atenta de ese proceso trabajoso y, por momentos, turbulento, podemos inferir los caminos para el futuro.

por **ALBERTO METHOL FERRE** _____ 43

DOS DIALECTICAS DE LA PAZ

VICENTE ESPECHE GIL *

• PRESUPUESTOS

Si hablamos de un Norte y un Sur que se relacionan, hablamos de un único sistema que engloba a ambos. Este sistema global nunca existió antes de ahora o al menos nunca tuvo las características globalizantes que hoy se dan.

Los indicios de este sistema global son múltiples. En el orden físico, los adelantos técnicos asombrosos en materia de transportes y comunicaciones han minimizado de algún modo la limitación de las distancias. Los espacios geográficos hasta hace poco inalcanzados en los fondos marinos y en el espacio ultraterrestre, son considerados como algo que interesa a la humanidad en su conjunto. También en el orden físico los daños que se originan en una región pueden propagarse a otras. También existe un sistema global en la medida en que todos estamos sujetos a una común amenaza de destrucción planetaria, representada por la capacidad des-

tructiva de las armas nucleares que se pasean por los mares del mundo o se alojan en silos con destinos ya fijados. En el orden político también encontramos indicios de la existencia de un sistema global.

Existe por lo pronto una creciente conciencia internacional sobre los problemas que interesan a todos. Sea que se trate del medio ambiente, el crecimiento demográfico, la condición de la mujer, el desarme, la información, el comercio o la paz misma, existe una conciencia activa y organismos que, si bien imperfectamente, ofrecen un servicio de escala global.

Es cierto que no existe ningún órgano responsable como tal del bien común en el orden global.

El sistema global no está gobernado por una autoridad —como ocurre en el orden nacional— sino que resulta de la autotutela de diversas unidades. Las reglas de juego de este sistema están escritas y se cumplen imperfectamente —como ocurre con la Carta de las Na-

ciones Unidas— o bien no están escritas y se cumplen también imperfectamente como ocurre con la política de poder o la regla del lucro y el provecho. En el orden económico vivimos una situación en la que los fenómenos novedosos que se producen pueden ser explicados más en virtud de la existencia de una economía mundial de unidades interdependientes, que en razón de lo que ocurre en la suma de las macroeconomías nacionales. (1)

Juan Pablo II, respecto de este sistema global que vivimos, dice

* Esta conferencia fue pronunciada en el marco de las Primeras Jornadas de Pastoral Universitaria que organizó el Equipo de Pastoral Universitaria que preside el R.P. Rafael Braun, el 6 de septiembre de 1986 en los Salones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

El autor es diplomático argentino. Con el rango de Ministro Plenipotenciario, se desempeña como Director de Africa y Cercano Oriente de la Cancillería de su país.

a su mejor modo: "La humanidad tiene una profunda unidad de intereses, de vocación y de destino." (2)

Estas consideraciones sobre el sistema global eran importantes para encuadrar el debate sobre las relaciones Norte-Sur y la Paz en un marco unitario de intereses, vocación y destino, como dice el Papa.

También parece necesario aclarar o precisar un poco el sentido de los conceptos Norte, Sur y Paz con los que nos habremos de manejar.

Tanto Norte como Sur son coordenadas geográficas o hemisferios del globo terrestre. Pero está claro que cuando hablamos de Norte y Sur decimos —o implicamos— mucho más que un mero marco geográfico.

Por lo general, hablamos de Norte y Sur en términos de desarrollo económico y social relativos. En este sentido se suele contemplar un Norte desarrollado e industrializado y de un Sur subdesarrollado y productor de materias primas. Uno y otro hemisferio se dividen por sus grados diferentes de afluencia, nivel de ingresos, producción, esperanza de vida, alfabetismo, salud, capacidad tecnológica, organización política y social, etc. Un artículo reciente de Roberto Alemann en "La Nación" habla con propiedad de los "niveles de excelencia" en los campos político, económico, social y cultural. (3)

Pero deberíamos también hablar de Norte y de Sur en categorías diferentes de las económicas, sociales y de organización política internacional. Existe también, en efecto, un Norte y un Sur respecto de la seguridad. Hay un Norte que gasta el 80 % de los gastos de defensa en el mundo, hay un Norte que concentra el poder de destrucción nuclear. Es el Norte del enfrentamiento militar entre las dos grandes alianzas militares, es el Norte del Este y el Oeste.

En cuanto a la seguridad, el Sur por su parte suele ofrecer teatros de operaciones y conflictos de periferia. Estos resultan a veces de legados coloniales —tanto de asentamiento político interno como de querellas fronterizas— y con frecuencia son asumidos por el Norte que procura o bien expandir las



Los países opulentos del Norte (del Este y el Oeste), tienen a su cargo el 80 por ciento de los gastos militares del mundo. Quien paga la cuenta es el Sur a expensas de la miseria y la desesperanza.

esferas de influencia o bien poner en jaque el ámbito de la superpotencia adversaria. Pero el Norte no puede pretender que sólo existan sus intereses de seguridad. El Sur también los tiene y son muy legítimos, como ocurre en el caso de la protección de nuestros recursos vivos en el mar, por ejemplo.

Otra precisión que conviene formular atañe a las diferencias que existen tanto dentro del Norte como dentro del Sur. No hay un bloque del Norte y un bloque del Sur, ni siquiera en términos comparativos a lo que representan Este y Oeste como alianzas militares. Dentro del Norte hay "nortes y sures" relativos, dentro del Sur, también hay "sures y nortes" relativos. Por consiguiente, tanto Norte como Sur son agregados heterogéneos que muestran una gran amplitud de situaciones disímiles. Es más, el Sur es aun más plural que el Norte. No

sólo está compuesto de más unidades sino que la distancia entre los extremos dentro del Sur es mayor de la que existe entre los extremos del Norte. Del mismo modo es preciso prevenir contra una conceptualización estática, en virtud de la cual se fijara en el tiempo un Norte siempre igual a sí mismo o un Sur inmutable. Por el contrario, uno y otro están sujetos a un cambio permanente. Tanto la decadencia como el progreso son posibles. La distancia entre Norte y Sur puede acortarse o alejarse aun más, como está ocurriendo en la práctica, a pesar de los avances registrados en determinados rubros por algunos países. Hoy India puede exportar alimentos. Es dable suponer que China lo hará o estará en condiciones de hacerlo a fines de siglo. Nunca hubo en el mundo tanta gente que supiera leer como hay hoy en día. A la luz de los re-

cursos disponibles, nunca fueron tan intolerables las hambrunas como lo son hoy en día.

También respecto de la paz corresponde alguna precisión.

Juan Pablo II dice que la paz "es el fruto indivisible de las relaciones justas y honestas a todos los niveles —social, económico cultural y ético— de la vida humana sobre la tierra". (4)

De esta conceptualización de la paz, retengamos la noción de la indivisibilidad de la paz: no hay verdadera paz en el Norte si no la hay en el Sur. No hay verdadera paz en el Sur si no la hay en el Norte. Tampoco la hay si dentro del Norte y dentro del Sur no están vigentes esas relaciones justas y honestas.

● LAS RELACIONES ENTRE EL NORTE, EL SUR Y LA PAZ

En forma muy esquemática, hay dos visualizaciones posibles de las relaciones Norte-Sur y la paz.

Una primera forma de ver las cosas postularía a la paz como la variable dependiente.

La paz es la consecuencia o la resultante de un cierto tipo de configuración en las relaciones Norte-Sur.

Esta es en general la perspectiva del Sur, la perspectiva de los países en vías de desarrollo. Las relaciones, tal como están ahora, no son satisfactorias. No satisfacen las necesidades mínimas. Son caldo de tensiones. No son justas. Es preciso cambiarlas.

Una segunda manera de ver las cosas, postularía a la paz como la variable independiente. Si se interpreta que la paz es una cierta relación estratégica estable entre Este y Oeste, y si esa relación se convierte en prioritaria y absoluta, entonces las relaciones con el Sur podrán ser más o menos mutuamente provechosas, pero nunca importarán tanto como las relaciones Este-Oeste.

Obviamente, ésta tiende a ser la perspectiva del Norte y parece coherente con el tipo de enfoques que se privilegian a escala regional en nuestro hemisferio si pensamos, por ejemplo, en los énfasis relativos



Intervenciones de la ONU en las guerras locales. No siempre eficaces.

que Norte y Sur ponen en las cuestiones de América Central y de la deuda externa, respectivamente. Desde esta perspectiva, el Sur debe adecuarse o insertarse al Norte, más que intentar reformarlo o cuestionarlo. El Sur, en todo caso, puede ser visto como un campo utilizable por el Norte.

En los hechos, a lo que asistimos es a una paz armada, a una carrera de armamentos, una paz imperfecta e insegura, una guerra fría. El Norte ha impuesto la disuasión nuclear que es soportada por el Sur en ausencia de una opción factible. En las palabras de Aron, "la guerra es improbable pero la paz es imposible". (5)

Paralelamente, el Sur procura una modificación de las relaciones al postular un Nuevo Orden Económico Internacional, mientras que el Norte ofrece más de lo mismo, la oferta de la profundización de los modelos del Este y del Oeste.

Los métodos que los actores utilizan para proponer, negociar o imponer sus puntos de vista, cubren un amplio abanico de posibilidades que van desde la cooperación al conflicto, desde el diálogo y la negociación a las variadas formas de la violencia.

Después de haberse asistido a una multiplicación de los foros multilaterales, hoy vemos a las grandes potencias que les retiran su apoyo con lo que parecen decrecer las posibilidades de la acción multilateral.

Con el decaimiento de las instancias internacionales, surge con más fuerza la acción unilateral. Se tiende a preferir la ayuda directa —muchas veces atada— a la ayuda colectiva institucional. Del mismo modo, se privilegian medidas de presión o autotutela económica en un marco de proteccionismo creciente, como vemos que ocurre en nuestro perjuicio en forma muy reciente.

Cada actor, en función del poder con que cuenta, se siente tentado de "hacerse justicia" por sus propias manos, en ausencia de un cuadro eficaz que garantice el bien común. Se multiplican así las instancias de acción directa. Los actos de terrorismo se alternan con los actos de intervención. Se reducen los márgenes de diálogo y de vigencia del precario derecho internacional.

Los métodos de la fuerza y no los métodos de la razón, son los que se muestran en la carrera de armamentos, la proliferación geográfica y vertical de las armas nucleares, la ostentación o demostraciones de fuerza, los secuestros de aeronaves y la toma de rehenes, las bombas y asesinatos.

La paz entonces —esta pseudo paz— es en los hechos, el margen de acción posible, sobre el límite, que permite conquistar un mayor grado de poder sin afectar el equilibrio estratégico que termine por poner en jaque todo lo logrado y la propia subsistencia. Esta es la paz mezquina distinta de la que postula el Santo Padre y que resulta de relaciones injustas, deshonestas en todos los campos de la actividad humana.

● UNA EVALUACION

La comparación entre el estado de cosas descripto y los valores que consideramos deberían orientar las conductas de los actores internacionales, nos lleva a reflexionar sobre las relaciones Norte-Sur y la paz a la luz de la Verdad, la Justicia y la Libertad.

Comenzamos con la Justicia, que representa tal vez la tesis más clásica sobre las relaciones Norte-Sur y la paz.

Dice Juan Pablo II: "Donde se da la injusticia existe el hecho

y la causa y el factor potencial del conflicto". (6)

Si el Norte oprime, explota, usa, domina o aprovecha malamente al Sur, se siembran tensiones que pueden escalar a conflictos y a la guerra. La injusticia del Norte para con el Sur pone en peligro la paz.

La caída de los precios de las materias primas, sumada al endeudamiento externo de los países en desarrollo provoca un drástico decaimiento de los niveles de vida. Allí donde las instituciones no están sólidamente establecidas, como ocurre con frecuencia entre los países del Sur, se acrecientan los riesgos de conflictos que procurarán aprovechar las grandes potencias en el marco del enfrentamiento Este-Oeste.

También es preciso considerar la vigencia de la Libertad en los atentados contra ella.

Ya hemos superado la era histórica del colonialismo, si bien quedan todavía reductos anacrónicos aquí y allá con simiente de tensiones, o al menos como posibilidad de cambios. Hoy en día pareciera difícil pensar que pueblos enteros privados del ejercicio de su derecho de autodeterminación, seguirán en la misma situación de opresión por años y años de manera indefinida. Las angustiosas situaciones del África Meridional y el Medio Oriente son ejemplos que pueden citarse en este sentido. En ambos casos se ha puesto y sigue en peligro la paz. En ambos casos el Norte se hace presente con sus intentos por transformar el conflicto en función de los intereses del Este y el Oeste.

Ahora bien, si los casos coloniales y los ejemplos regionales citados forman parte claramente de la problemática Norte-Sur, hay otros casos que interesan también a la libertad pero que no necesariamente guardan relación con el vínculo Norte-Sur, sino que más bien son una suerte de problema interno del Norte, por una parte, y del Sur, por la otra. El respeto por los derechos de la persona humana, el respeto y la promoción de la libertad es responsabilidad propia de cada grupo humano. A veces se ha intentado utilizar la carta de los derechos humanos como un instrumento político en el contexto del enfrentamiento Este-Oeste. Pero esto distor-

siona las cosas ya que se trata de valores por sí mismos, más allá del aprovechamiento político que se pueda hacer de ellos. La paz se consolida en la medida en que los pueblos se afirman en los valores de la libertad pero puede peligrar en la medida en que la libertad es tomada como pretexto para ahondar la rivalidad Este-Oeste.

Veamos ahora las relaciones Norte-Sur a la luz del valor de la Verdad.

Creo que en este punto lo que conviene poner de relieve es la cuestión de las ideologías.

Si realmente ponemos a la persona humana en el centro de nuestros esfuerzos, entonces el discurso ideológico como tal pierde importancia y sentido. Esto supone por cierto un fuerte sentido de la justicia, una arraigada libertad interior y un gran coraje. Volvamos a lo que nos dice Juan Pablo II quien postula "entrar en diálogo con todos los hombres de buena voluntad". (7) Este diálogo no está restringido a los del Este o del Oeste, o del Norte o del Sur. Es un diálogo que no está acotado ideológicamente.

El discurso de la verdad tiene que ver también con la coherencia en las relaciones internacionales. El Norte suele hacer discursos moralistas en lo económico. Al mismo tiempo es crudamente realista —en términos de real - politik— en materia de seguridad. La coherencia no debe estar dada por uno u otro extremo sino por su adecuación con la verdad y la justicia.

Del mismo modo se exige coherencia al Sur. La democracia que se pide para afuera, en las relaciones entre los Estados, debe promoverse también para adentro, en el interior de cada Estado.

• CONCLUSIONES OPERATIVAS

Para terminar, creo conveniente plantear algunas fórmulas que nos acerquen al mundo de lo que tenemos entre manos, que puede llegar a ser más controlable que el mundo abstracto de los análisis y las ideas.

En primer lugar, la materia de las relaciones Norte-Sur es en definitiva el bienestar o el dolor, la

frustración o la plena realización de personas concretas. Las cosas que se juegan en las relaciones internacionales, en las relaciones entre los actores del Norte y del Sur, con decisiones y medidas que afectan a pueblos y personas de la vida real. No se trata de entelequias abstractas. Los operadores y los analistas no deben perder esto de vista.

De allí que cualquiera que sea el método adoptado o el modelo que se siga en el marco de un pluralismo de opciones, es preciso que el resultado de la acción emprendida se traduzca en la cobertura de las necesidades mínimas humanas vitales. Al menos, esto es lo que debe buscarse para que la acción sea legítima. Del mismo modo, las formas de solidaridad que existen entre el Norte y el Sur hoy en día para responder los casos de catástrofe, podrían ampliarse para alcanzar también los efectos dolorosos y peligrosos de los procesos de ajuste en el orden económico.

En segundo lugar, como vimos al comienzo, las categorías de Norte y Sur se configuran en torno del acceso a ciertos bienes de índole política, cultural, económica y social. Esto no basta para asentar la paz.

La paz no se asienta en una mecánica distribución de bienes, sino más bien en la vigencia efectiva de los valores que orientan conductas concretas de paz.

Tanto el Norte como el Sur pueden ser igualmente ricos en su respeto por la verdad, la justicia y la libertad.

Todo lo que implique usar al hombre vulnera su verdad, viola su libertad y atenta contra la paz. Por el contrario, todo lo que contribuya a responsabilizarlo, aumenta la base de sustentación de la paz. Para los cristianos esto mismo tiene un sentido religioso. "La Verdad os hará libres". (8) Hay en esto una teología de la historia, del trabajo y de las relaciones humanas al nivel internacional. Es posible confiar en la capacidad de recuperación del hombre asistido por la gracia. La exhortación entonces no es sólo fría y racional sino que llama con esperanza al corazón del hombre. La utopía deja de ser tal pues está aquí, en nuestras manos y factible, realizable con la ayuda de Dios.

En tercer lugar, entonces, la ma-

teria de las relaciones Norte-Sur está sujeta al dominio del hombre. No hay inexorabilidades o procesos ineludibles. Se puede decaer y se puede progresar. Se puede guerrear y es posible hacer la paz. De la misma manera que no hay fatalismos, tampoco hay cortadas o soluciones mágicas. Esto se aplica al nuevo culto de la tecnología. Las catástrofes de Chernobyl y del Challenger están allí para recordarnos la fragilidad de nuestros instrumentos maravillosos.

Nunca hubo en el mundo, en la historia, un poder acumulado tan grande como el que existe hoy en día. Poder de destrucción, sí; y poder de construcción también. Es el hombre el que elige cómo habrá de usar el poder que ha sabido acumular. Y en este punto vale la pena recordar que aún en forma incipiente, los esfuerzos de cooperación Sur-Sur demuestran la capacidad de cooperación responsable de que se dispone hoy.

En cuarto y último lugar —ya para terminar— digamos que si las relaciones Norte-Sur están para servir al hombre, y están sometidas al

dominio del hombre, nosotros, que somos operadores por vocación o porque ejercemos responsabilidades de ejecución, de concepción o de análisis, tenemos una especial y particular responsabilidad, para los cristianos, digamos que la paz está en nuestras manos. La paz está en manos de los laicos. Es bueno que lo sepamos y que actuemos en consecuencia. □

REFERENCIAS

- 1) Peter Drucker: "The changed World Economy" en *Foreign Affairs*, Spring 1986.
- 2) Juan Pablo II: "La Paz, un valor sin Fronteras. Norte Sur Este Oeste: Una sola paz." En "Criterio" N° 1959 - 22 de enero 1986, Buenos Aires.
- 3) Roberto Alemann: "La Nación", Buenos Aires, 25 de agosto 1986.
- 4) Juan Pablo II: "La Paz, un valor sin Fronteras". Idem.
- 5) Raymond Aron: "Les dernières Années Du Siècle". París, 1984.
- 6) Juan Pablo II: "La Paz, un valor sin Fronteras". Idem.
- 7) Juan Pablo II: "La Paz, un valor sin Fronteras". Idem.
- 8) JN, 8; 23.

las economías periféricas y a un verdadero desorden económico internacional que se traduce en excedentes demenciales de trigo, manteca y carne vacuna en los países centrales y dramáticas carencias alimentarias en los países emergentes.

La mitad del mundo vive hoy en la obsesión del régimen dietético mientras la otra se debate en el drama del raquitismo y la desnutrición. La irracionalidad cada vez más manifiesta del sistema de relaciones Norte-Sur y la perspectiva de un estancamiento prolongado del comercio mundial que podría resultar en un colapso generalizado de los intercambios fueron algunas de las urgencias básicas que llevaron a más de 90 ministros de economía y de comercio a reunirse a mediados de setiembre en el 'excéntrico' balneario de Punta del Este.

Punta del Este se ubica, en efecto, en los márgenes de todas las rutas aéreas y bajo la Cruz del Sur, constelación por naturaleza extraña para aquellas naciones que han marcado desde sus orígenes los rumbos del GATT. Este dato cósmico parece haber pesado sobre el ánimo de los participantes, como anuncio y presagio de las nuevas realidades mundiales que se preparan.

• Qué es el GATT

El Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT) es un tratado multilateral firmado por 92 gobiernos que realizan en conjunto más de las cuatro quintas partes del comercio mundial. La finalidad básica del GATT es liberalizar el comercio mundial y darle una base estable. El Acuerdo General es el único instrumento multilateral que fija normas convenidas para regir el comercio internacional.

Desde su creación, el GATT ha funcionado como el principal organismo internacional encargado de negociar la reducción de los obstáculos entorpecedores del comercio y de velar por las relaciones comerciales internacionales. El GATT es a la vez un código de normas y un foro en el cual los países pueden discutir y resolver sus problemas comerciales y negociar con el fin de ampliar las oportunidades de comercio en el mun-

¿Hacia la desintegración?

GATT: los dos nudos, agro y servicios

Desde la firma de los tratados de Bretton Woods en 1944, que dieron nacimiento al FMI y al Banco de Reconstrucción y Fomento (Banco Mundial), jamás se acumularon tan sombrías amenazas sobre el sistema mundial de comercio. El dólar, que en Bretton Woods se transformó en la divisa internacional, por ser una moneda "estable y rara", se desmoronó hasta el envilecimiento desde la década del '60.

Complemento imprescindible del FMI y el Banco Mundial, fue la

creación del GATT (Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio) en 1947. Estos han sido los instrumentos "ordenadores" de la economía desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Pero el GATT, inevitablemente, cayó bajo el mismo cono de sombra en el que se debate todo el sistema monetario.

Los problemas de la deuda sumados a las prácticas proteccionistas aplicadas por las grandes potencias comerciales han conducido a un paulatino estrangulamiento de

do. Los principios fundamentales que surgen de las normas del Acuerdo General son las siguientes: **Comercio sin discriminación.** Este principio es la base de la cláusula de la "Nación más favorecida". Esto significa que todas las partes contratantes están obligadas a concederse mutuamente un trato tan favorable como el que dan a cualquier otro en lo relativo a la aplicación y la administración de los derechos y gravámenes de importación y exportación. Ningún país puede conceder a otro ventajas especiales.

Protección mediante el arancel aduanero. La protección de las industrias nacionales debe efectuarse mediante el arancel aduanero y no a través de medidas de otra índole.

Consultas. Todos los países pueden acudir al GATT en busca de una solución justa cuando estimen que los derechos que les confiere el Acuerdo General son desconocidos o amenazados por otras partes contratantes.

Exención y la posible adopción de medidas de urgencia. Existen procedimientos de exención por los cuales un país —cuando sus circunstancias económicas o comerciales lo justifican— puede pedir que se le exima del cumplimiento de una o más obligaciones impuestas por el Acuerdo General. Hay también disposiciones que permiten la adopción de medidas de emergencia.

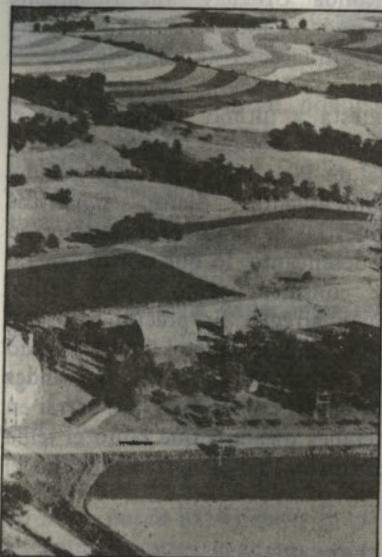
Restricciones cuantitativas. Las restricciones cuantitativas, esto es, la imposición de cupos está prohibida por el Acuerdo General, con la principal excepción para los casos de dificultades de balanza de pagos. Cabe agregar, por fin, que los acuerdos regionales están autorizados en tanto excepción a la norma general del trato de la "nación más favorecida", siempre que cumplan ciertas condiciones estrictas cuya finalidad es garantizar que esos acuerdos faciliten el comercio entre los países interesados sin poner obstáculos al comercio con el resto del mundo.

"La reducción sustancial de los aranceles aduaneros y de las demás barreras comerciales" es pues uno de los objetivos del Acuerdo General y tal ha sido la finalidad de una larga serie de rondas de negociaciones. De las seis grandes rondas las más importantes fueron la

"Ronda Kennedy" realizada en Ginebra entre 1964 y 1967 y la "Ronda Tokio" lanzada en Japón en 1973 y culminada en 1979.

• Tiempos de desintegración

En la actualidad, el sistema multilateral de comercio se encuentra en crisis porque proliferan las violaciones a las disposiciones del Acuerdo General y los acuerdos bilaterales que se basan en las excepciones permitidas por el Acuerdo. Los países que estuvieron en el origen del GATT parecen incapaces de respetar las normas y los principios que ellos mismos trazaron. El GATT se ha convertido de esta forma en un acuerdo voluntario para los pode-



EE.UU. y la CEE subsidian ampliamente su agricultura y compiten a precios irrisorios con los productores del Sur.

rosos y privilegiados que sólo invocan sus disposiciones cuando les conviene.

Esta crisis cada vez más aguda del comercio llevó a que en los últimos años se negociara la posibilidad de lanzar una nueva ronda de negociaciones con el fin de adecuar el comercio internacional al espíritu del Acuerdo General. El Comité Preparatorio que se reunió en Ginebra entre febrero y julio del presente año no logró convergencias en cuanto al texto de Declaración Ministerial que se sometería a los Ministros en Punta del Este, por lo que se llegó a la conferencia con tres textos propuestos por diferentes países o grupos de países.

Las mayores divergencias que

amenazaron hasta el último día el éxito de la reunión se centraron básicamente en torno a dos grandes temas: la agricultura y los servicios.

Los países del Sur exigían la inclusión del tema agrícola en la nueva ronda de negociaciones. Los temas tradicionalmente negociados en el GATT han sido los referentes al intercambio de bienes, tanto primarios como industriales. Los productos agrícolas, por sus características específicas, siempre quedaron fuera de toda negociación. Los EE.UU. y la CEE negociaron la exención de sus políticas agrícolas de las disposiciones del GATT.

Esto ha conducido en la actualidad a la aplicación de políticas de amplios subsidios a la producción y a la exportación que traen aparejadas una caída espectacular de los precios a nivel mundial y la pérdida de mercados para los productos agrícolas del Sur.

Los países del Sur se proponían negociar la aplicación total de las normas de GATT a la agricultura con vistas a un progresivo desmantelamiento de las políticas de subsidios aplicadas por las potencias nord-atlánticas. Los EE.UU. y la CEE, por su parte, (con Francia a la cabeza) se oponían con la mayor firmeza a la inclusión del tema agrícola en una futura ronda de negociaciones.

En cuanto a los llamados "nuevos temas" (servicios, inversiones y propiedad intelectual), que no han sido tratados antes en el marco del GATT, los EE.UU. amenazaron desde el primer día con retirarse de las negociaciones si estos "nuevos temas" no eran incluidos en el futuro dentro de las normas de Acuerdo General, chocando con la tenaz resistencia de los países del Tercer Mundo liderados por la India y Brasil. El sector de los servicios se ha convertido desde hace un tiempo en el centro dinámico de la economía norteamericana y a través de la liberalización del comercio de servicios los EE.UU. buscan liquidar desde ya —y si es posible en el huevo— cualquier intento de Planificación Nacional en las naciones emergentes en áreas tan sensibles como la informática, la banca, las inversiones, los seguros, el turismo, las comunicaciones, etc.

● Posición del tercer mundo

El ministro de finanzas de la India sentaba la posición de su país diciendo lo siguiente: "La misión del GATT es tratar únicamente del comercio de mercancías. No puede extenderse o ampliarse a zonas ajenas al mismo. El GATT es únicamente un acuerdo y no una organización bajo cuyos auspicios puedan desarrollarse disciplinas en estas esferas. Los enfoques y disciplinas del GATT no pueden transponerse al sector de los servicios. La propuesta de celebrar negociaciones sobre servicios en el GATT es, por lo tanto insostenible. Al hablar así estoy expresando la voluntad de los 700 millones de habitantes de mi país, que constituyeron uno de los mercados potenciales más grandes de la economía mundial y que se preguntan, con razón, si después de haber construido paso a paso una economía fuerte y saneada basada en el valor de su propio esfuerzo y talento, sus aspiraciones nacionales van a verse ahora condenadas como "obstáculos al comercio". Se preguntan si una vez que se establezca el vínculo entre bienes y servicios no tropezarán con una violenta retorsión en el sector de los bienes, porque en nuestras percepciones nacionales, no podemos readaptar nuestra política en el sector de los servicios. ¿Van a estar nuestras políticas vitales de transformación socioeconómica sujetas desde ahora a las veleidades del mercado? ¿No estaremos legitimando todas las medidas proteccionistas en el sector de las mercancías con el pretexto de una apertura insuficiente del sector de los servicios? ¿Y no se transformará el fracaso de algunos países industrializados en su intento de controlar las fuerzas proteccionistas en los sectores nacionales de mercancías en nuevas peticiones de liberalización en el sector de los servicios?

En cuanto a los poderes relativos de retorsión de los países industrializados y en desarrollo, el fiel de la balanza está desplazado: las potencias industriales están al final del brazo más largo mientras que nosotros pugnamos al final del brazo más corto. Opinamos que los paí-

ses en desarrollo, al aprobar la vinculación de los bienes y los servicios estarían dando su aprobación a una retorsión económica paralizante que sólo pueden esperar contener comprometiéndolos sus políticas nacionales a los dictados de potencias económicas más fuertes.

¿Vamos a condenar así nuestro destino? ¿Vamos a presentar esos grilletes a nuestros compatriotas cuando volvamos a nuestro país?"

● ¿Hacia un sindicato de países pobres?

En medio de los peores augurios y de previsiones apocalípticas, la 'Ronda Uruguay' fue finalmente lanzada el sábado 20 de setiembre en Punta del Este, sobre la base de una declaración ministerial propuesta a último momento por el Canciller Enrique Iglesias, presidente de la conferencia. Los grandes contendientes dieron simétricas muestras de simultánea satisfacción y desencanto, lo que por lo general se considera como índice de un buen arreglo. Es preciso recordar, en todo caso, que el GATT ha sido el tradicional club de las grandes potencias comerciales. Sin entrar en detalles digamos que tanto el tema de los subsidios agrícolas como el

de los servicios habrán de ser tratados en la ronda que recién se inicia, aunque se haya establecido que el segundo lo sea por mecanismos y procedimientos separados, solución que satisface aunque más no sea parcialmente las aspiraciones de los países en desarrollo.

Uno de los resultados más interesantes y promisorios de todo este proceso negociador que culmina en Punta del Este está dado sin duda por la consolidación del "Grupo de los 14" o "Grupo de Cairns", que reúne a un grupo de países agro-exportadores del Sur, entre los cuales se cuentan Uruguay, Argentina, Australia y Nueva Zelandia. Este incipiente sindicato de países, que aportan en su conjunto cerca del 25 por ciento del comercio mundial de productos agrícolas, se propone defender sus intereses comunes y concertar sus políticas en las próximas instancias negociadoras que habrán de extenderse durante varios años.

Como bien señalara el delegado neozelandés desde la tribuna del GATT, en un sistema de intercambios económicos internacionales regido por las relaciones de poder y de fuerza, "limitarse a vociferar ante los problemas tendrá el mismo efecto que tocar la bocina en un embotellamiento en Nueva York". □

F.G.G.

A cincuenta años

Una relectura de Maritain

Augusto del Noce

Vuelvo a tomar **Humanisme intégral** en la edición original que poseo desde el lejano tiempo en que apareció, el 1936. Se trata, pues,

de un libro coetáneo a aquella empresa de Etiopía que fue la primera de las "guerras del Duce" y señaló, a mi juicio, el prólogo de la

segunda guerra mundial. ¿Por qué parto de esta coincidencia temporal? Porque para mí tal empresa señaló el momento de la conversión al antifascismo. Sé bien que estoy aislado, en esto, dado que algunas grandes figuras del antifascismo (Croce y Gaetano de Sanctis) lo aprobaron; y dado que también fue el momento de mayor consenso al fascismo de gran parte de los católicos (por ejemplo, Gemelli y los alumnos de la Universidad Católica) que allí veían la unión de romanidad fascista y catolicismo, contra naciones europeas que se habían alejado de la civilización cristiana. No quiero desconocer del todo la honestidad de estos consensos, pero yo, en cambio, noto un hecho filosófico, la afirmación del principio de la Fuerza como ley de la historia contra el ideal de Justicia de cuya defensa las naciones enemigas se encontraban investidas, también si en su pasado lo habían desatendido a menudo. Ni de mis sentimientos de entonces, ni de mis previsiones, si bien confusas, encuentro motivo para arrepentirme, también si para mí hoy el antifascismo no tiene ya ningún sentido.

Este libro significó, pues, para mí, católico, el "derecho de ser antifascista, permaneciendo católico". Porque, más allá de lo que hoy se diga, para los pocos jóvenes que estaban formándose en los años '30 y que eran antifascistas, la solidaridad entre el rechazo (más o menos rígido) del catolicismo y el antifascismo era un dato que parecía incontrovertible; y en los intelectuales católicos entre los veinte y los veinticinco años de entonces prevalecía la perspectiva según la cual el fascismo era un momento decisivo de crisis de aquella edad moderna que había pretendido sustituir por el humanismo antropocéntrico a la civilización religiosa medieval; privado de una fundamentación ideológica profunda se habría agotado en la función de negación de liberalismo y de socialismo, y habría así preparado el camino a un renacimiento católico. "Livre de chevet" para los jóvenes antifascistas era la *Historia de Europa en el siglo decimonono* de Benedetto Croce, aparecida al principio del '32. *Humanisme intégral* me liberaba de la fascinación de aquel libro y también de la perso-



Jacques Maritain pensó su "Humanismo Integral" en 1936, desde una concepción eurocéntrica. Hoy existen otras hegemonías y desafíos desconocidos en su época.

nalidad de Aldo Capitini, nobilísima alma religiosa pero firmemente anticatólica, con quien estuve en estrecha relación en 1935, y para quien la emoción de la guerra de Etiopía había sido la ocasión para escribir el mejor de sus libros, los *Elementos de una experiencia religiosa*.

Es fácil comprender qué me dijo entonces este libro como crítica del profascismo católico —porque de fascismo católico en sentido propio no se puede hablar salvo en casos limitadísimos— y de sus raíces vistas en la permanencia del ideal hierocrático medieval, pensado como modelo absoluto del pensamiento político católico, o del maquiavelismo ad maiorem Dei gloriam de la edad barroca, como instrumento de restauración. Sin embargo, si debiésemos detenernos en este aspecto deberíamos decir que *Humanisme intégral* es una obra importante, pero irremediamente fechada y ya no actual. Y agregar que se hace eco de aquel "eurocentrismo" que era el clima común, sin excepción, de los años '30. Aparentemente entonces Europa todavía estaba sobre el proscenio del mundo: una de las potencias periféricas, Rusia, representaba, según el juicio del tiempo, la involución del socialismo en un despotismo de tipo asiático, la otra, América, parecía no escapar de la dependencia ideal respecto de Europa. Aho-

ra, en este centro del mundo, el avance de los movimientos fascistas parecía irreversible y, en algún modo, favorecido por la "utopía arqueológica" de la filosofía de la historia católica.

En esta obra y más en otros escritos sucesivos, está presente una esperanza que se demostró ilusoria, pero que actuó en función relevante sobre el sucesivo progresismo católico: la de la vía del antifascismo para la construcción de una "cristiandad nueva", precisa inversión de la posición de la cual se habló hace poco. En suma, Maritain se engaña sobre los principios ideales inspiradores de las otras fuerzas antifascistas. Así, respecto al comunismo, si bien releva el carácter primario y esencial de la filosofía de Marx, y si bien su juicio sobre las consecuencias ético-políticas de aquella se hace, con el correr de los años, cada vez más riguroso, sin embargo continúa considerándola, cometiendo aquí un error también en el plano de la interpretación histórica, "la última herejía cristiana", por consiguiente, de alguna manera recuperable, mientras los fascismos habrían sido formas de neopaganismo, aun cuando se presentaban en forma de defensores de la fe. Para él, si de totalitarismo se debe hablar tanto por el comunismo como por el fascismo, el primero representaría la versión progresiva, el segundo, la reaccionaria. Al declarar estas tesis Maritain

conducía hacia el encuentro con las interpretaciones tanto iluministas como comunistas de la historia contemporánea, vista como lucha final entre progreso y reacción; y a la interpretación de la unidad antifascista, la cual se realizó en la Segunda Guerra Mundial, no como unidad de hecho contra un enemigo común, sino, si bien usaba ciertas precauciones que fueron olvidadas por muchos de sus lectores, como unidad, de algún modo ideal. Así, en un breve libro del '43, **Cristianismo y democracia**, hablando del cristianismo como energía histórica que obra en el mundo, observaba que bajo este aspecto puede obrar también por la acción de no cristianos "como por ejemplo los racionalistas que proclamaron en Francia los derechos del hombre y del ciudadano o los comunistas ateos que abolieron en Rusia el absolutismo de la ganancia privada". Pensaba, en suma, que en la alianza laico-católico-comunista, la dirección ideal hubiera debido tocar al pensamiento que hubiera podido salvar el momento positivo tanto del liberalismo como del socialismo, separándolos de los aspectos que dieron origen respectivamente a la hegemonía burguesa y al totalitarismo.

Estas esperanzas verdaderamente no se han realizado. Fascismo y nazismo ahora han desaparecido; fenómenos alejados en el tiempo, ahora objeto de historia, también si se trata de una historia necesaria para quien quiera realmente pensar la propia época. En su lugar hay un enemigo entonces imprevisto, un proceso de descristianización a nivel mundial, que no tiene precedentes en la historia. También a esta consideración puede conducir una lectura apresurada de **Humanisme intégral**, y condujo a errores distintos de aquellos progresistas, pero también ellos peligrosos, y que conservan la distinción propuesta por Maritain entre "ideal histórico sagrado en la cristiandad medieval" e "ideal histórico profano de la cristiandad moderna".

No hay duda que para él el acento está sobre "cristiano", y que la diversidad entre los dos ideales se entiende a partir del principio metafísico de analogía, fundamental en su libro, y sobre cuya importancia no se insistirá nunca suficientemente. Pero ha sucedido que

el acento ha sido llevado la mayor parte de las veces, para sus lectores de post-guerra, sobre "profano", así que la tesis maritainiana ha sido interpretada como legitimación de la adhesión de los católicos a una democracia entendida genéricamente; y se llegó a una caricatura de la historia por la cual la Iglesia del Medioevo habría actuado como "suplente" en la conservación de una "secularización todavía faltante"; pero que hoy la secularización significaría la madurez de los tiempos, y el pasaje a la "profanidad", la promoción de los católicos hasta ahora menores de edad, respecto a la historia, a la condición de "mayoría de edad".

En consecuencia se debería llegar a la afirmación de la misma idea de "nueva cristiandad", residuo en Maritain del pasado, y eso no ya por dar razón al pensamiento laicista, también eso transformado por la nueva e imprevista situación histórica, sino porque ella se habría disuelto bajo la presión de los mecanismos espontáneos de la sociedad industrial, para dar lugar a una suerte de religión civil compatible con todos los demócratas. Religión civil esencial a la democracia era ya una afirmación de Rousseau.

¿La línea del proceso del pensamiento filosófico-político contemporáneo debe conducir de Maritain a Rousseau, actuando la sociedad industrial como una mediadora de la cual no podemos sustraernos? Ciertamente, las consecuencias "progresistas-catocomunistas" y las democráticas-neocapitalistas corresponden a una alteración del pensamiento de **Humanisme intégral** y expresamente Maritain las ha criticado 30 años después en el **Paysan de la Garonne** de 1966, sin embargo es innegable que ellas se han formado en el clima al cual el libro de 1936 había dado comienzo.

Sin embargo, las críticas parciales no deben hacer pensar en **Humanisme intégral** como en un libro irrevocablemente fechado. Al contrario, como un libro que debe ser continuado y, por decir así, reescrito en relación a nuevos aspectos del siglo que está por terminar; en el momento en el cual el sentido del período histórico que tuvo comienzo con la revolución soviética

se desplegó completamente más allá de aquel punto sobre el cual se concentraba la atención de 1936, en razón de aquella visión "eurocéntrica" de la cual se ha hablado. ¿Cuál es hoy la palabra que ha sustituido la de revolución, sino "nihilismo", y cuál es la razón profunda de esta sucesión? La que quería ser la revolución total, la marxista, estaba signada por la idea de construir una humanidad nueva, porque libera de toda dependencia, incluso de la de Dios. El proceso de los escritos filosóficos de Marx al "socialismo real" es de rigurosa necesidad, si bien caracterizado por la más radical heterogénesis respecto a las intenciones y a las esperanzas de su fundador. Esta corriente ha triunfado no sólo en el Este, como consolidación y ampliación de un imperio que estaba vacilante, sino también en Occidente, donde ha creado un "vacío de valores", al que justamente se llama nihilismo; nihilismo que ha perdido, respecto al significado original, su carácter trágico y revolucionario. Y hoy la sanción, o por decir mejor la cobertura ideal, de la rendición interesada de los intelectuales, a la cual Mounier, pensador sobre el cual pueden hacerse muchas reservas, pero no sobre este punto, llamaba el "desorden constituido". ¿Qué es, en efecto, el desorden, sino justamente la situación en la cual la unidad civil se menoscaba porque han caído los valores que permitían mantener la unidad? Y lo llama "constituido", porque el poder político, en el eclipse de los viejos valores y en la ausencia de los nuevos, no puede más que reducirse a su sostenimiento, recurriendo a meras técnicas sociológicas para mantener la coexistencia. La legitimación filosófica, y estaría por decir la autoconciencia de este "desorden", no puede ser sino el nihilismo, en el cual se puede ver la autoconfusión que el ateísmo, llevado a su coherencia extrema, hace de su pretensión de construir una humanidad nueva. La alternativa que hoy se presenta es, por consiguiente, la de "nihilismo" o "nueva cristiandad". Su profundización rigurosa es el problema esencial del pensamiento católico de hoy, que por esto puede reencontrar todavía en Maritain su promotor inicial. □

Desde el Vaticano II al Sínodo '87

SINTESIS DEL PROCESO LAICAL EN LA IGLESIA

GUZMAN CARRIQUIRY

Culminando los dos Nexos anteriores relativos a los desafíos del laicado en vistas del Sínodo de 1987, publicamos esta recapitulación histórica de sus vicisitudes, indispensable para una comprensión actual del problema y de los caminos a recorrer.

Tres importantes acontecimientos eclesiales resultan especialmente adecuados para encuadrar e iluminar hoy una reflexión sobre la participación de los laicos en la misión de la Iglesia en América Latina: la realización del Sínodo extraordinario a 20 años de la conclusión del Concilio Vaticano II, la preparación del próximo Sínodo sobre el tema de "la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en la sociedad" y la perspectiva de la novena de la "nueva evangelización" como celebración eclesial y latinoamericana de los 500 años del descubrimiento y primera evangelización del continente y en cuanto renovado ímpetu para la actuación del programa de evangelización de la IIIa. Conferencia general del Episcopado latinoamericano (Puebla, 1979).

• DE SINODO A SINODO

"Hace unos 20 años se concluía el Concilio Vaticano II. Y el camino de la Iglesia fecundado por este gran

acontecimiento pronto llegará a la fecha programada del Sínodo de los Obispos sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en la sociedad. Los dos acontecimientos están íntimamente unidos. Conocéis bien la profundidad teológica, sabiduría eclesial y espíritu de renovación con que el Concilio Vaticano II deseó y estimuló una creciente participación y una responsabilidad mayor de los laicos en las actividades apostólicas y misioneras de las Iglesias".

Esta perspectiva que Juan Pablo II planteaba a los miembros de la Asamblea plenaria del Pontificio Consejo para los Laicos, el 20 de noviembre de 1984, se vería luego confirmada y enriquecida con la convocación y realización de la Asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos para la celebración, verificación y promoción del Concilio Vaticano II a 20 años de su conclusión y de su actuación.

Apenas terminada esta inspirada y fecunda Asamblea, ya su "mensaje final" dirige la mirada hacia el Sínodo

de 1987, invitando a todo el pueblo de Dios a participar activamente en el camino de su preparación "según el dinamismo del Concilio, nuestra vocación cristiana y nuestra misión común". Ya en varias oportunidades el mismo Pontífice había solicitado y alentado, en especial, en vistas de ese Sínodo, la participación y movilización de las "fuerzas vivas del laicado". Así lo urge también el documento "Lineamenta" —primer documento de consulta en ese camino de preparación— destacando que "la naturaleza misma del tema elegido, sobre todo por los aspectos de vida, hace utilísima una amplia consulta a los laicos mismos ya durante la fase preparatoria de la Asamblea sinodal en las Iglesias locales: no sólo porque aquéllos son los primeros y directos interesados en el tema, sino aun más por el carisma que los laicos reciben del Espíritu Santo en orden a ejercer su apostolado". Y prosigue: "La consulta de los laicos, si se hace en tiempo oportuno, lo más capilar posible y se facilita inteligentemente, será una ayuda preciosa a fin de que la Iglesia, y en particular los pastores que la animan y la guían, puedan conocer mejor la situación real acerca de la conciencia que tienen los laicos hoy, a 20 años de distancia del Concilio Vaticano II, de su inserción y de su participación en la vida y en la misión de la Iglesia en el mundo y en la historia" (cf. Lineamenta, n.3, Città del Vaticano - 1985).

El próximo Sínodo sobre los laicos —afirmaba también el "mensaje final" ya citado— "debe marcar también una fase decisiva para que todos los católicos acojan la gracia del Vaticano II". ¿Acaso no cobran así nueva luz y aun más efectiva actuación aquellas palabras del Papa a la Asamblea general de la Conferencia episcopal italiana, en las que señalaba que "las orientaciones del Concilio deben ser estudiadas, meditadas, releídas y actuadas" siguiendo los específicos documentos conciliares, pero teniendo en cuenta también la existencia como de una "clave sinodal" de lectura y de aplicación del mismo Concilio"?

Este tiempo eclesial es, pues, especialmente propicio, oportuno y fecundo para una reflexión sobre el laicado.

● A LA LUZ Y EN LA SENDA DEL CONCILIO VATICANO II

El Vaticano II es el punto de partida para toda reflexión sobre la Iglesia en nuestro tiempo. Porque en ese gran acontecimiento histórico, "nosotros creemos —como dijera Juan Pablo II a los Obispos de Francia el 1º de junio de 1980— que Cristo a través del Espíritu Santo estaba con los Padres conciliares, que el Concilio contiene en su Magisterio lo que el Espíritu dice a la Iglesia y lo que afirma está al mismo tiempo en plena armonía con la Tradición y según las exigencias planteadas por los "signos de los tiempos". Esta confesión de fe, frecuente en el Magisterio pontificio, ha encontrado renovadas y vigorosas expresiones de confirmación en el reciente Sínodo extraordinario: "Unánimemente hemos celebrado el Concilio Vaticano II —se afirmó en la exposición final del Cardenal Dawneels— como gracia de Dios y don del Espíritu Santo (. . .), legítima y válida expresión e interpretación del depósito de la fe, como se encuentra en la S. Escritura y en la tradición viva de la Iglesia", reconociendo sus "muchos frutos espirituales para la Iglesia universal y para aquéllas particulares, como también para los hombres de nuestro tiempo".



Vaticano II: por primera vez un Concilio dedicó un documento entero a los laicos.

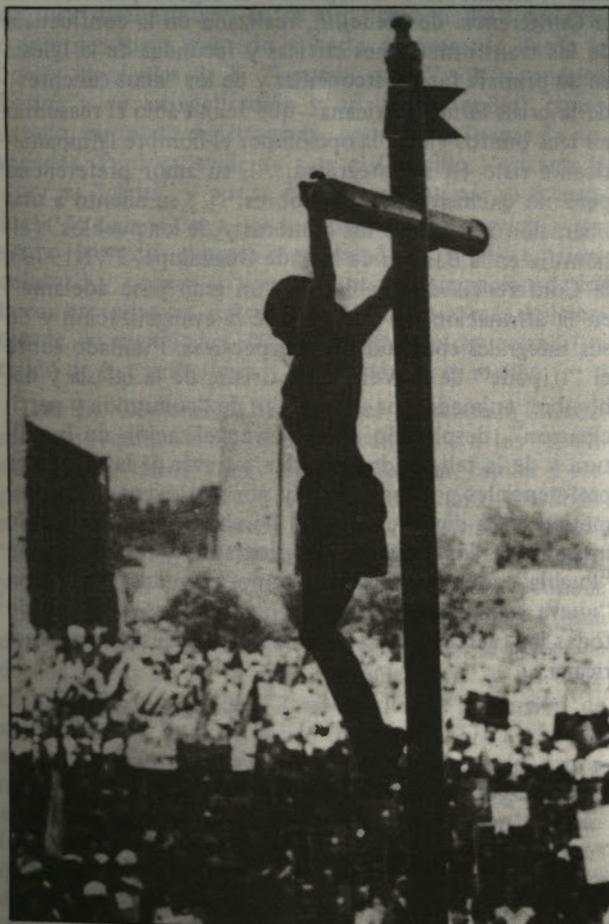
Y bien, es convicción comúnmente compartida que entre los movimientos de renovación que "prepararon" el Concilio Vaticano II, entre las "adquisiciones" de la eclesiología conciliar y entre los frutos más relevantes y positivos de su actuación, se cuente la afirmación, profundización y realización de la dignidad y responsabilidad de los laicos.

No es ahora el momento de detenerse en el estudio de cómo se presenta en el Concilio Vaticano II esa dignidad y responsabilidad del laico. Es claro que no hay que limitarse al Decreto conciliar "Apostolicam Actuositatem", aun cuando se trate del primer documento que un Concilio dedica enteramente a los laicos. Este decreto —decía Juan Pablo II en el acto de celebración del vigésimo aniversario de su promulgación, el 18 de noviembre de 1985— "se sitúa necesariamente y perfectamente en el diseño global del Concilio, como desarrollo específico de la eclesiología de la Lumen Gentium y de la Constitución pastoral Gaudium et Spes". Y aun podría encuadrarse más ampliamente esa lectura, tomando como estructura fundamental del Concilio las cuatro grandes Constituciones (así como lo recomendara el reciente Sínodo extraordinario). Es por ahondamiento de la autoconciencia eclesial en cuanto misterio de comunión, Cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, y por revitalización de su presencia misionera y salvífica en las nuevas condiciones del mundo contemporáneo, que se crean las condiciones para resaltar esa dignidad y responsabilidad de los laicos en su radicalidad cristiana, en su pertenencia eclesial y en su tarea peculiar de transformar el mundo según los designios de Dios.

Bastan dos citas que son como un concentrado de la doctrina conciliar referida a los laicos. La primera es de Juan Pablo II, apenas comenzado su Pontificado, el 29 de enero de 1979, dirigiéndose a organizaciones

laicales mexicanas: "Vosotros sabéis bien cómo el Concilio Vaticano II recogió esa gran corriente histórica de promoción del laicado, profundizándola en sus fundamentos teológicos, integrándola e iluminándola cabalmente en la eclesiología de la Lumen Gentium, convocando e impulsando la activa participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia. En el Cuerpo de Cristo, constituido en pluralidad de ministerios pero unidad de misión, los laicos en cuanto fieles cristianos incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función profética, real y sacerdotal de Jesucristo, están llamados a ejercer su apostolado, en particular, en todas y cada una de las actividades y profesiones que desempeñan, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social . . . para impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico" (cf. AA n.2, LG n. 10, 32).

La segunda es también del Papa, (18/IX/85) en ocasión del vigésimo aniversario del Decreto Apostolicam Actuositatem: la "dignidad y responsabilidad de los laicos" se expresa en el Concilio "en cuanto christifideles, en cuanto incorporados a Cristo, o sea en cuanto miembros vivos de su Cuerpo, partícipes de este misterio de comunión, en virtud del sacramento del bautismo y de la confirmación y del consiguiente sacerdocio común o universal de todos los cristianos (. . .), llamados a la santidad y al apostolado (. . .) en el seno de todas las comunidades eclesiales y en todos los espacios de la convivencia social: en la familia, en el trabajo, en la nación, en el orden internacional".



Desde *Evangelii Nuntiandi* y Puebla la Iglesia se reencontró con el significado hondo de la religiosidad popular.

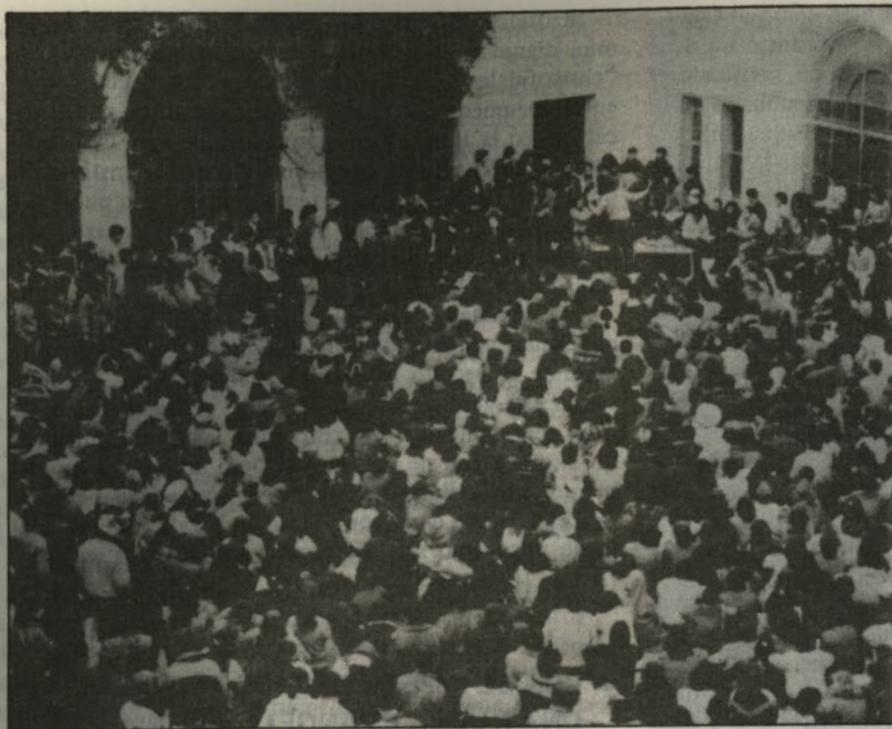
Identidad sacramental, cristiana, eclesial —en la común dignidad de la vasta y diversificada familia de los "christifideles"— e "índole secular". "En efecto —se lee en el documento de Puebla— el laico se ubica, por su vocación, en la Iglesia y en el mundo; miembro de la Iglesia, fiel a Cristo, está comprometido en la construcción del Reino en su dimensión temporal". Por eso puede ser indicado como "hombre de Iglesia en el corazón del mundo y de hombre del mundo en el corazón de la Iglesia" (DP nn. 786-787).

Esa dignidad y responsabilidad del laico en la autoconciencia conciliar de la Iglesia se expresa en forma tajante en el Decreto *Ad Gentes*, cuando afirma: "La Iglesia no está verdaderamente formada, ni vive plenamente, ni es representación de Cristo entre las gentes, mientras no exista y trabaje con la Jerarquía un laicado propiamente dicho. Porque el Evangelio no puede penetrar profundamente en la conciencia, en la vida y en el trabajo de un pueblo sin la presencia activa de los seglares" (AG n. 21)

● CON EL IMPETU DE UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN

La frecuente referencia a una "nueva evangelización" en el reciente Magisterio de Juan Pablo II permite arriesgar la hipótesis que en ella el Papa vea como condensada, en un lema iluminante y movilizante, la finalidad y el diseño del Concilio Vaticano II así como el desafío y exigencia planteados a la misión de la Iglesia en la actuación del legado conciliar, ya hacia fines del segundo milenio. Fue en ocasión de la inauguración de la XIXa. Asamblea general del CELAM, en Port-au-Prince (Haití), el 8 de marzo de 1983, refiriéndose a las futuras celebraciones del quinto centenario del descubrimiento y de la primera evangelización de América Latina, que Juan Pablo II utilizó, por primera vez, los términos de una "nueva evangelización": "nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión". Pero destacó esta tarea, en forma más orgánica, en el discurso de inauguración de la "novena" de la "nueva evangelización", en Santo Domingo (República Dominicana), el 12 de octubre de 1984. "El próximo centenario del descubrimiento y de la primera evangelización nos convoca —decía entonces el Papa— a una nueva evangelización de América Latina que despliegue con más vigor —como la de los orígenes— un potencial de santidad, un gran impulso misionero, una vasta creatividad catequética, una manifestación fecunda de colegialidad y comunión, un combate evangélico de dignificación del hombre", promoviendo así una "civilización del amor".

Más aun: esa "nueva evangelización" puede considerarse como la perspectiva unificante de una efectiva realización del programa de la Conferencia de Puebla, que constituye como el fruto maduro y el cuerpo orgánico de la aplicación del Concilio Vaticano II en América Latina. No en vano, ya hace diez años se escribía en América Latina: "A una década de la clausura del Concilio Vaticano II se presentan todos los signos de apertura de una segunda fase post-conciliar (. . .) El nuevo pasaje se sitúa convencionalmente en torno al 1975. El núcleo central de las reformas conciliares se hace "normalidad eclesial", es un momento de asentamiento, la Iglesia deja



Juan Pablo II ha convocado a una "segunda evangelización" que asuma los graves desafíos de la modernidad. Esa es una tarea particularmente urgente para el laicado de América Latina.

de estar en un "estado febril" y su andar va recobrando nueva coherencia. Lo que no significa que no están planteados nuevos e ingentes problemas. Diríamos que la primera etapa fue de roturación para hacer lugar a la nueva siembra, de remoción crítica y de plantación, en tanto que la segunda parece tener el sosiego de las nuevas maduraciones, con una creciente voluntad arquitectónica". (cf. "Iglesia y religiosidad popular en América Latina", p. 41, CELAM, Bogotá, 1976). El "gozne" fijado para esos signos de apertura de una segunda fase post-conciliar coincidía con la realización del Año Santo, el tercer Sínodo mundial de los Obispos y, sobre todo, con la publicación de la Exhortación apostólica "Evangelii Nuntiandi".

La "Evangelii Nuntiandi" tuvo gran difusión y causó hondo impacto en medios eclesiales latinoamericanos. Se llegó a decir de ella, entre nosotros, que prolonga y asume sintéticamente el Concilio Vaticano II y, a la vez, nos da una nueva clave para su lectura unificada total, nos ofrece una perspectiva que el Vaticano II no había alcanzado sobre sí mismo. Su hilo conductor y programa sintético fue advertido en una afirmación central: "lo que importa es evangelizar la cultura y las culturas del hombre" (E.N. n 20). La Iglesia necesitaba un retomarse de modo sintético, unificante, integrador, en torno a lo esencial, luego de la diversificación de reformas, diáspora de ensayos y experiencias e impulsos disgregantes vividos en la primera fase post-conciliar. Y su "identidad más profunda" —dice la Exhortación apostólica— es la evangelización, en el íntegro respeto de sus contenidos y de las dimensiones de su servicio.

La contribución latinoamericana sobre la "liberación" quedaba aunada íntimamente con la "evangelización" para asegurar su originalidad cristiana; se daban preciosos criterios de discernimiento sobre las comunidades eclesiales de base, se retomaba expresamente la "piedad popular". . . Es desde el "telón de fondo" de la Evangelii Nuntiandi que se prepara y se realiza la IIIa. Conferencia General del Episcopado latinoamericano, tomando justamente como tema "la evangelización en el presente y en

el futuro de América Latina". Coincide providencialmente con la inauguración del pontificado de Juan Pablo II, cuando renovadas condiciones espirituales, eclesiales y culturales permiten que se despliegue en vigor su propósito de una "plena e íntegra actuación del Concilio Vaticano II". Recogiendo el legado profético de la Conferencia de Medellín, realizada en la confluencia de las transformaciones críticas y fecundas de la Iglesia en su primera fase postconciliar y de los "años calientes" de la crisis latinoamericana —que Juan Pablo II reasumió en tres puntos ejes: "la opción por el hombre latinoamericano visto en su integridad. . . , su amor preferencial pero no exclusivo por los pobres. . . , su aliento a una liberación integral de los hombres y de los pueblos" (cf. homilía en la Basílica de N.S. de Guadalupe, 27/I/1979), la Conferencia de Puebla fue "un gran paso adelante" en la afirmación del primado de la evangelización y de sus integrales contenidos y perspectivas. Fundado sobre el "trípode" de la Verdad de Cristo, de la Iglesia y del hombre, animado por un espíritu de "comunidad y participación", desplegado en una evangelización de la cultura y de la religiosidad popular, a través de las opciones preferenciales por los pobres y por los jóvenes, comprometido en la dignificación del hombre y en la liberación integral de los pueblos, el programa y el legado de "Puebla" constituye como el ímpetu y desafío de una "nueva evangelización" que requiere la movilización de todas las fuerzas vivas y latentes de la Iglesia latinoamericana.

● EL LAICADO LATINOAMERICANO EN LA HORA DE UNA NUEVA EVANGELIZACIÓN

"... no solamente la carencia de sacerdotes, sino también y sobre todo la autocomprensión de la Iglesia en América Latina, a la luz del Vaticano II y de Puebla, ha-

blan con fuerza del lugar de los laicos en la Iglesia y en la sociedad. El aproximarse del 500 aniversario de vuestra evangelización debe encontrar a los Obispos, juntamente con sus Iglesias, empeñados en formar un número creciente de laicos prontos a colaborar eficazmente en la obra evangelizadora". Así decía Juan Pablo II en Haití (8/III/83). Y en Santo Domingo, lo confirmaba como esperanza para la "nueva evangelización": "esperanza de un laicado conciente y responsable, comprometido en su misión eclesial y de ordenación del mundo según Dios" (12/X/84).

Sin duda alguna, el Concilio Vaticano II suscitó en las Iglesias de América Latina una vigorosa y diversificada corriente de mayor participación de los laicos en la vida y misión eclesial. Queda aún por realizar, ciertamente, una vasta tarea historiográfica sobre la participación de los laicos en la primera evangelización de América Latina, en el seno de la "cristiandad india", en la formación de las nuevas Repúblicas, en la reorganización y nuevas formas de presencia de la Iglesia en torno de fines del siglo pasado, en esa escuela de formación de generaciones seglares que fue la Acción Católica, etc. Hay que rescatar y valorar en nuestra tradición latinoamericana las experiencias comunales y evangelizadoras de las cofradías, el ímpetu de tantos laicos misioneros y "doctrineros", la obra fundamental de la mujer en la transmisión de la fe, muchos testimonios e iniciativas de presencia laical en los campos de la caridad y la promoción humana, en la vida política y cultural, en la defensa de la dignidad humana y la lucha por la justicia. También a este nivel hay que superar el vulgar esquematismo de ruptura discontinua entre un "preconcilio" groseramente genérico, ignorado y hasta despreciado desde la óptica ideológica de la "leyenda negra" sobre América Latina y su evangelización y un "postconcilio" considerado, en modo desarraigado, como pura fuente de novedades. Pero es evidente que el Concilio Vaticano II —por su "clima" y por su designio global, por su eclesiológica de comunión y por su proyección de servicio y misión— permitió superar mentalidades y resabios "clericalistas" y promover una renovada participación de los laicos en todas las actividades de la Iglesia, más concientes de su dignidad y responsabilidad, enriqueciendo el tejido de su comunión y la irradiación de su misión.

La IIa. Conferencia General del Episcopado latinoamericano dedicó uno de sus documentos a los "movimientos de laicos", pero esa más intensa, capilar y responsable participación emerge también en otros documentos como los que se refieren a "Justicia", "Paz", "Pastoral de élites", "Pastoral de conjunto", "Familia y Demografía", etc. El documento de Puebla reconoce "en el seno de la Iglesia latinoamericana" esa "toma de conciencia creciente de la necesidad de la presencia de los laicos en la misión evangelizadora" y les dedica un subcapítulo de 73 numerales de extensión de su documento final, en modo expreso (n. 777 a n. 849), al interno del capítulo sobre los "agentes de comunión y participación" (aunque todo el programa de evangelización de Puebla está confiado a un "pueblo-familia de Dios" en el que la "multitud de hermanos que Cristo ha reunido en su Iglesia", todos ellos "servidores del Evangelio —jerarquía, laicos, religiosos—", "viven su unidad desde la diversidad que el Espíritu ha regalado a cada uno como un aporte que contribuye a la riqueza de la totalidad", DP 244/245, 271).

Aparte de estos dos documentos fundamentales de referencia, muy pocos han sido los intentos de una explícita y orgánica reflexión sobre la situación del laicado latinoamericano. Ha habido estudios de especial interés por parte del Departamento de Laicos del CELAM. Cabe agregar dos libros del Pontificio Consejo para los Laicos —"La participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia en América Latina" (Cittá del Vaticano, 1980) y "Encuentro centroamericano de laicos" (Cittá del Vaticano, 1984)— como frutos de sendas iniciativas llevadas a cabo con la colaboración del Departamento de Laicos del CELAM, y el reciente folleto de este Departamento sobre "Perspectivas del laicado latinoamericano" (CELAM, Bogotá 1985) ya en vistas de la contribución para el próximo Sínodo de Obispos.

Es una manifiesta carencia de la que se pueden señalar excusantes válidos. En primer lugar, que el tema "laicos" está deshecho y concientemente mucho más integrado —y no separado o agregado— en toda referencia, reflexión y proyección sobre la Iglesia, ya no reducida ésta a imágenes y límites clericales. En segundo lugar, es cierto que la consideración del "laicado" —noción de alta abstracción porque abarcadora de gentes innumerables— y a nivel "latinoamericano" —en su extrema diversidad de contextos y situaciones— supone una pretensión excesivamente ambiciosa y difícil para una realización adecuada.

En todo caso, parece mejor arriesgar una cierta ordenación de temas, problemas y desafíos sobre los laicos que limitarse a continuar repitiendo, con más o menos euforia o ya cansancio rutinario, las fórmulas genéricas sobre "formación de los laicos", "promoción de un laicado adulto", "compromiso de los laicos" y demás generalidades a bulto, sin pistas interpretativas y proyectuales para la pastoral de la Iglesia.

● LA SUPERACION DE UN DOBLE DESLIZAMIENTO

Quizás en esa carencia jugó su parte la superación de un doble deslizamiento ocurrido en la primera fase de "aplicación" del Concilio. ¿De qué se trata?

En la "lógica" global y ordenadora de la "Constitución Dogmática sobre la Iglesia" —que el Santo Padre Juan Pablo II sitúa como documento fundamental del Concilio Vaticano II y eje de orientación de su Pontificado—, el Misterio de la Iglesia viene presentando desde la figura primera del "Pueblo de Dios" (L.G. cap. II), congregado y convocado por Jesucristo en su comunión y misión, en cuyo seno se articula y despliega la diversidad de vocaciones, ministerios y tareas de sus distintos miembros componentes. Sabemos las muy hondas implicaciones y consecuencias de esta renovada autoconciencia teológica y pastoral de la Iglesia, particularmente en lo que se refiere a la dinámica de participación de los laicos. Aun se exige mayor sensibilización y fructificación en la conciencia y experiencia eclesial acerca de las perspectivas conciliares respecto del ser y acción de los laicos en la vida y misión del Pueblo de Dios. Y sin embargo, aunque la referencia permanente al Pueblo de Dios estuviera en la base de esa corriente histórica de promoción del laicado, frecuentemente en

los primeros años del post-concilio se corrió el riesgo de un doble deslizamiento que pudiera llevar a esfumarla en la totalidad de su potencialidad integrativa y proyectiva.

Porque, por una parte, tuvo que irse progresivamente superando una proyección tendencialmente compartimentalizada de la Iglesia por la experiencia de tensiones y a veces hasta de enfrentamientos entre la "jerarquía" y el "clero" —eclesiásticos, en general— y el "laicado" —de hecho, minorías seculares emergentes en tiempos conciliares—, considerados a grosso modo como estamentos corporativos en pugna, sea por la defensa real o presunta de viejos hábitos o privilegios clericales, sea por las reivindicaciones —a veces exacerbadas— de la participación de los laicos, en una suerte de puja por la redistribución de funciones y de "poder" en el seno de la Iglesia. Ese campo temático crítico clero-laicado hoy se ha atenuado considerablemente. Y si, aquí y allá, da todavía lugar a tensiones y conflictos, lo hace a un nivel, en general, residual. Es un hecho que toda una experiencia vivida y acrecida de comunión y participación eclesial en estos últimos 15 años —a muy diversos niveles— ha permitido ir superando contraposiciones estériles y disgregantes, que, en su momento, llegaron a reflejarse y justificarse en eclesiologías desviadas que podrían sintetizarse en la fórmula esquemática vulgarizada de "Iglesia institución" versus "Iglesia comunidad", "Iglesia-Jerarquía" versus "Iglesia-pueblo". Aunque aún hoy se expresen bajo otras formas y nuevas condiciones.

Queda como anacronismo toda enfatización desmesurada y desarraigada sobre los "laicos", "laicidad", "laicado". Ya lo destacaba precisamente el Papa en el encuentro de la Iglesia italiana en Loreto: "la auténtica laicidad, que será objeto de la próxima sesión ordinaria del Sínodo de los Obispos, no puede de ningún modo entenderse en alternativa a la eclesialidad, sino sólo al interior de ésta, como un modo específico, caracterizado por la inserción en las realidades terrenas, de vivir la común pertenencia y misión cristiana y eclesial". La integral eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II evoca lo que es más originario, radical, esencial, para todos los "christifideles": la dignidad y responsabilidad bautismales, la incorporación a Cristo, la universal vocación a la santidad, la participación a la única misión. Es esa "comunión y participación" que se enriquece y despliega en la diversidad esencial y "funcional" de ministerios y carismas con los que Cristo, por medio de su Espíritu, ha querido y quiere incesantemente edificar su Iglesia en cuanto misterio y sacramento de su Presencia entre los hombres.

Por otra parte, la referencia al "laicado" venía, entonces, muchas veces reducida a un monopolio reservado de facto a esas minorías de seculares "comprometidos" "adultos", sobre todo a través de los movimientos apostólicos y/o participantes activos en las estructuras de acción pastoral o en la vida política. Desde ese ángulo visual, en la penumbra de la "masa amorfa" de los fieles, criticadas y hasta despreciadas sus formas religiosas tradicionales bajo el impacto de los esquemas vulgares recibidos de corrientes nordatlánticas de las "teologías de la secularización", quedaba el pueblo cristiano no suficientemente reconocido como expresión de las más vastas mayorías laicales, ciudadanos a plenos títulos de ser y misión eclesial. Así podía colarse la imagen empobrecida de la Iglesia como "pequeño resto" de los auto-

denominados "cristianos adultos" en diáspora, resignados e impotentes en esa proyección de futurología ante los avances incesantes de la "secularización" ingenua y gruesamente considerada en positivo por más que animada de diversas ideologías secularistas.

En la crítica y superación real de ambos deslizamientos, puede reiterarse con el documento de la IIIa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que "la Iglesia de América Latina se encuentra en Puebla en mejores condiciones aun para reafirmar gozosa su realidad de Pueblo de Dios" (DP n. 234). ¡Y no sólo en América Latina! Porque podría abundarse sobre signos elocuentes en ese sentido en este momento de la catolicidad. Cito sólo un par de artículos de la revista teológica "Communio" (r. IV, 2 - marzo-abril 1979, edición francesa) cuyos títulos, aún sin entrar en el análisis de sus contenidos, son de por sí expresivos: "La muerte del laicado y el renacimiento del Pueblo de Dios" y "De la eminente dignidad de los pobres bautizados". No en vano también resulta hoy difícil encontrar obras específicas acerca de la "teología del laicado" o acerca de la "espiritualidad secolar" que tanto contribuyeron pero que parecen agotarse en la preparación y realización del Concilio. Queda la exigencia de desarrollo de una "laicología" pero ya mucho más integrada en las nuevas condiciones de participación de los seculares en la vida y misión del Pueblo de Dios. Las referencias, estudios y experiencias de "pastoral popular", de "religiosidad de los pueblos" se abren paso y multiplican en la vida eclesial, en los más diferentes niveles y contextos. Se retoman con vigor y perspectiva en los últimos Sínodos. Y cobran especial pujanza en el estilo de conducción pastoral de S.S. Juan Pablo II.

A un nivel más general ya lo planteaba también el "Documento de Consulta" a las Conferencias Episcopales en América Latina: "Desde el punto de vista social, el Concilio Vaticano II toma primero el estamento sacerdotal y religioso y el laicado militante. Toca el núcleo de las élites más comprometidas con la Iglesia, sobre un marco inicial de clases medias urbanas. Lógico, pues son los estratos que disponen de mayor información, los más sensibles y atentos al nuevo acontecimiento. En ellos se localizan la problemática, las oposiciones, los conflictos, la inventiva de los primeros tiempos postconciliares. Pero en un segundo momento, como línea de tendencia de la acción pastoral se vive el giro hacia el círculo del pueblo. Pasa a primer plano la pastoral popular (...) Viene la revalorización de la religiosidad popular. Se plantean los problemas de la cultura latinoamericana. Se pasa de la atención sociológica en el presente a la conciencia histórica (...) Se pone el acento en la Iglesia, Pueblo de Dios, que se recupera ahora con nueva hondura. luego del Concilio" (cf. Doc. de Consulta, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Nn. 90 y ss. Bogotá. 1977).

"Sabido que el mensaje no está reservado a un pequeño grupo de iniciados, de privilegiados o de elegidos, sino que está destinado a todos" (EN n. 57), la referencia al laicado supera los límites de los "militantes" para apuntar al horizonte mucho más amplio de ese "catolicismo popular" —signo de la identidad histórica y matriz cultural del continente— que "congrega multitudes", especialmente en los santuarios y en las fiestas religiosas, "forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo". El programa de Puebla señala la necesidad de "favorecer las



La Acción Católica marcó varias décadas de presencia católica en América Latina. La crisis posteriores a la II. Guerra Mundial, abrieron camino a nuevos ensayos no siempre exitosos. En la foto, Juan Pablo II con jóvenes de la Acción Católica, en Italia, en 1980.

expresiones religiosas populares con participación masiva por la fuerza evangelizadora que poseen". Pero, al mismo tiempo, "la necesidad de evangelizar y catequizar adecuadamente a las grandes mayorías que han sido bautizadas y que viven un catolicismo popular debilitado" y la urgencia de "buscar las reformulaciones y reacentuaciones necesarias de esa religiosidad popular en el horizonte de una civilización urbano-industrial" para evitar que su empobrecimiento o vacío sean ocupados por "las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo. . ." (cf. DP n 444 y ss). Por eso, "los movimientos apostólicos, las parroquias, las comunidades eclesiales de base y los militantes de la Iglesia en general" son convocados a ser, en forma más dinámica y generosa, "fermentos en la masa". "Debemos desarrollar en nuestros militantes —prosigue el documento de Puebla— una mística de servicio evangelizador de la religión de su pueblo" (cf. DP nn. 261, 262, 809).

● CRISIS ASOCIATIVA Y NUEVAS FRONTERAS DE LA MISION

Es evidente que el proceso histórico de "promoción del laicado" en las últimas décadas ha contado fundamentalmente entre sus signos de manifestación y de impulsión con el desarrollo de las asociaciones de apostolado seglar. No en vano el Concilio Vaticano II, en su Decreto *Apostolicam Actuositatem*, destacó la "importancia de las formas organizadas del apostolado

seglar" como respuesta adecuada "a las exigencias humanas y cristianas de los fieles" y, al mismo tiempo, en cuanto "signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo" (AA. n. 18). Reconoció y recomendó además ese desarrollo asociativo a nivel internacional. La conferencia de Puebla reiterará, en líneas de principio, esa orientación conciliar, privilegiando en su subcapítulo sobre los "laicos" sus organizaciones apostólicas y "movimientos".

Y, sin embargo, a 20 años de la conclusión del Concilio, ¿cómo no advertir que el tejido asociativo de los laicos en organizaciones apostólicas no es lo suficientemente vigoroso en la Iglesia latinoamericana como respuesta adecuada a los desafíos y exigencias que se le plantean en orden a una "nueva evangelización"? Más aun: no hay consensos vastos ni ideas claras al respecto.

En las décadas del 30, 40 y 50 se difundió en América Latina la Acción Católica, con sus diversas ramas, desde la inspiración de Pío XI y según el "modelo italiano", con una fuerte y sostenida "inversión" de energías pastorales por los sucesivos Pontífices, por los Episcopados, por la Iglesia en general. La Acción Católica resultó matriz fundadora de los dinamismos organizativos de los laicos con finalidad apostólica, estructura general y fundamental de encuadramiento del laicado militante, escuela de formación de generaciones de dirigentes laicales. Pero hacia fines de los años 50 parece agotarse el ciclo de su pujanza latinoamericana entrando en un progresivo desangre y pérdida de vitalidad, de los que no se ha reflexionado a fondo sus causas determinantes. Se asiste así a la paradoja del aprecio y de la recomendación que se manifiestan en el Concilio

—basta releer “Apostolicam Actuositatem n.20, pero también Ad Gentes n. 12 y otros textos de documentos del Vaticano II— con la contemporánea marginalización de la Acción Católica en la realidad, prioridades y programas de las Iglesias en América Latina hasta su desaparición en la gran mayoría de los países. Tiene vigencia hoy día sólo en Argentina y, en menor grado, en México. En algunos países queda sólo la presencia de la “rama femenina”.

El legado histórico de esa crisis de la Acción Católica está en los orígenes de la desarticulación y de los ensayos, aún no consolidados ni plenamente satisfactorios, de esa “pastoral orgánica del laicado” que el documento de Puebla señala como necesidad y programa. Por eso se oye tan a menudo en América Latina esa expresión de “tenemos laicos, pero nos falta un laicado”. A ese legado desarticulado se sumó luego la crisis de los movimientos juveniles especializados de Acción Católica (o de “milieu”) que, siguiendo las intuiciones proféticas de Cardijn y desde sus orígenes franco-belgas, se difundieron en América Latina anticipando en sus Iglesias y entre minorías inquietas y militantes del laicado nuevas sensibilidades culturales, teológicas, misioneras, espirituales, que estarían en el “clima” del Concilio Vaticano II. Fue mucha su densidad y riqueza de vida, pero muy radical su crisis. Fueron íntimamente sacudidos y arrastrados por los embates de los años calientes de la década del 60 en América Latina. Interpretaciones parciales o secularizantes del Concilio se combinaron y mezclaron con euforias, incertidumbres e impaciencias de la “transición” conciliar y con altos niveles enrarecidos de ideologización en ambientes sociales difíciles y conflictivos ante la crisis de las tradicionales condiciones de injusticia y dependencia de América Latina y las urgencias y estrategias “revolucionarias”.

Los tiempos convulsivos de la crisis han sido superados. Pero algunos prácticamente desaparecieron o quedaron irrelevantes social y eclesialmente, como la JOC. Otros intentan —ya en clima de mayor serenidad eclesial— procesos de recuperación y relanzamiento. Se aprecian aquí y allá, en medios estudiantiles —más entre “secundarios” que entre “universitarios”— y bajo renovados impulsos de “pastoral juvenil”, experiencias y movimientos nacionales que son signo de esperanza. Pero lo que resulta más evidente, como consecuencia, es la ausencia de una vigorosa presencia cristiana y eclesial en ambientes decisivos de la transformación urbano-industrial de América Latina, que no pueden ser suficientemente atendidos por la tradicional pastoral ni han encontrado aún respuestas pastorales sustitutivas y suficientes. Refiriéndose a “la modernización refleja de los sectores más dinámicos de la sociedad latinoamericana”, el documento “Movimientos de laicos” de la Conferencia de Medellín ya destacaba que dichos “medios funcionales constituyen en nuestros días los centros más importantes de decisión en el proceso de cambio social” urgiendo a un renovado “compromiso de presencia” por parte de los movimientos. Y en el documento de Puebla se advierte que la presencia de los laicos y de sus formas organizadas es “muy débil” en el espacio de “construcción de la sociedad” (obreros, campesinos, empresarios, técnicos, políticos, etc.) y “casi total la ausencia en el espacio de creación y difusión cultural (intelectuales,

artistas, educadores, estudiantes y comunicadores sociales)”. Si vale cuanto señalado por la Exhortación apostólica “Evangelii Nuntiandi” en el sentido que “no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas” sino también de “llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad” y convertir “la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en que ellos están comprometidos, su vida y ambientes concretos” (EN nn. 18-19), es evidente que los ambientes universitarios, intelectuales, artísticos, sindicales, de la empresa, la tecnología y las comunicaciones “modernas” constituyen hoy nuevas fronteras y desafíos para la misión de la Iglesia en América Latina. A esos niveles la presencia y acción de los laicos resulta indispensable siempre que no queden librados al “sálvese quien pueda” o a una “diáspora” de esfuerzos aislados.

● LA ESPERANZA DE LOS MOVIMIENTOS ECLESIALES

En la crisis de la Acción Católica, quienes mantuvieron la dinámica asociativa y apostólica del laicado fueron algunos movimientos, especialmente los “Cursillos de Cristiandad” y el “Movimiento Familiar Cristiano”. Pero se advierte una disminución de su vigor en estos años 80. Falta, a veces, mayor rigor doctrinal e incisividad misionera. Otros movimientos, como Schönstatt, cuentan ya con una tradición en varios países latinoame-



Schönstatt y la devoción mariana, de rápida irradiación en el continente.

ricanos y manifiestan su fecundidad. Otros aun, como la renovación carismática católica, los encuentros matrimoniales (Marriage Encounter), los "focolarinos", "Comunión y liberación"... están en plena dinámica de extensión latinoamericana, con más o menos intensidad.

De estos movimientos se espera un profundo arraigo y fecundación de sus carismas, de su pedagogía catequética y misionera, en las condiciones culturales y eclesiales de América Latina y la actuación de "Puebla", para contar cada vez más con renovadas fuerzas vivas de participación de los fieles en esa "nueva evangelización". Inútil pensar que la elaboración y actuación de un "plan pastoral para el sector laicos" dependa, en primera instancia, de sesudas programaciones y de multiplicación de estructuras y mecanismos de coordinación. Todo eso no está mal. Pero mucho más determinantes pueden resultar esas corrientes, testimonios, movimientos de santidad, de "comunión y participación", de nueva vitalidad misionera que se advierten —no ausentes, según los casos, de ambigüedades y sometidos siempre a discernimiento— en los nuevos movimientos eclesiales y que resultan tan necesarios para la Iglesia en América Latina.

En todo caso, resulta importante destacar tres cosas. La primera es que, si bien pueden ya apreciarse muchos frutos positivos, en cuanto nueva dinámica asociativa de conjunto —y no de éste o aquel movimiento— y para el conjunto latinoamericano, los movimientos eclesiales son más aun signos y fermentos de esperanza que realidad "pastoral" plenamente madura. La segunda es que deben afrontar, a menudo, no pocas resistencias, incomprendimientos e interpelaciones eclesiásticas que ponen a prueba su arraigo y fecundidad comunitarios y misioneros. La tercera es que su propagación se ha dado y se está dando fundamentalmente, en la mayoría de los casos, en las capitales y grandes ciudades del continente, pero es muy frágil y muchas veces inexistente aun en regiones y ambientes "misioneros" de escasa implantación de la Iglesia.

• LA EXPERIENCIA DE LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Ciertamente, no se trata de formas organizadas del laicado. Nacen en la confluencia de diversos y complejos factores: un movimiento eclesial de renovación comunitaria, la implantación eclesial en regiones y ambientes no suficientemente atendidos por las estructuras y actividades pastorales tradicionales, la búsqueda de nuevas formas de "comunión y participación" de los fieles, renovadas exigencias de unidad entre fe y vida y entre evangelización y promoción humana, la realización de la "opción preferencial de los pobres" en la edificación de la Iglesia...

Pero es claro que aquella crisis del tejido asociativo del laicado hacia fines de los años 60 resultaba contemporánea con el surgimiento de esta nueva experiencia. Más aun, la creación de consejos parroquiales y pastorales, las experiencias de renovación de la vida parroquial, el desarrollo de las comunidades eclesiales de base, ensayos diversos de pastoral juvenil, familiar, obrera, etc. creaban una nueva densidad y multiformidad de participación del pueblo de Dios. Numerosos "agentes pas-

torales" llegaron entonces a plantearse el interrogante si las asociaciones apostólicas laicales no constituían instrumentos superados. O al menos de lugar y rol marginales. Esta convicción —más o menos conciente— llega a ser frecuentemente un prejuicio respecto a la sorpresa emergente e imprevista de los nuevos movimientos eclesiales.

Quedémonos con lo mejor de la experiencia de las "comunidades eclesiales de base" —tal como la recogen "Medellín" y "Puebla"—, aunque exista una diversidad enorme de realizaciones prácticas. Dejemos también las experiencias sufridas y los riesgos presentes de politización y de ideologización desviadas. Distingamos claramente la más válida densidad cristiana de vida de estas comunidades eclesiales de algunos planteos teológicos que pretenden "apropiarse" de su experiencia para orientarlas hacia una eclesiología más que discutible (una "Iglesia que nace del pueblo", una nueva "eclesiogénesis" y peor aun, una "Iglesia popular" en el sentido crítico señalado por el Papa y el Episcopado latinoamericano en numerosas oportunidades).

En cuanto auténticamente eclesiales, estas comunidades se han convertido en una nueva capilar modalidad de participación de los fieles en la comunión y en la misión de la Iglesia. Resultan, muchas veces, como formas misioneras avanzadas en el mundo de los pobres, primeros embriones de implantación eclesial allí donde no llegan, en general, las estructuras y servicios tradicionales de la Iglesia. En ellas, los laicos hacen el aprendizaje de una toma progresiva de responsabilidades "a la base", de una experiencia más efectiva de participación en la construcción de la Iglesia, de una educación compartida a la oración, a la lectura bíblica, a la interpenetración de la fe y de la vida, a la solidaridad con los hermanos. Más allá de la figura "normal" del militante laical de "clases medias", se promueven líderes laicales campesinos, indígenas, marginados...

No es posible, pues, ignorarlas en la dinámica misionera de la Iglesia en América Latina. Pero tampoco mitificarlas como la única panacea. No en vano, siendo de orden vecinal, cuentan con dificultades para situarse en horizontes más vastos de vida eclesial y secular. Por eso, su riesgo mayor es la tentación "sectaria", el ghetto narcisista, la exaltación de la propia y limitada experiencia, la oposición dualista y empobrecida entre lo "institucional" y lo "comunitario". No en vano, también, su desarrollo se sitúa en los mundos rurales —donde cuenta con la tradición comunitaria de las poblaciones— o en su prolongación en las periferias urbanas, donde satisface, por otra parte, la necesidad de una identidad e integración social, cultural y religiosa de los contingentes inmigrantes marginados de la ciudad. Cuando llegan a tener cierto desarrollo en pleno ambiente ciudadano se limitan a los sectores medios urbanos tradicionales, en el seno de parroquias enormemente extendidas, como elemento vivificante y participante. Pero continúan siendo marginales respecto de los ejes de desarrollo del mundo urbano-industrial: allí quedan las vastas y urgentes tareas de la evangelización de la ciudad, de la cultura urbano-industrial, de sus sectores intelectuales, de sus cuadros políticos y técnicos, de su proletariado fabril. Por eso, las comunidades eclesiales de base deben ser integradas en conjuntos más vastos y diversificados de "pastoral", de acción misionera de la Iglesia, enriquecidos por muchas otras formas comunitarias, asociativas, institucionales y de servicios.

No puede tampoco perderse de vista la impresionante y preocupante expansión de las sectas que, en su mayoría, proliferan justamente en los ambientes más pobres, donde se desarrollan preferencialmente las comunidades eclesiales de base. Limitado sería contentarse con la "denuncia" de las sectas y de sus métodos, aunque no falten los motivos y razones. Hay que preguntarse por qué se da ese arraigo y expansión, sobre todo entre los pobres, en las periferias urbanas. ¿Qué puede faltar como vitalidad evangelizadora, catequética y misionera a nuestras comunidades, que tantos bautizados —y en un sustrato cultural católico!— se sienten atraídos por esas sectas? ¿Acaso la legítima y necesaria solidaridad con las necesidades inmediatas de casa y comida, tierra, trabajo e instrucción, y con las más mediatas de "concientización" y participación políticas, absorben excesivamente la vida y horizonte de las comunidades? ¿Acaso puede suceder que no se cultive suficientemente la densidad y vitalidad "religiosas" que los pobres buscan y ansían como la exigencia y necesidad más radicales de su identidad, dignidad y fraternidad? La profundización de la "eclesialidad" de esta experiencia comunitaria es fundamental.

Por otra parte, parece evidente tener en cuenta que sólo una identidad eclesial profundizada y fortalecida —en cuanto autoconciencia del misterio de comunión en el Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios— puede evitar la deflación y dispersión, y al contrario dar nueva vitalidad y vigor a las CEBs, como lugar y modalidad específicos de participación, en tiempos en que se reabren las compuertas de la participación "secular" en movimientos barriales, políticos, sindicales. . .

• SURGIMIENTO Y DIVERSIFICACION DE LOS MINISTERIOS NO ORDENADOS

Esa más intensa y extensa dinámica de "comunión y participación" de la Iglesia latinoamericana, la acrecida responsabilidad de los laicos derivada de su bautismo y de su participación en el sacerdocio común y las necesidades pastorales urgentes y diversificadas —considerando también la tradicional escasez de sacerdotes para satisfacerlas adecuadamente— han llevado al surgimiento, a la práctica y, en algunos casos, a la "institucionalización", de varios "ministerios no ordenados" abiertos y, en general, confiados a los laicos. Se trata —como afirma el documento de Puebla— de servicios determinados, que "no clericalizan (quienes lo reciben siguen siendo laicos. . .)", requiriéndose "una vocación o aptitud ratificada por los Pastores", orientados "a la vida y al crecimiento de la comunidad eclesial, sin perder de vista el servicio que ésta debe prestar al mundo", siendo "variados y diversos de acuerdo con los carismas de quienes son llamados y las necesidades de la comunidad", coordinados por su relación al ministerio jerárquico (DP. nn. 811-12-13-14).

La Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* reconocía ya la importancia de estos ministerios para la "plantatio ecclesiae" (EN. n. 73).

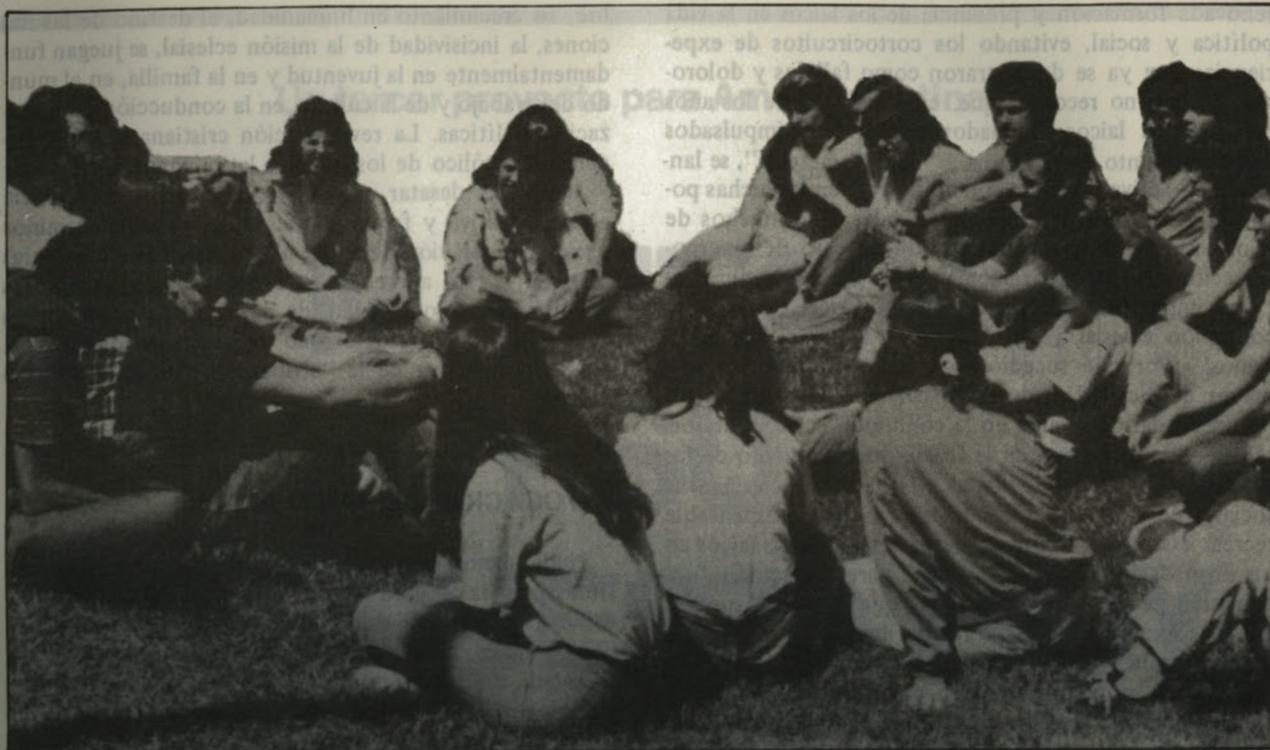
En América Latina se han desarrollado, sobre todo, a nivel de las comunidades eclesiales de base y en una dinámica típicamente misionera. En efecto, para atender las necesidades espirituales y pastorales de sectores de

población campesina e indígena, en los que la Iglesia no está suficientemente implantada o cuando falta o es esporádica la presencia del sacerdote, la tarea de estos laicos "catequistas", "delegados de la palabra", "animadores de la comunidad", servidores de los pobres y de los enfermos, etc. resulta fundamental. Además, se promueven así líderes autóctonos de las mismas comunidades.

No son pocas las cuestiones que plantea esta rica experiencia. Se requiere una adecuada formación y capacitación de los "ministros" y una preparación de las comunidades para aceptarlos. Hay que evaluar bien las necesidades pastorales, escoger las personas adecuadas y crear las condiciones para la dignidad y solidez cristianas de su servicio. Esta experiencia no puede poner a la sombra la urgencia prioritaria de intensificar una "pastoral" para el despertar de vocaciones sacerdotales y, menos aun, no puede prohiar la tentación de ver en estos ministerios "no ordenados" como la figura de una nueva y futura modalidad de sacerdocio ministerial. . . El Episcopado latinoamericano en Puebla insiste mucho en la superación del peligro de "clericalización" de los laicos.

• UNA FORMA SINGULAR DE EVANGELIZACION

Ese riesgo de "clericalización" de los laicos es muy sentido actualmente en América Latina. El documento de Puebla hace varias referencias al respecto. Porque existe muy difundida la sensación de que la participación de los laicos en la construcción de las comunidades cristianas ("ad intra") es más capilar y vigorosa que su responsabilidad cristiana en el corazón del mundo y a la guía de las más variadas tareas temporales ("ad extra"). No se trata ciertamente de plantear dualismos y contraposiciones esquemáticas. Lo que importa es la unidad de la experiencia cristiana, sea en servicios eclesiales, sea en responsabilidades seculares. Pero es bien claro en la autoconciencia eclesial actual y en el proceso de afirmación de la identidad y responsabilidad del laico, que ". . . es en el mundo donde el laico encuentra su campo específico de acción, teniendo la responsabilidad de ordenar las realidades temporales para ponerlas al servicio de la instauración del Reino de Dios" (DP. n. 789 y ss., LG. n. 31; AA. n. 5). En la comunión y misión de la Iglesia, en su servicio evangélico al hombre y a las naciones, la vocación peculiar del laico está dada por esa "índole secular". Esa es su "forma singular de evangelización", como lo confirmaba y destacaba la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*: "Su tarea primera e inmediata no es la institución y el desarrollo de la comunidad eclesial —ésta es la función específica de los Pastores— sino el poner en práctica todas las posibilidades cristianas y evangélicas escondidas, pero a su vez ya presentes y activas en las cosas del mundo". Y aun especificaba: "El campo propio de su actividad evangelizadora es el mundo vasto y complejo de la política, de lo social, de la economía, y también de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los medios de comunicación de masas, así como otras realidades. . ." (EN. n. 70). Doctrinalmente parece claro, pero su realización práctica requiere ingentes esfuerzos



Reunión de jóvenes laicos en una Mariápolis. Preservar al mundo seglar de la "clericalización" es el modo de asegurar su capacidad creadora.

de educación de la fe y de promoción de la presencia cristiana en todos los ámbitos de la convivencia humana.

Entre las causas que pueden explicar aquella desproporción y la insuficiente presencia y toma de responsabilidades por parte de los laicos "ad extra", no puede ignorarse el hecho de la existencia de persistentes y autoritarios regímenes militares que bloquearon y reprimieron todas las formas de participación social y política (en partidos, sindicatos, gremios, agrupaciones vecinales, etc.). Por eso mismo, los laicos tendieron a concentrar su participación en el seno mismo de las comunidades de la Iglesia como auténtico y profético espacio de libertad. La acción de la Iglesia latinoamericana en la defensa y promoción de la dignidad humana, y de los derechos y libertades, de las personas, de los trabajadores y de pueblos, resultó y sigue siendo fundamental. Pero las expectativas políticas y las posibilidades de intervención ante los grandes problemas nacionales se concentraron mucho en el protagonismo de la Jerarquía. Los laicos quedaron un poco en la sombra en cuanto a su vocación peculiar de estar en la vanguardia de los caminos de transformación del mundo según los designios de Dios y los valores del Reino. Se requiere ahora concentrar esfuerzos en la formación y en el acompañamiento pastoral de una nueva generación de líderes laicales, que expresen y desplieguen su identidad cristiana y su solidaridad humana en todos los ámbitos y actividades fundamentales —familiares, laborales, profesionales, económicos, políticos, culturales, sindicales. . .— en los que se forja el destino de una Nación.

Si toda la Iglesia es bien consciente que "la promoción de la justicia es parte integrante e indispensable" de la evangelización con más exigencias y responsabilidades aun "en nuestro continente latinoamericano, marcado por los agudos problemas de la injusticia que se han agravado, los laicos no pueden eximirse de un serio compromiso en la promoción de la justicia y del bien común,

iluminados siempre por la fe y guiados por el Evangelio y la Doctrina social de la Iglesia. . ." (DP. nn. 739 y ss.). Y esto está especialmente requerido y posibilitado en las actuales condiciones de procesos de democratización, que han abierto las compuertas de numerosos canales y corrientes de participación política y social, pero en tremendas condiciones de crisis económica, de agravamiento de la dependencia financiera y tecnológica y de miseria popular.

Comprometer y concentrar efectivamente ingentes esfuerzos en la opción preferencial que la Conferencia de Puebla llamó de formación y presencia de los "constructores de la sociedad" (solidaria con las otras "opciones preferenciales") comporta dos exigencias indispensables. La primera es la de moderar un arraigado y persistente, aunque no muy conciente y controlado "clericalismo" en la Iglesia de América Latina, que se manifiesta pertinaz con nuevos rostros y que emerge siempre como tentación de "protagonismo" de los clérigos en los diversos ámbitos de la vida política y social y el correspondiente lugar marginal que, de hecho, ocupa y preocupa la presencia de los laicos en sus ámbitos propios y específicos, aunque no falte una cierta retórica eclesial en ese sentido. Ningún cristiano y ninguna comunidad cristiana pueden desentenderse ante situaciones de injusticia y opresión, ni ante exigencias de solidaridad y de respeto de los derechos humanos, ni ante necesidades apremiantes de los pueblos. Tampoco el sacerdote y el religioso/a. El compenetrarse con la vida de su pueblo y asumir todos sus problemas, desafíos y esperanzas, no significa que tengan que hacerlo a través de liderazgos políticos o sindicales y, menos aun, como funcionarios estatales. No sea que a la "clericalización" de los laicos le corresponda una progresiva "laicización" de los "eclesiásticos".

La segunda exigencia es la de haber aprendido bien de pasadas experiencias, para asegurar, en lo posible, una

renovada formación y presencia de los laicos en la vida política y social, evitando los cortocircuitos de experiencias que ya se demostraron como fallidas y dolorosas. ¿Cómo no recordar que, en la década de los años 60, muchos laicos, animados por la fe e impulsados por el conjunto de la Iglesia a "comprometerse", se lanzaron en activa y generosa "militancia" en las luchas políticas y sociales, en condiciones tales, que muchos de ellos terminaron absorbidos en un proceso de hiperpolitización, de ideologización enrarecida, de "radicalización" impaciente y urgida. . . sin reconocerse más en la comunión eclesial y sin confesarse siquiera como cristianos! ¿Por qué sucedió eso? Faltó ciertamente una mayor densidad de vida espiritual, de compañía pastoral adecuada, de arraigo en la comunión eclesial, de fortaleza e identificación en la fe, de discernimiento de las situaciones y de las ideologías a la luz de las enseñanzas sociales de la Iglesia. Cuando hoy día es indispensable recrear esa pasión militante de presencia de los laicos en los diversos ámbitos de la "polis", parece urgente y fundamental generar las condiciones que permitan superar aquellas experiencias. Se trata de destacar todo lo que puede fortalecer la identidad, los contenidos, la proyectualidad de su compromiso en cuanto sólida y auténtica presencia cristiana. En especial, se plantea la exigencia de una sólida formación y de una creativa elaboración y aplicación de la doctrina social de la Iglesia, superados ya los tiempos —no por casualidad, de crisis de identidad de la militancia cristiana en el mundo— en que se anunciaba superficial o ideológicamente su liquidación histórica.

Algunos "espacios" parecen prioritarios en ese compromiso y responsabilidad laicales. El porvenir del hom-

bre, su crecimiento en humanidad, el destino de las naciones, la incisividad de la misión eclesial, se juegan fundamentalmente en la juventud y en la familia, en el mundo del trabajo y de la cultura, en la conducción y organización políticas. La revitalización cristiana del sustrato cultural católico de los pueblos latinoamericanos puede y tiene que desatar esas energías laicales de presencia audaz, creativa y fecunda que vayan abriendo caminos hacia la superación de los opuestos sistemas e ideologías materialistas y alimentando experiencias y esperanzas de dignidad y solidaridad, de paz y justicia, en nuevas vías de liberación y desarrollo integrales de los pueblos. En la perspectiva de la "civilización del amor y de la verdad".

• VOCACION DE SANTIDAD

Nada mejor para terminar que citar esta sugestiva síntesis de la "figura" laical que el Santo Padre Juan Pablo II presentara durante su primer viaje apostólico (29/1/79), en México: ". . . cristianos con vocación de santidad, sólidos en su fe, seguros en la doctrina propuesta por el Magisterio auténtico, firmes y activos en la Iglesia, cimentados en densa vida espiritual, alimentada con el acercamiento frecuente a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, perseverantes en el testimonio y acción evangélicos, coherentes y valientes en sus compromisos temporales, constantes promotores de paz y justicia contra toda violencia y opresión, agudos en el discernimiento de las situaciones e ideologías a la luz de las enseñanzas sociales de la Iglesia, confiados en la esperanza en el Señor". □

NEXO

**es una revista que quiere recuperar la
identidad católica y la conciencia de
Patria Grande de América Latina.**

**Totalmente solidaria con la orientación de Juan Pablo II,
aspira a abrir un horizonte de esperanza
para el futuro del continente.**

**Nuestro camino específico es evangelizar
la cultura, de modo que la ciencia y la técnica
sean puestas al servicio del hombre, concebido
en su máxima dimensión liberadora, como
hijo de Dios.**

APOYE ESTA TAREA

Un tercer proyecto para América Latina

MARITAIN Y SU PROPUESTA HOY

ARTURO PONSATI

Actualidad de Maritain en la gestación
de un "ideal histórico" concretamente latinoamericano
a través de cuatro cuestiones capitales: la cultural, la social,
la política y la internacional. Su despliegue hacia el futuro.

REFLEXIONES INICIALES

Una parte numerosa de la generación Latinoamericana a la que pertenezco, aprendió de Jacques Maritain, no sólo un modo de estar en la sociedad y en la historia, sino una actitud intelectual y hasta un estilo de descenso desde el pensamiento a la acción.

Desde aquel tiempo, las modas intelectuales pudieron, por momentos, hacernos olvidar la proveniencia de esas ideas, que matizaron nuestra manera de pensar y de actuar.

Sin embargo, cada vez que el oleaje de la historia nos arrastró a una situación-límite, debimos comprobar la cualidad profética que León Bloy había visto surgir entre lo que él llamaba los andrajos filosóficos.

Los últimos treinta años vieron nacer, florecer y, hoy, desplomarse las ilusiones que muchos tejieron en torno a la liberación del hombre respecto de la necesidad, por obra de la sociedad afluente, construida según el modelo neocapitalista, en el que confluyen las vertientes de una social democracia agotada y de un liberalismo redivivo que, en lo esencial, conserva su identidad y que en Latinoamérica suele presentarse como un verdadero "fascismo de mercado".

También la sangre que corrió y que corre a lo largo y a lo ancho de Latinoamérica, bastan para sepultar los restos de cualquier esperanza razonable en la práctica engendrada por un pensamiento —el marxista— que hace más de un siglo venía anunciándose al mundo como portador de la liberación humana.

Al auge de las ciencias sociales positivas, concebidas como medios para racionalizar técnicamente la política hasta lograr un absoluto control del comportamiento colectivo, le siguió en nuestros días un agotamiento de la teoría política empírica, que Wilhelm Hennis¹ había ya anunciado al final de la década del sesenta.

Por cierto, tampoco los intentos de revivir aquel furor esclavista², que Maritain observó en los totalitarismos de derecha, produjeron otra cosa que el amargo fruto del horror y de la muerte.

La creencia en la salvación por obra de la ciencia y la tecnología, mito recurrente en el horizonte histórico de la modernidad, sólo fue capaz de refutarse a sí misma, dejando al desnudo su inquietante ambigüedad.

El materialismo práctico de la sociedad individualista intentó cobrar estatura teórica y convertirse en práctica política, formalizado como radical-pro-

Los institutos maritainianos

Desde que "Humanismo Integral" comenzó a hacer sentir su influencia entre los católicos latinoamericanos empeñados en la reflexión y en la acción político-social, a la par que fuerzas políticas y sociales influidas por su pensamiento comenzaron a desplegarse en la región, nacieron instituciones dedicadas, no sólo a difundir y profundizar el pensamiento del filósofo francés, sino también dedicadas a "ir por Maritain, más allá de Maritain". Lo cual significa dos cosas: servir de su pensamiento para ensayar nuevos aportes específicamente latinoamericanos a la filosofía política de inspiración cristiana. Y, recibiendo otras influencias surgidas desde el propio campo cristiano o, al menos, compatibles e integrables en una síntesis de orientación humanista, latinoamericana y "espiritualista", "repetir" la operación cultural que Maritain emprendiera en la Europa de los años treinta.

Actualmente, la institución-eje que se encuentra empuñada en esa tarea es el Instituto Internacional Jacques Maritain, entidad que tiene su sede en Roma y su principal centro de actividades académicas en la abadía de Praglia, cerca de Padova. El Instituto se encuentra articulado en secciones y grupos nacionales. Los institutos y grupos latinoamericanos tienen su referente en la revista "Notas y Documentos", que se edita en Caracas, con la dirección de Guillermo Yepes Boscán (Apartado Postal 68753 - Caracas 1062).

Las secciones nacionales de habla española son el Instituto Jacques Maritain de Venezuela, presidido por Enrique Pérez Olivares; el Instituto Jacques Maritain de la Argentina, presidido por Arturo Ponsati, cuya secretaría general la

desempeña Ricardo del Barco (Paso de los Andes 73, Córdoba); el Instituto Jacques Maritain de Bolivia, presidido por José Bustamante Pérez; el Instituto Jacques Maritain de Cuba, presidido por José Ignacio Rasco (Miami, Florida, USA); Instituto Jacques Maritain Sección Española, presidida por Iñigo Cavero Lataillade. Asimismo, existen grupos orgánicos en Chile, orientado por Jaime Castillo Velasco y en varios países de Centroamérica y El Caribe.

En la Argentina, el Instituto Maritain posee filiales en Buenos Aires, Córdoba y Tucumán. Entre otras actividades, ha desarrollado este año un curso sobre Derecho Natural, en Córdoba, y un seminario sobre "El Concilio Vaticano II, Balance y Perspectivas", en Tucumán.

A partir del 12 de diciembre, en Lucca, Italia, se reunirá el Consejo Científico del Instituto Internacional, ocasión en que se efectuará un coloquio sobre "Releer Humanismo Integral: 1936-1986". El Instituto Internacional Jacques Maritain está presidido por el doctor Ramón Sugranyes de Franch (Universidad de Friburgo, Suiza); tiene como Vicepresidente al doctor Enrique Pérez Olivares (Venezuela) y como Secretario general al doctor Enrique Roberto Papini (U. de Trieste, Italia). Es presidente honorario el profesor Olivier Lacombe (Francia). En los quince años de vida del Instituto, el mismo ha organizado más de 100 coloquios y seminarios internacionales, tiene en marcha 7 grandes proyectos de investigación y ha editado y promovido la edición de más de 150 libros.

gresismo; logró solamente demostrar cómo una edad histórica que se inauguró como antropocéntrica se desliza, casi ineluctablemente, hacia la praxis cuasi-zoológica del sensorialismo y hacia el holocausto nuclear.

Mucha esterilidad intelectual en Europa y demasiada fecundidad en opresión y muerte a través de Latinoamérica, se encuentran ligadas a lo que Etienne Borne denominó el antihumanismo teórico, para que el mundo no haya desesperado de éste.

Podríamos seguir inventariando las frustraciones intelectuales y políticas del tiempo en que nos tocó vivir.

Pero lo que aquí interesa es señalar, frente a la fluencia vertiginosa de los acontecimientos y de las ideas, la intacta potencialidad revolucionaria del pensamiento maritainiano, cualidad que, precisamente, es la que me propongo demostrar con relación al presente y al porvenir de América Latina.

Hace poco menos de diez años, en el congreso maritainiano de Venecia, Armando Rigobello⁴ sugirió la necesidad de "repetir a Maritain", en el sentido que Heidegger daba a la expresión al presentar su ontología fundamental como una "repetición" del tema kantiano.

Se trata de revelar los orígenes y la finalidad de una cuestión; en el caso, reconducir la solución que Maritain ensayó dar a los problemas de su tiempo, al contexto en el cual tal respuesta surgió y a la situación interior y genética de la cual ella partió; para, así, desentrañado su sentido, poder confrontarlo con las condi-

ciones que presenta el mundo de hoy, con particular referencia a Latinoamérica.

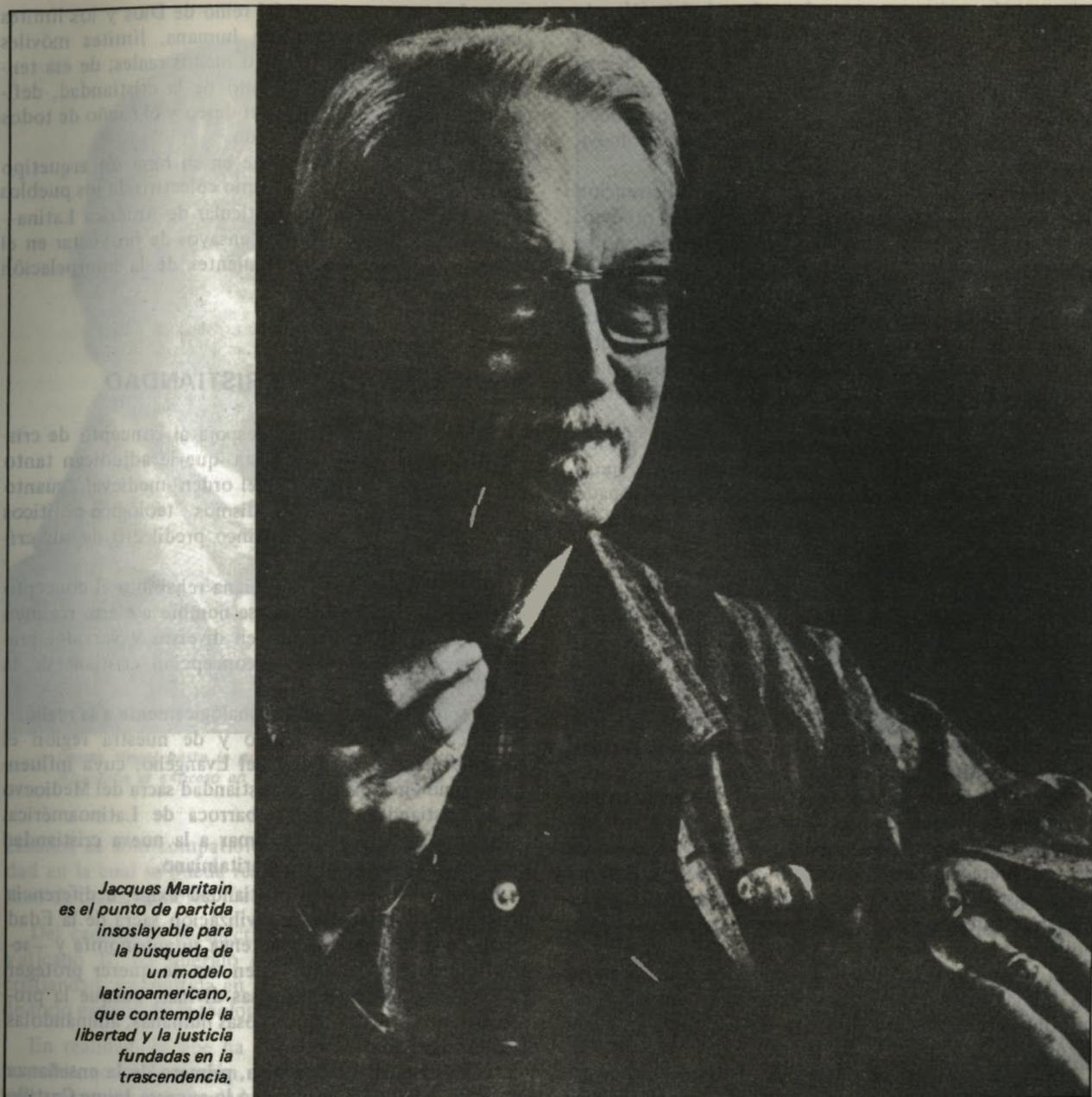
La tarea que nos reclama consiste, por una parte, en poner de relieve la pertinencia y la vigencia de muchas ideas de Maritain en el marco espacio-temporal aludido; luego, ensaya la aplicación analógica de otras de ellas frente a los nuevos problemas; y, finalmente, enderezar la búsqueda hacia soluciones nuevas, cuando lo anterior no resultare fructífero.

Según la dirección señalada por Roberto Papini⁵, se trata, primero de todo, de ver cuál fue el paradigma del que partió Maritain.

Para ello resultaría preciso comprender a fondo la operación cultural emprendida por Maritain, cual fue la de hacer revivir al tomismo en pleno siglo veinte y en los diversos campos del conocimiento humano.

Bien se ha dicho que la razón de ese empeño era clara para el filósofo; él veía al tomismo no sólo implantado en la tradición del pensamiento cristiano, sino también como el estado crítico y científico de ese pensamiento.

- 1) W. Hennis: "Política y Filosofía Práctica", Buenos Aires, 1979.
- 2) "Cristianismo y Democracia", p. 26; Buenos Aires, 1943.
- 3) A.A.V.V.: "Hay que reinventar la Democracia", Buenos Aires, 1976.
- 4) "Maritain oggi", en A.A.V.V. "J. Maritain e la società contemporanea", Milano, 1978.
- 5) A.A.V.V.: "J. Maritain e la società contemporanea", "Prefazione"; Milano, 1978.



*Jacques Maritain
es el punto de partida
insoslayable para
la búsqueda de
un modelo
latinoamericano,
que contemple la
libertad y la justicia
fundadas en la
trascendencia.*

El estilo y el modo de esta operación se ilustra, como lo expresa Pavan ⁶, en su concepción progresiva y activa de la educación.

Ella reúne, por un lado, la libertad, en cuanto se trata de encontrar, a través de la letra, al espíritu y al proyecto doctrinario, fijándose más en la prospectiva que en la filología.

Y por la otra parte, la creatividad, para poder moverse en el propio horizonte histórico y no en otro definitivamente precluso.

Se hace preciso tratar de ser fiel a una cierta ética de la inteligencia, que es una de las mayores enseñanzas maritainianas.

Ética de la inteligencia que, aplicada a una "repetición" de Maritain, exige probar aproximarse, siquiera en muy modesta medida, a la autenticidad y al vigor con que él ensayó "repetir" a Santo Tomás.

Casi al comenzar su itinerario en la filosofía cristiana, Maritain escribió: "Vae mihi si non tomistisaverunt".

A través de cuatro tesis trataré de dar sumaria cuenta

de las ideas que animan a quienes, en Latinoamérica, hemos creído encontrar en Maritain el fermento y la guía de una cierta noción cristiana de la política, de la acción social y del empeño cultural, en la perspectiva de un proyecto histórico integralmente humanista y vitalmente cristiano.

A continuación de cada proposición, se formula una breve explicación.

● SOBRE EL IDEAL HISTORICO

Primera proposición: En el pensamiento de Maritain, el "ideal histórico de la nueva cristiandad" significa, a la vez, un modelo de sociedad a realizar en el largo plazo histórico y un ideal regulativo para la acción y la reflexión temporal de los cristianos.

En nuestros días, toda reflexión sobre proyectos históricos y modelos de sociedad ha de comenzar por

una revisión crítica y una adecuada relativización de tales categorías.

Sin perjuicio de ello, no puede negarse su necesidad en el pensamiento y en la práctica política, ya que el hombre actúa y piensa proponiéndose fines, con lo cual su libertad creadora interfiere el movimiento de lo real.

Leslie Manigat ⁷ distingue en la genérica acepción de "modelo", tres significaciones diferentes: primero, **modelo social**, o sea modelo heurístico, analítico, instrumento para pensar a la realidad.

Segunda significación, **modelo de sociedad**, es decir un sistema de representaciones conceptuales, destinado a orientar la conformación de la realidad futura; en suma, una estructura lógica de funciones normativas, que representa un proyecto a realizar en el mediano o en el largo plazo.

Tercera significación: **sociedad modelo**, noción que alude a un máximo de perfección social y política, que está referida a un futuro sin plazos, situado dentro y al final del proceso histórico, o más allá de él.

La noción de ideal histórico se implanta en la segunda especie, es decir entre los modelos de sociedad.

El **ideal histórico**, para decirlo con palabras de Maritain ⁸, es una imagen prospectiva que designa un tipo específico de civilización a que tiende una edad histórica; no es un ente de razón sino una esencia ideal realizable más o menos perfectamente, una síntesis coherente de perspectivas y esperanzas, nacidas de un proyecto racional y de una tensión ideal.

Según Roberto Papini ⁹, el ideal histórico tiende a religar la verdad con la historia, la teoría con la práctica, el fin con los medios; supone un método de interpretación de la sociedad y de la historia, sujetos históricos colectivos, la presencia de fuerzas objetivamente capaces de promoverlo y una doctrina política.

El ideal histórico difiere de la utopía, en el sentido tradicional del término, como difiere un proyecto que busca encarnadura histórica de un mero ente de razón ¹⁰.

El ideal histórico se diferencia de la utopía, en el renovado sentido que Mannheim y Bloch ¹¹ dieron a la expresión, por el carácter escatológico y determinístico que ella asume. Mientras, el ideal histórico maritainiano se implanta en el ámbito de la libertad; y, distinguiendo entre lo temporal y lo espiritual, se sitúa incontestablemente en el plano temporal.

En las sociedades modelos y en los mismos modelos de sociedad es dable advertir un trasfondo mítico, en cuanto se desarrollan a partir de imágenes radicales y sintéticas, características de una especie de pensamiento que, al lado del pensamiento racional discursivo, constituye una vertiente insoslayable de la psiquis del hombre ¹².

El ideal histórico de la nueva cristiandad, como todo modelo de sociedad, alude a una sociedad modelo. En nuestro caso, el reino de Dios, noción religiosa, cuya realización plena el cristianismo concibe como transhistórica, pero cuya preparación comienza en el tiempo, por lo que opera, también, como fermento de la historia temporal, en cuanto interpelante que exige de las realidades sociales y culturales una constante tensión en pos de la justicia, el amor y la libertad.

Precisamente, en esa tensión nacida del contraste

entre los requerimientos del reino de Dios y los límites impuestos por la condición humana, límites móviles —es cierto— pero no por ello menos reales; de esa tensión —decimos— surge el mito de la cristiandad, definido por Maritain ¹³ como el deseo y el sueño de todos los cristianos activos del mundo.

La cristiandad, pues, tiene en su base un arquetipo mítico incorporado al psiquismo colectivo de los pueblos de historia cristiana —en particular de América Latina— y que es común a todos los ensayos de proyectar en el tiempo las exigencias provenientes de la interpelación del reino de Dios.

• SOBRE LA NUEVA CRISTIANDAD

Sabido es que Maritain despoja al concepto de cristiandad de la carga univocista que le adjudican tanto los integristas nostálgicos del orden medieval, cuanto ciertos sedicentes vanguardismos teológico-políticos que hacen de tal noción blanco predilecto de sus críticas ¹⁴.

Así, la enseñanza maritainiana rehabilita el concepto de cristiandad; designa con ese nombre a cierto régimen temporal cuyas estructuras, en diversos y variados grados, llevan la huella de la concepción cristiana de la vida ¹⁵.

Se trata, pues, de aplicar analógicamente a la realidad histórica de nuestro tiempo y de nuestra región el perenne mensaje temporal del Evangelio, cuya influencia originó en el pasado la cristiandad sacra del Medioevo y la cristiandad hispánico-barroca de Latinoamérica, pero que mañana podrá animar a la nueva cristiandad profana del ideal histórico maritainiano.

El estilo de la nueva cristiandad exige, a diferencia de lo que acontecía en la civilización sacra de la Edad Media, que lo temporal mantenga su autonomía y —según lo señaló Maritain ¹⁶— en vez de querer proteger con medios humanos las cosas divinas, busque la protección por lo divino de las cosas humanas, animándolas y sobrepasándolas.

La cristiandad es exigencia, primero de la enseñanza social de la Iglesia, pues —como lo expresa Jaime Castillo Velasco ¹⁷— ésta se orienta hacia una noción humanista y comunitaria de la sociedad, y, en consecuencia, rechaza al individualismo y al colectivismo; la doctrina social-

6) A.A.V.V.: "El personalismo comunitario de J. Maritain"; "El pensamiento político de J. Maritain"; Milano, 1978.

7) IFEDEC: "Alcance y límites de un modelo de sociedad"; "Modelos de sociedad"; Caracas, 1973.

8) "Humanismo integral", p. 101; Buenos Aires, 1966.

9) R. Papini, "Quelle identité pour le Démocratie Chrétienne?", p. 52; Roma, 1975.

10) "Humanismo Integral", p. 102.

11) Véase: K. Mannheim: "Ideología y Utopía", Madrid, 1958; y E. Bloch: "Das Prinzip Hoffnung", Frankfurt a.M. 1959, T.I.

12) Sobre el mito en política, véase: M. García Pelayo: "Mitos y símbolos políticos", Madrid, 1964.

13) "Filosofía de la Historia", Buenos Aires, 1960, p. 136.

14) Véase: G. Gutiérrez: "Teología de la liberación", Salamanca, 1972, p. 88.

15) "Humanismo Integral", p. 104.

16) "Questions de conscience", p. 28, París, 1938.

17) J. Castillo Velasco: "Las fuentes de la Democracia Cristiana", pag. 10, 11; Santiago de Chile, 1968.



Desde Hegel hasta la praxis marxista, que se manifestó en Stalin, hay una continuidad rigurosa. Para Hegel el Espíritu Absoluto se expresó en el Estado. El marxismo endiosó a la humanidad, pero el resultado final fue el despotismo oriental.

católica es sólo compatible con la imagen de una sociedad en la cual se pueda realizar el hombre en tanto prójimo de otros hombres.

Del cambio de perspectiva impulsada por el Concilio Vaticano II, ha querido concluirse que la noción de cristiandad, ya omitida en la teología tradicional, carece de todo espacio en la teología actual.

En realidad, lo que ha devenido teológicamente impensable no es la noción misma de cristiandad, sino el tipo sacro de cristiandad; la legitimidad teológica de una cristiandad de estilo profano no se ha visto afectada ¹⁸.

Segundo: la cristiandad es exigencia de la misión temporal del cristiano; transformar el mundo en función de la realización de un orden que se aproxime a los requerimientos evangélicos ¹⁹.

Tal compromiso encuentra la plenitud de su sentido en la perspectiva de un proyecto de cristiandad, es decir de una ciudad temporal cuyas estructuras y funciones estén al servicio de la realización de "todo el hombre y de todos los hombres", para decirlo con palabras de Paulo VI.

Tercero: la cristiandad es exigencia de la refracción en lo temporal del mensaje evangélico; éste posee una dimensión principal, referida a la salvación eterna de los hombres; y otra accesoria, que alude a la realidad temporal ²⁰.

En virtud de esta última, el Evangelio despertó en la conciencia de los pueblos pensamientos y aspiraciones

que avanzaron oscuramente, a través de los siglos, antes de manifestarse.

Se produjo, así, el reconocimiento de verdades cuyo origen es cristiano y que la conciencia profana ha ligado a la idea misma de civilización.

Este fermento cristiano operando en la historia, con justicia denominado "conciencia crítica del mundo y memoria revolucionaria de la humanidad", conlleva hoy la exigencia de "no renunciar jamás a la esperanza de una nueva cristiandad, de un orden temporal de inspiración cristiana".

Antonio Pavan ²¹, asigna al ideal histórico de la nueva cristiandad dos posibilidades de semantización. Una, a la que venimos refiriéndonos, que lo toma como arquetipo suscitador de existencia histórica, es decir, como proyecto.

Dentro de tal significación, la nueva cristiandad designa la propuesta de una ciudad temporal vitalmente cristiana orientada hacia un régimen de cultura al que llamamos humanismo integral; fundadas sus estructuras y funciones en un personalismo comunitario; y que se presenta como hipótesis de respuesta a la crisis del mundo moderno.

La segunda posibilidad de semantización toma a la nueva cristiandad como ideal regulativo práctico, acepción que se desdobra, a su vez, en dos direcciones, en la primera, la nueva cristiandad, esperanza y tensión que anima la voluntad cristiana de hacer crecer la historia dentro de la esperanza evangélica.

Mientras, en la segunda dirección, la nueva cristiandad se presenta como objeto formal del juicio histórico y temporal.

● PRIMERO: LA CUESTION CULTURAL

Segunda proposición: La apertura de un tercer camino, distinto y contrapuesto al individualismo y al totalitarismo, es un requerimiento que surge de la crisis del mundo contemporáneo y más particularmente de la crisis latinoamericana; ambas plantean la necesidad de responder a las cuestiones que las instituyen, a las cuales llamaremos: cultural, social, política e internacional.

La disolución de la cristiandad sacra del Medioevo permitió la introducción en Occidente de un nuevo sistema de creencias y valores, incompatibles con el cristianismo, al que Maritain denominó antropocentrismo, y que, más precisamente, podría llamarse antropoteísmo²².

En un primer momento, se trató de la idealización del hombre individual, cuya razón le permitiría agotar el conocimiento de la naturaleza y dominarla acabadamente²³.

Dios es reducido a una idea límite, cuya función es garantizar el orden de la naturaleza²⁴.

De allí a la muerte de Dios había sólo un paso, que Nietzsche se apresuró a dar²⁵.

Esta concepción del hombre encontró su correlativa actitud filosófica en la episteme cartesiana, que separó la filosofía de toda sabiduría superior²⁶.

Darwin, Freud y Marx, reduciendo al hombre a sus determinaciones naturales, habría de dar un golpe de muerte a la concepción que había colocado el individuo en el papel de Dios²⁷.

En nuestros días, Foucault²⁸ pudo predicar, así, la muerte del hombre, convertido en un inconsciente portador de estructuras que resultan ser las auténticas protagonistas de la historia.

En un segundo momento de la dialéctica antropocéntrica, el hombre colectivo reemplazó al individuo como objeto de adoración.

El insostenible dualismo de la filosofía individualista se rompió con Hegel, que hizo de la totalidad el sujeto absoluto de la historia²⁹.

Así como el hegelianismo endiosó al estado nacional en cuanto encarnación del Espíritu, Marx endiosó a la humanidad, al hombre genérico, haciendo del proletariado el agente redentor, que permitiría la desalienación absoluta de aquél, y con ella, la epifanía de la nueva deidad colectiva de su religión secularizada y atea.

Al individualismo lo sucede un humanismo ateo y antipersonalista, que reduce al hombre al género y le confiere por única misión el dominio de la naturaleza³⁰.

Los efectos reales y concretos de esta dialéctica están a la vista: el control del hombre sobre la naturaleza se ha vuelto en contra de él, según por ejemplo, lo demuestran en nuestros días el acuciante problema que ha dado en llamarse ecológico y el siempre presente peligro del holocausto atómico.

El control del hombre sobre la naturaleza y sobre los procesos históricos y sociales, anunciado por el marxismo, se refuta al ser confrontado con el universo concentracionario engendrado por la aplicación de sus dogmas y con la irreductibilidad del fenómeno bélico, aun dentro del campo denominado socialista.

La desalienación ideológica es sólo el nuevo nombre de las mistificaciones contemporáneas.

La desalienación económica, la máscara de nuevos sistemas de explotación.

La desalienación política, una propuesta que esconde la transferencia de la dominación a entidades extraestatales, en una regresión inapelable a la barbarie, como lo hace notar Bernard-Henri Lévy³¹.

● SEGUNDO: LA CUESTION SOCIAL

Toynbee³² enseñó certeramente que el impacto de la concepción individualista y de la técnica industrial sobre la antigua institución de la propiedad privada engendró al capitalismo, es decir a un sistema social fundado, según palabras de Maritain³³, sobre la finalidad de lo útil y la fecundidad del dinero.

Dicho sistema produjo la secesión de los trabajadores y su institución en clase, al cobrar ellos conciencia de su inferioridad económica, jurídica y psicológica en el seno de la sociedad³⁴.

A través de las fases de su desenvolvimiento, el capitalismo mantuvo su espíritu y su identidad, así como la característica de haber convertido al proceso económico en una ocasión privilegiada de dominación cultural y política.

El marxismo prolonga la lógica economicista y política del capitalismo.

La crítica que formula a éste le reconoce y profundiza sus mismos supuestos, hasta el punto de no advertir que el modelo implícito en la fase consumista del capitalismo realiza el sueño marxiano de una sociedad trascendiendo las constricciones materiales y, a la vez, instituye un sistema de dominación cultural y política, como lo observa Baudrillard³⁵.

● TERCERO: LA CUESTION POLITICA

El esfuerzo individualista por reducir al absolutismo mediante la minimización del Estado, hizo de éste una sombra irreal que servía de marco normativo a una socie-

18) Véase: R. Papini, op. cit., p. 78, nota Nro. 27.

19) "Le paysan de la Garonne", p. 290; París, 1966.

20) "Cristianismo y Democracia", p. 64-65.

21) A. Pavan: op. cit. p. 113-120.

22) "Humanismo Integral", p. 28.

23) "Humanismo Integral", p. 22 y ss.

24) "Humanismo Integral", p. 26 y ss.

25) "Humanismo Integral", p. 36.

26) "Humanismo Integral", p. 26.

27) "Humanismo Integral", p. 31 y ss.

28) M. Foucault: "Les mots et les choses", París, 1966, p. 334.

29) A. Pavan: op. cit., loc. cit., p. 66-67.

30) "Humanismo Integral", p. 68, 69.

31) B. M. Lévy: "Le testament de Dieu", p. 28.

32) A. J. Toynbee: "Estudio de la Historia", t. IV: "El impacto del industrialismo sobre la propiedad privada", Buenos Aires.

33) "Arte y Escolástica", Buenos Aires, 1945, p. 53.

34) G. Burdeau, "Traité de Science Politique", t. III, París, 1968, p. 166-169.

35) J. Baudrillard: "Sociedad de Consumo", Méjico, 1974, p. 48.



El repliegue del cristianismo y la afirmación del Estado como coronación de la historia, condujo a las hecatombes de las guerras mundiales y a su consecuencia lógica, el fenómeno imperialista extendido sobre el planeta.

dad dominada por la competencia, es decir dominada por la lucha, que el liberalismo pensaba económica y que la realidad indicaba era también clasista.

Pousset ³⁶ enseña con acierto que, perdida la noción del bien común, la parábola hegeliana del amo y del esclavo pasó a simbolizar la última raíz de una sociedad instituida como lucha y que, por tanto, sólo era capaz de engendrar lucha.

De la competencia económica entre individuos, se pasará a la guerra de clases y de intereses económicos.

El resultado será un estado colonizado por los intereses, vaciándose de su autoridad, hipertrofiado al asumir constantemente funciones que una sociedad concebida agonalmente no es capaz de desempeñar.

El totalitarismo es el desemboque lógico de tal situación, en cuanto termina por consumir la parcialización del Estado y por reabsorber en él la suma de las relaciones sociales, despojándolo, a la vez, de la autoridad, que es transferida al partido o al fñhrer, encarnaciones de la clase, la nación o la comunidad racial.

Frente a este proceso, la democracia —que Maritain, ³⁷ siguiendo a Bergson, enseñó como producto de las energías cristianas acumuladas en siglos de historia— se muestra sitiada y a la defensiva, incapaz de asumir sus raíces espirituales, resignada a constituir sólo el marco político de la contienda de intereses, pensada por sus teóricos elitistas como una mera poliarquía dotada de un método político destinado a garantizar el carácter abierto del sistema, según lo anota Bachrach ³⁸.

● CUARTO: LA CUESTION INTERNACIONAL

El choque de las fuerzas universalizantes de la democracia y del industrialismo con las antiguas instituciones de la soberanía estatal y de la guerra tuvo el paradójico efecto de engendrar el nacionalismo político y económico, con sus secuelas de colonialismo, imperialismo y

exasperación bélica ³⁹. La fragmentación de la nación latinoamericana en una multiplicidad de “Estados parroquiales” sedicentemente soberanos, es un típico caso del impacto del nacionalismo y del imperialismo sobre el mapa geopolítico.

En los años 50, Maritain ⁴⁰ había ya concluido que la creciente interdependencia económica y política, carente de bases espirituales y culturales y privada de una adecuada institucionalización en un orden político mundial, resulta ser una situación propicia para que se manifieste “la suprema amoralidad y la suprema dominación” ligadas indisolublemente, según el mismo Maritain, a la vigencia de la soberanía imputada al Estado.

Tal situación adquiere extrema virulencia en razón de ser el marxismo una doctrina nacida de la guerra y para la guerra, como lo advierte Glucksman ⁴¹.

Por otra parte, la injusticia social establecida a escala internacional y el correlativo fenómeno del subdesarrollo constituyen un supremo escándalo en el mundo actual y un venero inagotable de tensiones y conflictos que tienden a resolverse bélicamente, según lo demuestra, en nuestros días, la situación imperante en América Central.

● PRIMERO: UNA RESPUESTA A LA CUESTION CULTURAL

Tercera proposición: El ideal histórico concreto de la nueva cristiandad, tema crucial de la filosofía maritainiana de la historia y de la política, significa una respuesta válida a la crisis del mundo contemporáneo y, en especial, a la situación latinoamericana, en cuanto aquél es portador de la esperanza en una ciudad pluralista, comunitaria, personalista, democrática, universal y vitalmente cristiana.

Si bien la prolongación de la dialéctica antropocéntrica sólo es capaz de profundizar y expandir nuestra

crisis cultural, un retorno al teocentrismo acrítico que caracterizó a la cristiandad sacra del Medioevo y a su epígono barroco latinoamericano, no resulta posible ni deseable.

Se trata, en cambio, de encontrar la fórmula de animación espiritual de la sociedad en un humanismo integral⁴², que lleva consigo toda una filosofía de la historia moderna y que recoge las creencias, valores y representaciones que constituyen la identidad cultural e histórica de América Latina.

Un humanismo que considere al hombre en la integralidad de su ser natural y sobrenatural, sin colocar límites preconcebidos a la influencia de lo divino en la criatura; en suma un humanismo de la Encarnación, Un humanismo que, por cierto, no exige a la persona sacrificarse por el imperialismo del dinero, de la clase, de la raza o de la nación; en cambio, requiere de todos sacrificios por una vida material y moralmente mejor para sus hermanos, es decir por el bien concreto de una comunidad de personas; por eso, no podría dejar de ser un humanismo heroico⁴³.

En ese ambiente espiritual podrá desarrollarse una sabiduría de la razón, perfectamente autónoma, pero no cerrada, sino abierta a la sabiduría de la gracia. Es decir, una filosofía que rechace por igual la deificación de la razón y la divinización de lo irracional.

Para decirlo con palabras de filósofos, una filosofía capaz de comprender que la inteligencia no es enemiga del misterio, sino que vive de él; y le es preciso volver a entrar en inteligencia con el mundo irracional de la afectividad y del instinto, así como con el mundo de la voluntad, de la libertad y del amor y también con el mundo de la Gracia y de la vida divina. (44)

• SEGUNDO: UNA RESPUESTA A LA CUESTION SOCIAL

La escisión moral de las clases trabajadoras con relación a la sociedad significa una tragedia de proyecciones incalculables. (45)

Sin embargo, dada la situación creada por el capitalismo, la adquisición de una conciencia de clase por parte de las masas trabajadoras significó en sí misma un progreso, pero viciado por el mesianismo marxista de la desesperanza y la guerra social. (46)

El problema de la reintegración de las masas es uno de los temas decisivos de nuestro tiempo. No se lo resolverá con ilusorias ilusiones que combinan la violencia con algunas mejoras materiales, según lo ensayan los totalitarismos de derecha.

Tampoco con la influencia masificadora del consumo y de los medios de comunicación social. (47)

Maritain lo expresó: "Por difícil y doloroso que sea, la reincorporación del proletariado a la humanidad (...) no se hará realmente, es decir humanamente, sino por una refundición de las estructuras sociales hecha con espíritu de justicia. Por lo mismo, la vuelta de las masas a la cristiandad no se logrará sino por el amor, que es más fuerte que la muerte, por el fuego del Evangelio." (48)

La organización económica de una tal sociedad está enderezada hacia la satisfacción de las necesidades auténticamente humanas y hace que los sacrificios indivi-

duales y grupales —llamémosle con Maritain, pobreza— sean condición de la abundancia común⁴⁹.

Una economía donde el mercado no sea sacralizado como ley intangible, ni el plan como una "previsión matemática universal". Sino donde ambos principios se compongan merced a la acción de una destreza que es también sabiduría, prudencia, virtud moral.

Más allá del dilema falso entre propiedad capitalista y propiedad estatal, se abre allí la posibilidad de un área a la vez privada y social de la economía, cuyo eje es la empresa comunitaria, instituida en el espíritu de la participación y en la cual el trabajo encuentra otra vez la cifra de su humanización y de su dignidad.

En suma: una sociedad que se ha sobrepasado a sí misma y ha devenido comunión. No porque la discordia y el mal hayan sido erradicados, sino porque sus estructuras y funciones han sido concebidas para servir al hombre, no para oprimirlo.

Una sociedad que ya no tendrá por imagen simbólica la parábola del amo y del esclavo, sino la lucha y el encuentro amoroso en que se instituye la pareja humana⁵⁰.

• TERCERO: UNA RESPUESTA A LA CUESTION POLITICA

Frente al liberalismo burgués, al comunismo y al estatismo totalitario hay una solución nueva, personalista y comunitaria, que contempla a la sociedad humana como una organización de hombres libres⁵¹.

En primer lugar, una democracia personalista, edificada sobre una antropología que, para decirlo con Mounier, considere al hombre, "no como una célula, ni siquiera social, sino como la cumbre de donde parten todos los caminos del mundo"⁵².

Una sociedad política que garantice al hombre su libre albedrío para permitirle la búsqueda de la libertad final.

36) E. Pousset: "Luchas de clases y sociedad", en "Política y Espíritu", Santiago de Chile, Nro. 340, enero 1973, p. 18; y Nro. 341, febrero-marzo 1973, p. 24-25.

37) "Cristianismo y Democracia", Buenos Aires, 1944, p. 85 y ss.

38) P. Bachrach: "Crítica de la teoría elitista de la Democracia", Buenos Aires, 1973.

39) Véase A. J. Toynbee: "Estudio de la Historia", t. IV, Buenos Aires, p. 170-198.

40) "El hombre y el estado", Buenos Aires, 1955, p. 215-216.

41) A. Glucksmann: "Les maitres penseurs", París, 1977, p. 208.

42) "Humanismo Integral", p. 62-63.

43) "Confesión de Fe", en "Política y Espíritu", Santiago de Chile, Nro. 328, p. 73.

44) "Confesión de Fe", en "Política y Espíritu", Santiago de Chile, Nro. 328, p. 72.

45) "Humanismo Integral", p. 174.

46) Véase: A.A.V.V.: "Seguridad Nacional y bien común"; Santiago de Chile, 1976.

47) G. Burdeau: op. cit., t. III, p. 181-182.

48) "Confesión de Fe", loc. cit., p. 75.

49) "Humanismo Integral", p. 145.

50) E. Pousset: op. cit. loc. cit.

51) "Confesión de Fe", loc. cit., p. 74.

52) E. Mounier: ¿Qué es el personalismo?, Buenos Aires, 1956, p. 11

Es decir una sociedad que persiga el bien común de los hombres que la componen, a través de la concordia, la justicia, la paz, la amistad cívica y la participación.

Entonces, una ciudad a la vez que personalista, comunitaria. "Participación desde la base a la cúspide"⁵³, pidió Maritain, como condición de la auténtica democracia.

Participación en todos los niveles del estado, a través de la organización popular, de los medios de democracia semidirecta y de partidos representativos de las grandes opciones programáticas de la comunidad.

En tercer término, una democracia pluralista, en la cual la libertad del hombre arraigue en la conformación misma de la estructura social⁵⁴.

Pluralismo político y social, entonces.

Pero pluralismo constructivo, no "vela de armas" de intereses contendientes e irreconciliables, que se toleran en cuanto no pueden destruirse⁵⁵.

Pluralismo que recoge la cifra de la unidad en la común adhesión a los principios prácticos de la democracia, que se fundan en la tolerancia, la cual supone la aceptación de una verdad y no la indiferencia o el agnosticismo⁵⁶.

Por último, una ciudad cristiana. No decorativa, fari-saicamente cristiana, sino vitalmente cristiana. Por la disposición de sus estructuras puestas al servicio del hombre integral, es decir abierto a la trascendencia. Por el modo de cumplir sus funciones, destinadas a servir a un bien común que en Latinoamérica toma el nombre de Liberación; concebido no sólo como un resultado, sino como una pedagogía de la libertad y de la participación.

Una "civilización del amor", que exige la independencia, el compromiso y la animación espiritual de los cristianos llamados a realizar su tarea; "elevar aquí la carga y la tensión del espíritu, sin dar crédito a los ciegos conductores de ciegos que buscan en la desolación y en la muerte los medios del orden y del bien"⁵⁷.

• CUARTO: UNA RESPUESTA A LA CUESTION INTERNACIONAL

Un orden general, capaz de erradicar a la guerra y de dar vigencia a la justicia social internacional requiere una autoridad política a escala mundial.

Pero ésta, sin una sociedad política real puede significar una opresión totalitaria como la divisada por las contrautopías que pueblan la literatura actual. Sólo la existencia de una sociedad política en forma erigida en torno a un bien común para pueblos plural y orgánicamente estructurados, puede dar rostro humano al sueño de un estado mundial⁵⁸.

Un bien común universal, dijimos. Es decir un cometido de libertad, de justicia, de paz, de prosperidad compartida y de amistad.

Todos ellos valores inalcanzables sin un sólido cimiento cultural y espiritual, capaz de hacer factible el cambio moral cualitativo que supone el tránsito desde lo que Bergson llamó sociedades cerradas hacia una sociedad abierta⁵⁹.

Tales condiciones morales son también las únicas que pueden dar impulso y prevenir la desnaturalización de los procesos de integración económica y política multi-



La construcción de la nueva sociedad, particularmente en América Latina, en lo que tiene que ver con sus propósitos de integración, requiere de la apoyatura en valores transhistóricos. Sólo desde la afirmación de Cristo, "presente aquí y ahora", se logrará andar el camino sin caer en trampas peligrosas, que repitan el belicismo de los devotos del poder.

nacional, que emergieron después de la segunda gran guerra. El fracaso, hasta hoy ilevantable de los ensayos de integración latinoamericana es una de las muestras cabales de la imposibilidad de emprender esfuerzos de tal naturaleza, sin acudir a motivaciones metaeconómicas y metapolíticas.

El mundo reproduce hoy, en magnitud internacional, la cuestión social que se originara en Occidente cuando el advenimiento del capitalismo.

Extremos de opulencia y de miseria que claman al cielo y que sólo podrán tener remedio cuando la racionalización en el uso de los recursos naturales y económicos y en su distribución, sea establecida por aquella sociedad política mundial, que hoy se nos aparece tan perentoriamente necesaria como remota e inalcanzable. Sociedad política planetaria, que supone como paso previo y necesario la integración política y económica supranacional de grandes espacios, entre ellos el latinoamericano.

Sociedad universal, cuya institución exige una peripetia histórica capaz de romper la dialéctica antropotésta del mundo contemporáneo, de la que se nutren los nacionalismos y las guerras. Una ruptura, entonces, que sólo puede ser pensada con referencia a la ley de Dios, cuyo otro nombre es Amor.

• LA RECONSTRUCCION LATINOAMERICANA

Cuarta proposición: El ideal histórico de la nueva cristiandad, en cuanto susceptible de ser arraigado en las creencias y valores que conforman la identidad cultural de Latinoamérica, constituye para ésta una alternativa real en la búsqueda de un sobrepasamiento democrático del individualismo y del totalitarismo, que signifique la clave de la liberación y la unidad del subcontinente.

La historia contemporánea de la región se encuentra atravesada por intentos, hasta hoy frustrados, de hallar una vía de superación del sistema capitalista y de la alternativa totalitaria, que no implique ruptura, sino lo contrario, con las raíces cristianas, la vocación democrática y el sentido humanista que constituyen nuestra identidad cultural y social, más allá de los fracasos, caídas y derrotas que pueblan la historia latinoamericana.

Se nos podría objetar que no resulta pertinente abordar el problema a partir del estudio del pensamiento de un intelectual europeo, cuya importancia —aun admitida como grande— no justifica tomarlo como eje de tal tema.

A pesar de la aparente fuerza del obstáculo, a medida que nos aproximamos a él, se irá disipando, hasta quedar reducido casi a nada.

No existe en el horizonte intelectual de nuestro tiempo otra filosofía política capaz de proporcionar, a la vez, las indicaciones acerca de la inspiración, una mediación filosófica, un proyecto histórico y una doctrina moral de la acción, adecuadas para dar cuenta de esa persistente tendencia que pudimos observar en la historia contemporánea de América Latina.

Tal afirmación no es infundada.

Descartadas las doctrinas marxistas e individualistas, el arco de posibilidades se estrecha sustancialmente.

La búsqueda, además, debe ser conducida hacia una especie de pensamiento capaz de engendrar, no sólo una doctrina intelectual, sino también una mística asentada en creencias y valores metapolíticos, aptos para movilizar desde la raíz las conciencias y las voluntades.

Un pensamiento, en fin, que por su contenido pueda asumir los rasgos centrales de la identidad cultural y la vocación histórica de nuestros pueblos.

Así, resulta imposible no encontrarnos con Maritain.

Por más mala voluntad que se le profese, está ahí, colocado sin que demasiados lo sepan o lo quieran admitir, en el centro mismo de la esperanza temporal de América Latina, que no es otra cosa que la encarnación de un proyecto radicalmente humanista y radicalmente espiritual, el cual —según palabras de Maritain— “supone una verdadera renovación de la vida y la justicia, más allá del capitalismo y más allá del socialismo, ambos viciados por una concepción materialista de la vida”⁶⁰

• EPILOGO

La historia que hoy discurre en Latinoamérica está arrojando lecciones —duras y democráticas lecciones— aprendidas a través del combate contra todas las opresiones, a través de la angustia que engendra la perpetua amenaza de la dictadura y de la miseria.

“La lucha por la justicia y por la libertad resulta más difícil de lo que pudiera creerse, a pesar de que ambos valores son esenciales para la dignidad de la persona. Y pareciera que aquéllos que dicen traer justicia, quieren implantarla suprimiendo la libertad. Y los que invocan a la libertad, pretenden mantenerla sobre el inmenso dolor de las multitudes.”

Pero “hay quienes se niegan a entrar en el resabio sombrío de cualquier color y buscan con ansiedad trágica un camino de libertad, por sentir que tienen un espíritu que está dentro y más allá de la carne; piden justicia porque tocan ese sufrimiento grande de los pobres; y quieren un orden —no la pequeña careta amarga y mentirosa de hoy— que a la sociedad y a cada hombre multiplica y fortalece. Son los que se niegan a encerrarse en los dilemas inhumanos de los que explotan el instinto de conservación o de revolución, sabiendo que el hombre puede ir más lejos que su instinto”⁶¹. □

53) “El Hombre y el estado”, Buenos Aires, 1952, p. 167.

54) G. Bourdeau, op. cit., t. VII, p. 559.

55) G. Bourdeau, op. cit., t. VII, p. 556-572.

56) “El hombre y el estado”, p. 131-132.

57) “Confesión de Fe”, loc. cit. p. 76.

58) “El hombre y el estado”, p. 235-236.

59) H. Bergson: “Les deux sources de la morale et de la religion”, París, 1932, p. 288.

60) “Confesión de Fe”, loc. cit. p. 74.

61) E. Frei: “La Política y el Espíritu”, Santiago de Chile, 1946, p. 29-30.

ESCAPARATE

MANUEL UGARTE

LA NACION LATINOAMERICANA

Ed. Ayacucho. Caracas.

Para Nexo es singularmente querida la figura de Manuel Ugarte. "Lo han llamado el Juan Bautista del Hispanoamericanismo, como que nace con Rodó y se organiza con Manuel Ugarte" ha escrito hace tiempo Gabriela Mistral (1928).

Ugarte está detrás de una de las expresiones de mayor resonancia actual: "Patria Grande", como designación de América Latina. Bueno es repetir el itinerario de esa palabra hoy tan familiar, y ayer no más ignorada. En las décadas del 40 a fines del 60, "Patria Grande" era una expresión nada común, rarísima. El primero en rescatarla, con el propio Manuel Ugarte, fue el argentino Jorge Abelardo Ramos, a comienzos de los años 50. Allí comenzó su irradiación, que fue muy lenta. Las resistencias de llamar "patria" a América Latina era muy grande en los latinoamericanos, que apenas se reconocían vagamente tales.

Nos parece evidente que el gran impulso de su difusión vino de la revista católica latinoamericana "Víspera" (1967-1975), que se editaba en Montevideo. Es interesante señalar que en el último número de Víspera (el 37, de abril de 1975) —pues fue clausurada acusada de "subversiva" por la dictadura militar uruguaya de entonces— y cuya edición fue requisada, salvándose unos pocos ejemplares, se comentaba justamente la obra de Norberto Galasso sobre Manuel Ugarte

MANUEL UGARTE

LA NACION LATINOAMERICANA



(Eudeba, 1973). En ese comentario se decía: "Es el comienzo de la recuperación completa de Manuel Ugarte. A nosotros, los de Víspera, nos es asunto especialmente querido. Pues Víspera, desde su primer número, se proclamó portavoz de la Patria Grande latinoamericana: y eso fue asunto capital, pues no nos definíamos por un "continente", por un latinoamericanismo deslavado de burócratas, sino por algo mucho más hondo y existencial: lo hacíamos por una "patria". Patria Grande evoca una raíz y un horizonte, una meta, un pasado y un futuro, una dinámica, un movimiento nacional de liberación. Y la expresión de Patria Grande no fue acuñación nuestra, ya que simplemente recogimos el hilo de una tradición latinoamericana más profunda, nos reconocíamos herederos católicos de la generación del 900, la primera —y por ello trágica— que reasume a América Latina como unidad nacional, retomando el camino interrumpido de Bolívar.

Aquella generación del 900, cuando nació Víspera, estaba amenazada de olvido por un nuevo tipo de latinoamericanismo de cuño sociológico y económico, que dejaba la historia a la vera. Por eso evocamos entonces y siempre a la Patria Grande, que fue la de Rubén Darío, Blanco Fombona, Rodó y tantos

otros. Y que alcanzó su más dura expresión política con Manuel Ugarte. (Ver Víspera 37, pág. 45). En realidad, la expresión Patria Grande fue relanzada por Víspera en el momento de la gran efervescencia católica post-conciliar, e interpretó un clima de intensa "latinoamericanización". Hasta podría fijarse con exactitud su salto de expansión: Medellín. En efecto, cuando la mencionada conferencia episcopal latinoamericana, Víspera le dedicó un número especial, cuya carátula —con un profeta del Aleijhandino— decía en grandes caracteres: "Obispos de la Patria Grande". En el seno de la conferencia causó una sorpresa satisfactoria. Desde entonces, Patria Grande se ha vuelto normalidad latinoamericana. La palabra había encontrado su coyuntura propicia. Luego, en la Conferencia Episcopal de Puebla se formula expresamente: "Gran Patria latinoamericana" (1979).

La obra que presentamos no es una novedad bibliográfica, ya que fue editada en 1978, en vísperas de la Conferencia de Puebla. Pero es una excelente antología que pone en mano de las nuevas generaciones una visión bastante sintética de Ugarte, que les será novedad. Y eso sí es de gran importancia. El compilador Norberto Galasso hace esta antología con plena competencia. Divide la obra en seis capítulos: 1. La Patria Grande, 2. Estados Unidos y América Latina, 3. Nacionalismo y Democracia, 4. Socialismo y Nación Latinoamericana, 5. Cultura y Arte Nacional en América Latina, 6. Memorias.

El Prólogo y la Cronología son un instrumento de ubicación de la figura y proceso de Ugarte. Sin embargo, Galasso tiene un gran límite en la comprensión de Ugarte: quiere reducirlo a sus esquemas marxistas, a sus perspectivas marxistas. Pero Ugarte no sólo no es marxista, sino que es católico. Ugarte es un socialista nacional latinoamericano, el primero, y mantuvo en el curso de toda su vida la fe ca-

tólica. Y eso no es casualidad: es muy difícil ser "nacional" en América Latina sin tener por lo menos una buena comprensión del sustrato católico de nuestros pueblos, de la matriz católica de nuestra cultura latinoamericana.

Estamos en el momento histórico del agotamiento del "socialismo ateo", en la liquidación de la hegemonía marxista en el socialismo. Ugarte nunca aceptó esa hegemonía, pero la sufrió. Esto le convirtió en un pensador marginado. Su socialismo democrático, nacional y latinoamericano rechinaba con las vigencias de entonces. Su repudio al menosprecio del sentir religioso popular por los socialistas "anticlericales" y materialistas fue permanente. Así, Ugarte fue un solitario. Sólo le rescató el gran movimiento nacional y popular del 45 en Argentina, y Perón le reivindicó nombrándolo su embajador en México. Allí, Ugarte escribió su última obra "Escritores Iberoamericanos del 1900" Ediciones Vértice. México 1947, donde hace el balance de su generación y de su vida, terminando con un dejo de ironía: "En medio de tantas sombras me preservaron tres idealismos anacrónicos. La convicción de haber servido a América Latina. La conciencia de mi limpieza de hombre. La fe católica que me inculcaron en mi niñez y que he conservado siempre. Gracias a estos aletazos líricos, puedo ser hasta hoy el muerto recalcitrante que no se deja enterrar" (pág. 251).

Para nosotros, Ugarte está hoy más vivo que nunca. Está en la genealogía de nuestro futuro.

JULIAN MARIAS

ORTEGA

I. Circunstancias y vocación

II. Las trayectorias

Alianza Editorial. Madrid, 1983.

"Para la filosofía, hay que estudiar todas las lenguas, menos el español". Así aconsejaba a sus discí-



Ortega y Gasset y Heidegger en 1951.

pulos a principios de este siglo XX, un filósofo católico francés, Víctor Delbos, íntimo amigo del gran Maurice Blondel. Se sobreentiende, en aquella época, "todas las lenguas" eran las de Europa Occidental, es decir, primero las clásicas del griego y latín, luego las modernas nacionales francés, inglés, alemán. Quizá también el italiano. Muy difícilmente el ruso, que entonces —hasta el ascenso del bolcheviquismo— estaba en su primera y notable eclosión filosófica. Por supuesto, el idioma español quedaba en las márgenes, en el enorme suburbio mundial sin filosofía. En esa sombra, estábamos incluidos los latinoamericanos. Victor Delbos no decía un disparate, y hasta probablemente no lo sea por completo todavía.

¿Qué nos había pasado? Sin duda, fueron España y Portugal las que iniciaron en el siglo XVI no sólo la "ecumene mundial" sino también la "modernidad". Es la primera fase hispánica de la modernidad, que marca el nacimiento de América Latina. Renacimiento, Trento y Barroco están en ese origen. En el orden del pensamiento filosófico (y tecnológico) es el esplendor de la llamada "Segunda Escolástica" que corre creadora y universal de Vitoria a Suárez, durante todo un siglo verdaderamente extraordinario. Y aunque España alcanza a ser el primer Estado "nacional" en el

siglo XVI, en el siglo de oro de su literatura, la lengua de la filosofía es el latín. La primera gran filosofía hispánica fue en latín, no en castellano o portugués. En las fases siguientes de la modernidad, desde el siglo XVII en adelante, van surgiendo desde el latín filosófico, las lenguas nacionales emergentes: la francesa, la inglesa, la italiana y finalmente la alemana. La España decadente ya no puede sintetizar con la filosofía, queda sin filosofía. Los marginales no pueden sintetizar filosóficamente. Se vuelven miméticos, plagarios, repetidores, a lo sumo eclécticos. América Latina queda en esas sombras filosóficas. En el siglo XIX reaparecen en España sólo dos filosofías, aunque de mediocre tercer orden, la de Jaime Balmes y la de Julián Sanz del Río.

Balmes intentar rehacer a la altura de su tiempo, la tradición de Vitoria a Suárez. No puede tanto, pero es uno de los precursores de la "neoescolástica" que se retoma en la Iglesia desde León XIII. Sanz del Río trae a Krause a nuestro ámbito (Krause es un romántico alemán, tributario de Schelling, con una vertiente democrática que encarna principalmente Ahrens, de vasta influencia entre nosotros). Balmes y Sanz del Río se expresan ya en español, pero en uno es un idioma pedestre y en el otro nebuloso. Pedestre y/o nebuloso, no va con la filosofía. Ni la filosofía ni su lenguaje

alcanza con ellos una densidad, un nivel, que pueda constituir al español en lengua de la filosofía. Para iniciar la filosofía en nuestro ámbito hacía falta ser a la vez gran traductor y gran creador de lenguaje.

No se podía alcanzar la filosofía sin eso. Y es así que nos vino Ortega y Gasset.

Ser filósofo inaugural en nuestra lengua era tarea paradójica, nada fácil, sujeta a mil equívocos. Alcanzar un nivel nacional en la filosofía, sólo era posible ahora si simultáneamente tenía un nivel "europeo". No podía darse lo uno sin lo otro.

No se podía fundar la filosofía en su nación sin asumir la tradición conjunta del Occidente. Y asumir la tradición en Occidente, que implicaba otras tradiciones nacionales distintas, amenazaba de dispersión estética o erudita, de crucero sin regreso a las raíces. Debíase ser erudito, universalmente curioso y sensible a todos los rumores de la idea, a la vez que viajero solitario a los arcanos, a los principios. Buena filosofía es alcanzar claridad en los principios, a la altura de un tiempo dado, desde una historia concreta, propia, apropiada. Inaugurar la filosofía entre nosotros requería penetrar en lo profundo y a la vez suscitar el "clima filosófico", sin el cual la filosofía no nace. Bergson, instalado y amparado por una tradición filosófica propia de tres siglos no lo podía entender, y por eso afirmó de Ortega: "No es un filósofo, sino un periodista genial". Pero aquí no hay tal antinomia, sino que vino a ser casi lo mismo. Profesor y periodista. Era el precio de la inauguración. No por azar, el otro polo de Ortega en la España de la primera mitad del siglo XX fue Eugenio D'Ors, que en menor escala asumió las mismas funciones. Sócrates andaba en las plazas y tertulias y no había rotativas en su tiempo. Filósofos hispánicos socráticos, periodistas, pedagogos, mundanos, seductores. Virtud y defecto de su misión y destino. Filósofo a medias, filósofo inconcluso, Ortega ha vuelto posible la filosofía en nuestra lengua. Si tenemos destino histórico real, podrán venir los Platón y Aristóteles que siguen a los grandes dialogantes. Más qué cabal filosofía, Ortega fue nuestra introducción a la filosofía (que no es posible sin filosofía). Nada más, nada

menos. "Más que todo en la vida, la filosofía es nivel".

Hoy Ortega está soterrado. Por eso presentamos de su más devoto discípulo, la más completa imagen de Ortega y su circunstancia y de las trayectorias que desplegó. Marías había publicado el primer tomo en 1960, pero ahora adquiere su figura plena, al volverse a editar ya con el segundo tomo. Nexo 6 ha comentado al Marías de "España Inteligible" (superior a su germen, la "España Invertebrada" de 1927 de Ortega). De modo analógico, proporcional, pudiéramos decir que Marías es a Ortega, lo que Wolf es a Leibnitz. A espíritus tan múltiples y dispersos, le han seguido sus escolares, sus escolásticos, que les han sistematizado explícitamente. Cuando la tarea está bien hecha, como en este caso, bienvenida.

Ortega pertenece a la generación europea de mayor influencia desde la entreguerra hasta los años 50 de nuestro tiempo. Maritain, Spengler, Kelsen, Hartmann, Jaspers, Gilson, Lavelle, Barth, Marcel, Guardini, Wittgenstein, Heidegger, Toynbee, etc., es decir, los nacidos en la década de 1880. En relación a España, es de la promoción posterior a la generación clave de 1898 (fecha de la guerra de España y Estados Unidos por Cuba, que señala el último escalón de la decadencia hispánica). Sus compañeros de promoción fueron Eugenio D'Ors, Marañón, Juan Ramón Jiménez, Gómez de la Serna, García Morente, etc. Pero lo que más nos interesa es en relación con América Latina.

Es problemático que en América Latina haya filosofía propiamente dicha. Filósofos latinoamericanos de "altitud ecuménica" no los hay, y esos son los únicos filósofos que valen la pena. Prefiero decir de nuestros mejores que hay "introdutores" a la filosofía, lo que marca nuestra situación en las márgenes. Bajo el signo de Henri Bergson nació la primera generación latinoamericana que formó un "clima filosófico". El argentino Francisco Romero le llamó la "generación de los fundadores". Prefiero llamarla de los "climatizadores". Formaron el "humus" que recibió el incentivo de Ortega y Gasset, permitieron su "introducción". De ahí que la primera mitad del siglo XX latinoamericano esté presidida por Bergson

y Ortega. De la "vida" se pasa a la "historia". De la influencia francesa a la alemana: las filosofías de la existencia, que alcanzaron hasta la década del 60, apenas. Vino después el desplazamiento de la filosofía por la sociología y un marxismo variopinto de segunda mano. Luego, hoy, el vacío de la filosofía y de la sociología. Dos silencios en torno.

El impacto de Ortega en América Latina ha sido inmenso. Comenzó en Buenos Aires, Montevideo y Santiago en 1916, 1928 y 1939-42. En rigor, tuvo una experiencia "argentina" de América Latina. América Latina dilató sus horizontes, pero sólo la percibió como "promesa", historia futura, futuro. En el fondo, mantuvo la misma percepción de Hegel. Ortega fue radicalmente "europeísta", cuando la hegemonía de Europa ya vacilaba.

La tragedia de la guerra civil española arrojó a las playas de América Latina una gran parte de la "inteligencia española", sellada de modo decisivo por Ortega. Sus centros estuvieron en México y Buenos Aires. Allí, el exilio español del 39, ingresó directamente en la historia cultural de América Latina. Sólo algunos nombres bastan para evocar su importancia impar. José Gaos, Xirau, Ferrater Mora, Granell, Francisco Ayala, Nicol, Recasens Siches, José María Echeverría, etc. La influencia en los latinoamericanos, desde la escritura a pensamientos, es innumerable. Para limitarnos a los centros mencionados: en México son Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Octavio Paz; en Buenos Aires, desde Francisco Romero a nacionalistas católicos como César Pico.

La lectura de los dos tomos de Marías nos hizo recapitular, ya que nosotros también, en nuestra adolescencia, fuimos iniciados por Ortega. Y claro, no volvimos a leerlo más. Hace tiempo y a lo lejos. Por eso es para nosotros una relectura peligrosa. De ésta podríamos decir mucho, bueno y malo. Pero lo que sí nos pareció imprescindible fue invitar a las nuevas generaciones latinoamericanas a no saltar su pasado, a no saltar a Ortega en su pasado. Sin conciencia histórica, no hay futuro. De ahí esta sinóptica presentación, que es incitación. □

AMF

BERNHARD WELTE

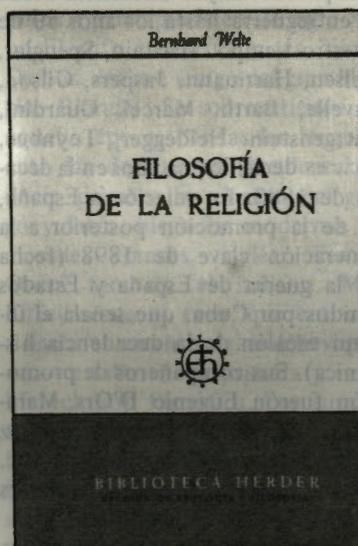
FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Ed. Herder, Barcelona 1982.

Hoy, una meditación profunda sobre Dios, implica ante todo una reflexión sobre el ateísmo de nuestro tiempo. Cada época tiene su modo de abordar la magna cuestión de Dios. La nuestra pasa necesariamente por las urgencias del ateísmo. Nuestra introducción a Dios es por el ateísmo. Si a la teología llegamos, será desde la antiteología. Y a la verdad, en los últimos treinta años, la temática del ateísmo ha sido asumida con una intensidad sin paralelo por la Iglesia Católica. Nunca en la Iglesia se ha pensado tanto y tan a fondo sobre el ateísmo, como en estas últimas décadas, en especial a partir del Concilio Vaticano II. El Secretariado para No Creyentes ha publicado amplias bibliografías al respecto. Hay obras colectivas e incluso personales, como la de Cornelio Fabro, que dan perspectivas históricas casi exhaustivas sobre la dinámica antigua y moderna del ateísmo. El cientificismo positivista, el mesianismo marxista ateo y el nihilismo anunciado por Nietzsche, forma la constelación que alimenta la atmósfera ateísta de nuestro tiempo. Quizá lo más radical y consecuente del ateísmo sean los planteos de Nietzsche, que se atrevió en su autenticidad a desembocar en la locura. Nietzsche no permite los "fariseos del ateísmo", que hoy son legión (y que son aquellos que pretenden una "moral" sin la fundación cristiana). Lleva la lógica del ateísmo hasta el fin. Y justamente, conocíamos a Welte por su obra "El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo". (Ed. Taurus 1962). Es desde ese extremo que Welte vuelve a pensar las vías a Dios. El mismo Welte que hizo un curso memorable en Buenos Aires sobre "Ateísmo contemporáneo y Religión"

(ver Revista Teología. Tomo VI/1 N° 12 - 1968). Y ahora va directamente al grano en esta Filosofía de la Religión, donde su pensamiento alcanza plena madurez. Y aquí sí, sentimos intelectualmente, ¡Dios a la vista!

¿Qué es en esencia la religión? Tal la pregunta de la filosofía de la religión. La religión está dada previamente al pensamiento filosófico. No tiene orígenes filosóficos, no le es inherente la compañía filosófica, puede vivir y desarrollarse sin filosofía. Incluso hay pensadores que la han considerado incompatible con la filosofía. Por ejemplo, el gran teólogo protestante Karl Barth en nuestros días. Y entre los católicos, ¿quién más paradigmático de esa oposición entre el "Dios de los filósofos" y el "Dios de Abraham y los profetas" que Pascal? Y en los secularistas late la presuposición que la



religión no puede soportar a la razón. Pero la religión se realiza como una forma de existencia humana en el medio de la inteligencia que el hombre tiene de sí mismo y del ser. Lo que exige, más que nunca, que nuestra preocupación vaya más allá del mero hecho de la religión, que deba penetrarse críticamente. Hoy, ningún cristiano puede dar por obvia su fe, tiene la obligación, más aun que Simón Pedro de "dar razón de su fe". Y esto implica rigor crítico, razón radical, o sea filosofía. Así la filosofía de la religión es un momento no sólo conveniente sino indispensable de un cristiano adulto, o por lo menos de un cristiano uni-

versitario. Es, por otra parte, lo que la Iglesia siempre ha sostenido: fe y razón se convocan, se exigen. Desde su fe, la Iglesia siempre ha defendido y exigido a la razón. Ese encuentro se realiza siempre en nuestra vida, mejor entonces hacerlo con responsabilidad, explícitamente.

Welte divide su obra en tres partes. La primera, Cuestiones Introdutorias. La segunda, Dios como principio de Religión. La tercera, El hombre como realizador de la religión. Todo expuesto con economía, donde no sobran ni faltan palabras.

Las Cuestiones Introdutorias tratan de filosofía y religión. Primero se esclarece el sentido del pensamiento filosófico, su modo de fundamentar y qué puede significar así una Filosofía de la Religión. Luego pasa al concepto previo de religión, como relación del hombre con Dios. Finalmente se plantea "Religión y Filosofía de la religión en la moderna situación filosófica". Aquí Welte intenta mostrar el trasfondo histórico, los pensamientos filosóficos que están determinados de modo general y que determinan en gran parte la conciencia pública y el lenguaje público. Esto lo resume en dos grupos ejemplares, uno orientado hacia las modernas ciencias empíricas exactas (Wittgenstein, Karl Popper, Hans Albert) y el otro se refiere a la crítica de la sociedad (escuela de Franckfort). Por supuesto, hay otras variantes filosóficas, pero no son irreductibles a los dos grupos mencionados. Welte muestra que la filosofía de la religión tiene razones para atender a las ideas de la conciencia actual, pero no tiene ninguna para someterse a ellas.

"Dios como principio de la religión" es lógicamente el corazón y nervio de toda la obra. Denso y magistral. Lo más logrado y persuasivo.

Es obvio que Dios no es inmediatamente evidente. Esta es una de las raíces del ateísmo de nuestro tiempo. Pero la experiencia religiosa implica que el hombre ha sido creado por Dios y referido a él. Así, Dios nos está también "dado" de alguna manera. Parece contradictorio. Tal la paradoja a dilucidar.

Welte no hace ningún programa de "pruebas de la existencia de

Dios", de demostración en el sentido de las modernas ciencias exactas. Desde Kant tales pruebas se consideran con razón refutadas. No son posibles pruebas científicas en este orden. Así, Welte no se propone un itinerario "tradicional". Sus caminos a Dios son desde presupuestos distintos, a partir de dos hechos fundamentales, irrefutables: 1) la existencia nuestra: "estamos aquí en el mundo", existimos de modo ineludible y concluyente. 2) El segundo hecho puede expresarse así: "No hemos estado siempre aquí y no estaremos siempre aquí". Hay una experiencia negativa, de la no existencia, de la nada. Desde estos presupuestos Welte hace la exploración de las dos vías a Dios. Por un camino, la nada "viene" hacia nosotros, y eso está en pugna con el tercer hecho fundamental, inherente al existir; existir presupone una exigencia de sentido. Desde el presupuesto del sentido y de la dinámica que vive en él brotan todos los proyectos y esperanzas de nuestra vida. La consecuencia de ello es que existe lo infinito e incondicionado, porque la contradicción de la nada no puede mantenerse, Welte en analítica profunda llega a Dios, poder misterioso, infinito e incondicional. El segundo camino es en otra dirección, ya no desde la nada que nos viene, sino de la nada "de donde procedemos", o sea la cuestión del fundamento. Hacia "adelante" y hacia "atrás", el sentido y el fundamento, con los dos itinerarios de Welte al ser de Dios. Welte culmina revirtiendo en el análisis, desde su perspectiva, sobre las demostraciones "per effectum" de Santo Tomás, el argumento ontológico de San Anselmo y la crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios. Una reasunción desde su nueva dinámica, que arroja luz sobre la legitimidad de los antiguos pensamientos.

Desde su ascenso a la divinidad del misterio absoluto, Welte vuelve sobre el camino histórico de la forma de Dios, y puede acceder a una comprensión del ateísmo, de sus formas principales, y de cómo Nietzsche vio el nexo apasionante entre la "muerte de Dios" y la pura "voluntad de poder", que es el ateísmo en su consecuencia desnuda, invivible sino como destrucción, anti-ser.

"El hombre como realizador de la religión" es el capítulo final de la obra. Aquí Welte sólo da pasos esenciales, primeros. Se centra en la fe, la oración, la oración litúrgica como acción comunitaria y como acción simbólica real, para terminar analizando las formas del "abuso de la religión", contracara de su comprensión del ateísmo. Aquí podemos recordar el pensamiento de uno de los grandes historiadores católicos del siglo pasado, Lord Acton, que decía "la religión y la libertad, los dos más altos valores del hombre, también han ensangrentado la historia". Nada más terrible que la desfiguración de la verdad y el sentido. Pero la crítica sólo es desde la Religión y la libertad, no desde afuera de ellas.

Esta última parte de Welte no alcanza la densidad de la anterior "Dios como principio de la religión". Ahora es demasiado corto. En realidad Welte no ha escrito una filosofía de la religión, sino una introducción a la filosofía de la religión. O mejor, ha plantado el punto de partida de una filosofía de la religión en su principio. Así reducido, es magnífico. Pero reclama una vasta continuación. Por eso aquí puede insertarse como complemento necesario aquella demasiado olvidada obra de August Brunner "La Religión" (Herder 1963). Brunner, que es por cierto un filósofo original, distinto de Welte, pero de no menor interés, hace en su obra una "encuesta filosófica sobre bases históricas", y despliega lo que Welte apenas apunta, aunque lo haga tan bien. De tal modo, Welte y Brunner nos abren una "filosofía de la religión" suficientemente completa, a la altura de nuestro tiempo. Quien empiece con Welte debe continuar con Brunner, y de modo crítico, purificado, tanteará Dios a la vista. Es la tarea de grandes vigías.

L.T.

M. BALLESTEROS
GAIBROIS

CULTURA Y RELIGION DE LA AMERICA PREHISPANICA

Ed. BAC. Madrid. 1985

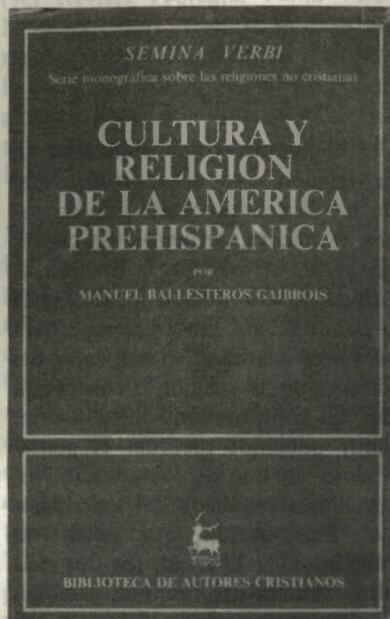
La Biblioteca de Autores Cristianos publica una serie monográfica sobre las religiones no cristianas "Semina Verbi", dirigida por Jesús López Gay. Ha editado varios volúmenes de interés como "La expresión de lo divino en las religiones no cristianas" (Hernández Alcalá), "La mística del budismo" (López Gay), "La religiosidad musulmana" (Pareja), "El humanismo político oriental" (Elorduy), "Simbolismo religioso africano" (Málaga). Todos importan para la comprensión de la actualidad histórica de la Ecuemene, de los distintos círculos culturales que hoy se interpenetran, de los gérmenes que prefiguran a Cristo y su Iglesia, y que la Iglesia debe asumir y conducir a su plenitud, generando ella misma nuevas síntesis históricas. En cambio, el libro que ahora presentamos se plantea a nivel diferente, se refiere estrictamente a un período histórico del "pasado", sin nueva actualización posible. A mundos clausurados. Es una obra sobre un ayer definitivo. Pocas esquivas quedan hoy en América Latina de ese mundo prehispánico, que fue también pre-cristiano. Las zonas indígenas actuales, salvo pequeños grupos marginales, no pertenecen ya hace mucho tiempo al paganismo religioso. En su conjunto, están evangelizadas. Pero eso no significa que no interese una comprensión de aquel mundo religioso pagano, que es uno de los sustratos de la formación original de América Latina. Uno de los componentes que tuvo las mayores transformaciones.

Bien conocido es Ballesteros Gaibrois, que con Luis Pericó en la península ibérica, o con latinoamericanos como José Imbelloni

o Alfonso Casó han sido impulsores de los estudios sobre "las culturas" amerindias. Ballesteros ha venido formando una verdadera escuela de Antropología y Etnología de América. En esta obra, que como se advierte "constituye en sí misma un verdadero manual de Americanística", tiene la colaboración de discípulos acreditados (Andrés Ciudad, José L. de Rojas, Germán Vázquez Chamorro y Concepción Bravo Guerreira). La sencillez sólida de los buenos manuales, implica una precisa decantación tanto de la investigación como de la docencia. Estos extremos están cumplidos.

Ballesteros ha intentado en este libro, como dice, "un estudio sistemático de las culturas americanas —especialmente las llamadas altas culturas—, con especial énfasis en los aspectos religiosos, convenientemente singularizados". Sin embargo, hay algún vacío que no se justifica. Por ejemplo, no considera el vasto ámbito "tupí-guaraní", que fue el más extenso de América del Sur. Que no había alcanzado el nivel de las "altas culturas" es indudable, pero por su importancia no se comprende su exclusión.

La obra se divide en tres partes. La primera, América Indígena y su Estudio. La segunda, Breve Historia de la América Prehistórica. La tercera, Cultura y Religión. La primera parte, muy útil para tener una visión de cómo se ha ido abordando en el curso de estos cinco siglos la comprensión de las culturas indígenas. Tanto, que uno puede lamentar su extrema concisión. La segunda parte da una visión cronológica y sintética desde los períodos formativos de las altas culturas americanas, a partir de los olmecas —de descubrimiento tan reciente— desde el 1500 antes de Jesucristo, hasta 200 años después. Los olmecas parecen ser la matriz originaria de las altas culturas americanas, incluso en América del Sur, por mediación centroamericana de la que se denomina "cultura agustiniana" (por haberse encontrado en San Agustín, en el Huila colombiano), que se desarrolla mucho más tardíamente en el 500 antes de la era cristiana. Tal itinerario que culmina con la frustración de los Imperios Azteca e Inca por la conquista española, está delineado con claridad en sus fases y sus distintos protagonistas.



Finalmente, la tercera parte, es la más importante, ya que se advierte por Ballesteros Gaibrois: "las visiones de conjunto son escasas, deteniéndose especialmente en los aspectos exóticos, artísticos y sociales, quedando la religión expuesta sólo en sus aspectos formales (sacrificios, templos, sacerdocio), habiendo penetrado muy pocos en el significado propiamente religioso."

A los manuales se les pide, ante todo, información actualizada y exacta. La aventura y la poesía que requiere la comprensión histórica, la profundidad, sólo puede venir después, más allá y no antes de la pulcritud documental. Aquí se cumple con honradez lo que se promete. Da seguridad para quien comience.

TESTIMONIO

No. 27 Septiembre - Octubre 1986



El cardenal Ratzinger en el Perú
Diálogo exclusivo con Testimonio

¿Por qué se eligió Papa a Karol Wojtyła?

Rodolfo Seguel
■ "Soy un cristiano democrata"

■ Encuentro Latinoamericano de Comunión y Liberación

■ El Papa en Latinoamérica

1/. 5.00

TESTIMONIO: una publicación peruana para toda América Latina

Editado por el Instituto de Estudios Social Cristianos
Máximo Abril 608 — Jesús María
LIMA — PERU

La historia contemporánea (1945-1986)



LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

ALBERTO METHOL FERRE

Parece que una gran oscuridad se hubiera abatido sobre la comprensión de la historia contemporánea. Las ideas que ayer parecían iluminar, hoy se extravían en la jungla de los hechos. ¿Qué pasa?, ¿cuáles son los movimientos profundos de nuestra actualidad?, ¿de dónde vienen?, ¿hacia dónde se encaminan? Hay una gran perplejidad. Pero uno no puede orientarse sin grandes hitos referenciales, y esos mismos están en crisis. ¿Qué hacer? Por ejemplo, el Octubre soviético, ¿no se consideraba un nuevo amanecer en la emancipación del hombre moderno, del proletariado? ¿Es accidente que haya derivado hacia un totalitarismo burocrático cada vez más gris? La Iglesia Católica, ¿no era un anacronismo en la modernidad? ¿Podría acaso asumir y trascender esa modernidad? Y si fuera así, ¿las visiones habituales de la modernidad y la Iglesia no serían estrechas y parciales? Y las preguntas podrían continuar.

Y éstas son preguntas que nos las formulamos desde América Latina. Esta es un problema. La Iglesia también. Sus movimientos imbricados no son fácilmente comprensibles. Hay disparidad de criterios y de opiniones, pero éstos se ponen a prueba por su capacidad de poner un orden sin violencia entre los acontecimientos que se suceden y entrecruzan.

Aquí pretendemos justamente eso. Una perspectiva coherente, que sirva de orientación. Ciertamente se trata de una aproximación sucinta, inevitablemente esquemática. Pero si es susceptible de desarrollos más amplios, es que no andamos tan descaminados. Este marco de comprensión de la historia contemporánea de la Iglesia en América Latina no nació en un gabinete, sino al calor de las grandes luchas de nuestro tiempo, seculares y eclesiales. Alcanzó su madurez en la altura de Puebla. Es Puebla la que hizo posible esta perspectiva, con su acento en el proceso conjunto de "latinoamericanización" y no en cada historia nacional de cada país. Tal la mirada.

Esto quiere ser una contribución a la conciencia histórica de las nuevas generaciones latinoamericanas. En nuestra revista, este informe se ubica como continuación de **Nexo 5**, "América Latina en la Ecumene". El primero toma el marco histórico global; éste de ahora, lo más específico contemporáneo.

• NUEVA EPOCA EN LA ECUMENE MUNDIAL

1945 es la fecha clave de la nueva época que se abre en la Ecumene mundial hasta nuestros días. No sólo termina la Guerra Mundial (1939-1945) sino que se echan las bases actuales de la organización de la Ecumene, las líneas fundamentales que dan el marco a nuestro tiempo. No sólo es la muerte de Hitler y Mussolini, y las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki o la revelación espantosa de los campos de concentración nazis. Es, desde su comienzo, la Conferencia de Yalta (Crimea) entre las tres grandes potencias aliadas, Estados Unidos, Rusia y Gran Bretaña, ésta última sobrevivencia de la época anterior. Allí se trazan sus respectivas zonas de influencia en el mundo. Las "esferas de intereses". Es la partición de Alemania. Stalin y Churchill anunciaban el 11 de febrero: "Hemos convenido que se debe convocar una Conferencia de las Naciones Unidas para que se reúna en San Francisco, Estados Unidos, el 27 de abril de 1945, con el fin de redactar la carta de dicha organización sobre las bases de las conversaciones oficiosas de Dumbarton Oaks". La Conferencia se reunió efectivamente en la fecha fijada y por unanimidad, las 50 naciones asistentes aprobaron la Carta de las Naciones Unidas. Esta entró en vigor el 24 de octubre, al ser ratificada por los "cinco Grandes (Chi-

na, Estados Unidos, Rusia, Francia, Gran Bretaña), que se reservaron el derecho de veto en el Consejo de Seguridad. Nace la ONU, encuadramiento jurídico de la Ecumene.

El mundo se divide también en dos grandes ámbitos, uno de economías colectivistas de planificación centralizada, el otro de economías de mercado, policéntricas. En el primero, la hegemonía era de la URSS, en el segundo de Estados Unidos, que desde los acuerdos de Bretton Woods (1944) lograba que el dólar fuera la divisa universal, desplazando a la libra esterlina, al tiempo que se fundaban el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, completados en 1947 por el GATT. Tal el encuadramiento económico.

Comienzan los estremecimientos de la descolonización en Asia (India, Indonesia, se funda el movimiento de "liberación nacional" en Indochina). En América Latina culmina el Panamericanismo impulsado por Estados Unidos en la Carta de Chapultepec, pero bulle el nacionalismo latinoamericano, como en octubre de 1945 de los trabajadores argentinos con Perón. Chapultepec alcanzará luego su perfección en el Tratado Militar de Río (TIAR) en 1947 y la Organización de los Estados Americanos (OEA) en 1948.

También la Iglesia, desde el célebre Mensaje de Navidad de Pío XII, se apropia de la nueva situación mundial y prepara en ella una nueva dinámica.

El Mensaje de Navidad de 1945 fue pronunciado al día siguiente de la espectacular designación de 32 nuevos cardenales, entre los cuales había 5 latinoamericana-

nos (La Habana, Lima, Santiago de Chile, Rosario, San Pablo) en que expresa la voluntad de universalización de la Iglesia: estaban "representados el mayor número posible de procedencias y pueblos". Se iniciaba la "des-europeización", se ampliaba el Colegio Cardenalicio en Estados Unidos, Canadá, África, Asia y América Latina.

Pío XII inauguraba una nueva línea práctica ecuménica en la Iglesia. El Mensaje de Navidad formula la esencia católica de la Iglesia: "en tanto es un todo indivisible y universal. . . Supranacional, porque abraza con un mismo amor a todas las naciones y a todos los pueblos; es supranacional además porque en ninguna parte es extranjera. Vive y se desarrolla en todos los países del mundo y todos los países del mundo contribuyen a su vida y desarrollo. En otros tiempos, la vida de la Iglesia, en su aspecto visible, desplegaba su vigor preferentemente en los países de la vieja Europa, desde donde se extendía, como río majestuoso, a lo que podía llamarse la periferia del mundo: hoy día se presenta, al contrario, como un intercambio de vida y energía entre todos los miembros del cuerpo místico de Cristo sobre la tierra. Muchos países, en otros continentes, han rebasado hace no poco tiempo la etapa misionera de su organización eclesiástica; son gobernados por una jerarquía propia y dan a toda la Iglesia los bienes espirituales y materiales, mientras antes únicamente los recibían. Este progreso y este enriquecimiento de vida sobrenatural, e incluso social, de la humanidad, ¿no revelan el verdadero sentido de la supranacionalidad de la Iglesia? Esa supranacionalidad no la hace mantenerse como suspendida en una lejanía inaccesible e intangible, por encima de las naciones; al contrario, como Cristo lo fue en medio de los hombres, la Iglesia, en la que Cristo continúa viviendo, se encuentra en medio de los pueblos. Como Cristo asumió una verdadera naturaleza humana, la Iglesia asume la plenitud de todo lo que es auténticamente humano y, elevándolo, hace de ello un manantial de fuerza sobrenatural, sea cual sea la forma en que lo encuentre" (AAS 38. 1946, pág. 20).

Así se realiza cada vez más en la Iglesia lo que San Agustín glorificaba en su Ciudad de Dios: "La Iglesia —escribió— recluta sus ciudadanos en todas las naciones, y su comunidad que peregrina por la tierra comprende a hombres que se expresan en todas las lenguas; no se preocupa de las diferencias en las costumbres, en las leyes y en las instituciones, no cercena ni destruye nada de eso, sino que más bien lo conserva y a ello se adapta. Incluso lo que es diferente en las diversas naciones, si no es obstáculo para la religión del único, soberano y verdadero Dios, es ordenado al único y mismo fin de la paz sobre la tierra" (Ibid, pág. 21).

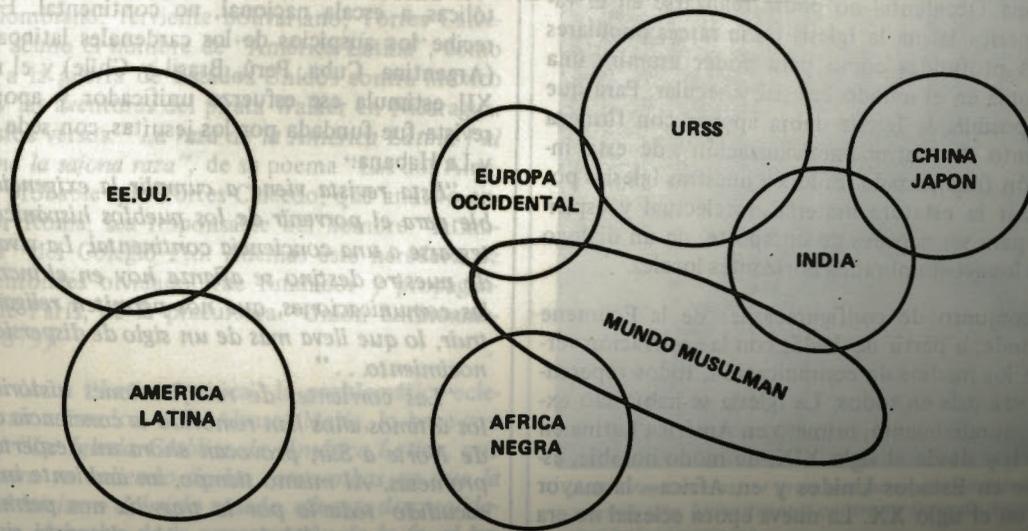
Pío XII comprende perfectamente la nueva coyuntura mundial. Europa deja de ser el centro del mundo, la protagonista principal. Eso lo había sido desde la formación de la Ecumene Mundial por España y Portugal en el siglo XVI, luego sucedidos en Europa Occidental por los poderes de Inglaterra, Francia y Alemania hasta la guerra de 1939-45. Ahora, este centro se traslada fuera de Europa Occidental y se bifurca entre Estados Unidos de América y la euroasiática URSS. El Mensaje cerraba la era europea de la Iglesia, el milenio europeo abierto por Carlomagno, y se desplazaba hacia la Ecumene total. En realidad, las afirmaciones de la "reciprocidad" mundial entre las Iglesias no eran todavía un "hecho", sino más bien el "programa" de Pío XII. Pío XII se proponía poner o acelerar las condiciones para que esa reciprocidad fuera posible. Había que lograr que las periferias se fueran volviendo "centros". Gestar una multipolaridad eclesial mundial unificada en Roma.

Así quedaba de manifiesto que Europa occidental comenzaba a dejar de ser el centro eclesial del mundo. Su cambio hacia la antigua "periferia" estaba en camino. Pío XII asumía todo esto como un proyecto universal.

Pero el otro rostro de ese movimiento histórico gigantesco era la naciente convulsión de los pueblos de la periferia. Se iniciaba el proceso de descolonización que ha dominado este tiempo. Pío XII lo había perci-

Las ocho áreas de la Ecumene Mundial sobre la que se construye la Iglesia hoy.

(Ver Nexo Nº 5, "América Latina en la Ecumene").

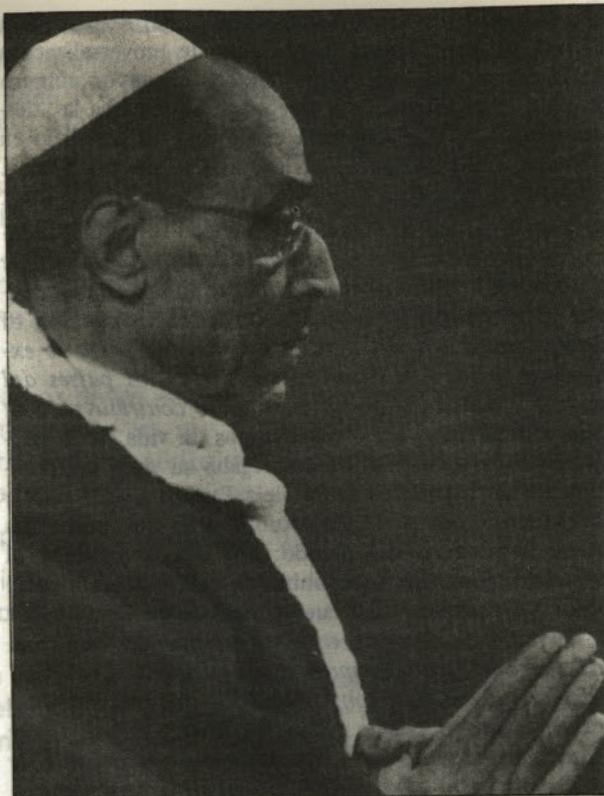


bido desde sus primeros síntomas. Por eso, el Mensaje de Navidad se complementa cuando el 20 de febrero de 1946, en la investidura de los 32 nuevos cardenales Pío XII puntualiza que la Iglesia es lo opuesto a un imperio terrestre. *"La Iglesia no es un Imperio, sobre todo en el sentido imperialista que se atribuye a ese término. La Iglesia, en su progreso y expansión, sigue un camino inverso al del imperialismo moderno. Ella progresa, en primer lugar, en profundidad, después en extensión y superficie. Busca sobre todo al hombre mismo. Se esfuerza por formarlo, por modelarlo y por perfeccionar en él su semejanza divina."*

"Su trabajo se realiza en lo profundo del corazón de cada hombre; sin embargo, repercute en toda su vida, en todos los campos de la actividad de los individuos. En hombres así formados, la Iglesia prepara el fundamento sobre el cual pueda reposar con seguridad la sociedad humana. El imperialismo moderno, en cambio, sigue un camino opuesto: avanza en extensión y en superficie; no busca al hombre como tal, sino las cosas y las fuerzas de las cuales depende. En consecuencia, lleva en sí los gérmenes que ponen en peligro los fundamentos de la comunidad humana... Los imperios terrestres deben recurrir a la fuerza y a la coacción por mantener el orden interno. Ellos evolucionan hacia una concentración cada vez mayor y hacia una uniformidad cada vez más rígida". De tal modo Pío XII distingue límpidamente el significado de la acción eclesial en el contexto de las nuevas tensiones mundiales.

En resumen. La postguerra se caracteriza por cuatro grandes acontecimientos: la expansión de la Unión Soviética y de los Estados Unidos como nuevas superpotencias mundiales; el gigantesco proceso de descolonización que implica el retroceso de Europa Occidental; el proceso de recuperación e integración interna en Europa Occidental. En este cuadro, la política eclesial de Pío XII sería: acelerar la organización "mundial" de la Iglesia (congresos mundiales de laicos y religiosos); concentrar fuerzas en la reconstrucción de Europa occidental, que era la base tradicional más importante del catolicismo mundial; acelerar en África y Asia el pasaje de las "misiones" a las Iglesias locales indígenas. Y en cuanto a América Latina, Pío XII ansiaba anticipar su contribución a la Iglesia universal, poniendo condiciones para su pronto "despegue". El cambio de centro desde Europa Occidental no podía realizarse en el vacío. En América latina la Iglesia tenía raíces populares y culturales profundas como para poder asumir una función propia en el mundo eclesial y secular. Para que ello fuera posible, la Iglesia debía apoyar con firmeza el movimiento de "latinoamericanización" de esta inmensa nación fragmentada. Sólo así nuestras Iglesias podrían alcanzar la estatura material, intelectual y espiritual como para ser capaces de un aporte, de un diálogo más allá de los acostumbrados horizontes locales.

Tal el conjunto de configuraciones de la Ecumene mundial donde, a partir de 1945, con la aceleración vertiginosa de los medios de comunicación, todos repercutirán cada vez más en todos. La Iglesia se había ido extendiendo mundialmente, primero en América Latina en el siglo XVI, y desde el siglo XIX, de modo notable, especialmente en Estados Unidos y en África— la mayor expansión en el siglo XX. La nueva época eclesial no era así un fruto coyuntural, sino el resultado de un vasto



Pío XII dio el gran paso hacia la autoconciencia ecuménica de la Iglesia, como portadora de un llamado de solidaridad a todos los pueblos. En ese momento Europa perdía la hegemonía mundial.

y efectivo crecimiento mundial, que demandaba nuevas estructuras y nuevos caminos en la Iglesia misma.

Pío XII abrió y articuló las condiciones que luego permitirían a Juan XXIII convocar al Concilio Vaticano II. Quizá el último "europeo" y el primero "mundial".

• DESDE "LATINOAMERICA"

En 1949 aparecía "*Latinoamérica*", primera revista católica de "cultura y orientación" con una dimensión latinoamericana. Antes, existían solamente revistas católicas a escala nacional, no continental. Esta revista recibe los auspicios de los cardenales latinoamericanos (Argentina, Cuba, Perú, Brasil y Chile) y el mismo Pío XII estimula ese esfuerzo unificador y apostólico. La revista fue fundada por los jesuitas, con sede en México y La Habana.

"Esta revista viene a cumplir la exigencia inaplazable para el porvenir de los pueblos hispánicos de reintegrarse a una conciencia continental. La viva esperanza de nuestro destino se afianza hoy en el incremento de las comunicaciones, que nos permiten religar y reconstruir, lo que lleva más de un siglo de dispersión y desconocimiento..."

"Las corrientes de rectificaciones históricas que en los últimos años han removido la conciencia continental de Norte a Sur, provocan ahora un despertar lleno de promesas. Al mismo tiempo, un ambiente internacional sacudido todavía por la tragedia nos permite afirmar nuestra personalidad, que sólo alcanzará significado si

actuamos unidos; y esa unión se funda en la conciencia de nuestro pasado y en la decisión de crearnos un porvenir autónomo. . . ambiciona superar la condición de satélite. Quiere levantarse fuerte y una, para defender por encima de lo nacional, aquellas exigencias de Verdad y Amor que han de ser los motores de esta primera era universal que comienza en el mundo. Dentro de la gran familia humana, construiremos la personalidad de Iberoamérica; personalidad compleja y una para la acción y la creación: tal el ideal, tamaño la empresa”.

Así presentaba en el primer editorial, José Vasconcelos, el gran pensador católico mexicano —el mayor latinoamericano de la primera mitad del siglo— el 15 de enero de 1949. Por su índole novedosa tan reveladora, tomaremos a la revista “Latinoamérica” como indicador privilegiado. Importa fijar aquí el tipo de autoconciencia católica que reflejaba, en el tiempo anterior a la Conferencia episcopal de Río de Janeiro. “Latinoamérica” es bilingüe, se escribe en castellano y portugués. Y en francés cuando se refiere a Haití. Son lenguas comunes, no extranjeras. El mismo nombre de la revista es significativo, pues sólo luego de la II Guerra Mundial comenzó a usarse de modo general “América Latina”. Antes el uso era oscilante entre Hispanoamérica (el más común), Iberoamérica o Indoamérica. Lo habitual era que los católicos prefirieran “Hispanoamérica”, entendiéndose abarcar con tal designación también a España y Portugal.

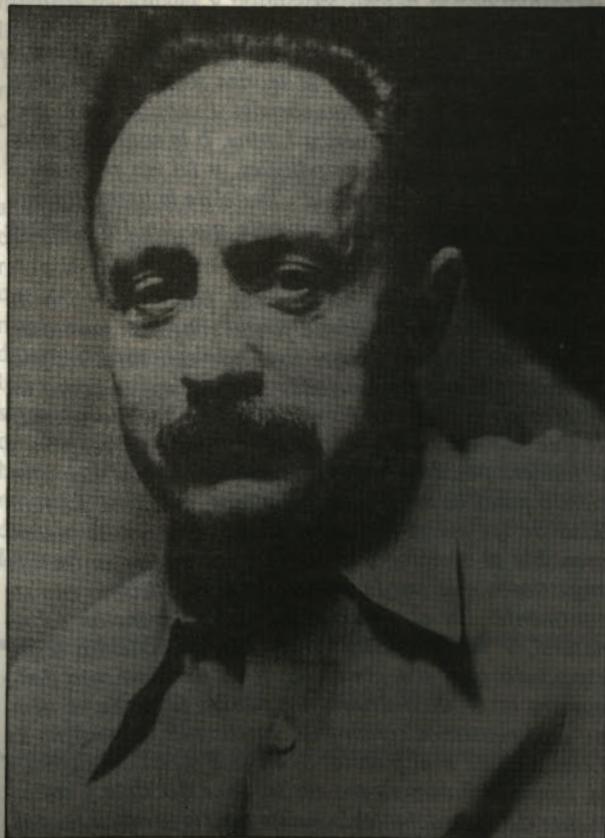
La reivindicación de la Iglesia contra la leyenda negra liberal y anglosajona se presentaba ligada a la reivindicación de la génesis hispánica. “Defensa de la Hispanidad” de Ramiro de Maeztu podría caracterizar gran parte de la mentalidad católica imperante antes de esta post-guerra. “América Latina” era sospechosa. Parecía una denominación francesa, luego empleada por los norteamericanos. Es la hegemonía norteamericana la que consolida el uso de “América Latina”. Tanto es así que una de las primeras cosas que los lectores piden a la revista es que aclare y justifique su nombre. Y la revista recuerda que ya en 1862 en Roma se nominaba el “Colegio Pío Latinoamericano” y que León XIII había reunido en Roma el primer Concilio Plenario Latinoamericano (1899). La revista invocaba entonces esa tradición de la Iglesia. Invocación justa, pues incluso el Colegio Pío Latinoamericano es la primera institución en la historia que usa la palabra “latinoamericano”. Pero la paradoja es aun más profunda. Fue el intelectual católico colombiano, ferviente bolivariano, Torres Caicedo, quien acuñó el nombre de “América Latina”, como respuesta a la guerra de Estados Unidos contra México en 1847 y las aventuras del pirata Walker en Nicaragua. Fue en estos versos: “La raza de la América Latina / al frente tiene la sajona raza”, de su poema “Las dos Américas”. Es probable que Torres Caicedo, que anduvo entonces por Roma, sea responsable del nombre “latinoamericano” del Colegio Pío. Además este heredero de Bolívar, entonces olvidado, fue fundador y propagandista desde París, de la precursora “Unión Latinoamericana” (1879).

¿Cómo ubica “Latinoamérica” la problemática eclesial? Su gran animador, el P. Alvarez Mejía, lo hace con concisión: “La Iglesia Católica de América Latina, que apenas ahora va saliendo de las catacumbas en que la aherrojó el laicismo del siglo pasado, afronta dos realidades: una es el hecho de la conservación de la fe, el he-

cho católico indiscutible de masas enormes, ignorantes tal vez, pero iluminadas por la gracia bautismal y sostenidas en su fe, a pesar del laicismo, de los dólares protestantes y de las declamaciones comunistas. Otra, la soledad del santuario, la ruina de los seminarios, la escasez de las vocaciones sacerdotales” (“Pío XII y América Latina”. En el tomo I, pág. 149, de 1949).

Decía P. A. Cuadra, notable intelectual católico nicaragüense: “En general, la situación de la Iglesia Católica hispanoamericana en el siglo XIX fue quizás la peor, la más derrotista y derrotada de toda su augusta historia. No creemos exagerar. Y naturalmente, los que critican acerbamente la situación presente del catolicismo latinoamericano, no ven el gran salto que en pocos años se ha dado sobre una etapa anterior terriblemente catastrófica. Se cree que Hispanoamérica ha sido durante sus cinco siglos de historia, un continente católico de continuado desarrollo religioso. Y la verdad dura y triste es que, durante más de un siglo, Hispanoamérica sufrió en su religiosidad católica, el más hostil e implacable ataque bifrontal: de parte del liberalismo interno y de parte del imperialismo protestantizante, ataque mancomunado del Poder y la Riqueza, sólo comparable con el que actualmente realiza Rusia contra los países ocupados (Tomo III, pág. 222-223, 1951).

La revista reproduce un juicio de Christopher Dawson en The Tablet (1950): “En América Latina es el catolicismo mucho más antiguo que en el Norte. Allí está arraigado en el suelo y la historia. Pero la lucha política por la independencia tuvo en el siglo XIX un carácter anticlerical. . . y produjo la supresión de las grandes órdenes religiosas, que hasta entonces habían sido las intermediarias entre la población indígena y la españo-



José Vasconcelos, el gran pensador católico mexicano, que asumió una lucha frontal contra la leyenda negra y por unidad latinoamericana.

la. La consecuencia fue que América Latina ha venido a ser una de las más atrasadas regiones del mundo católico. Aun cuando el número de católicos supera por el cuádruplo al de los católicos de Estados Unidos, hay más sacerdotes en el norte protestante que en el católico sur. En México se intentó de 1914 a 1940 la descatolización del país por la fuerza, y se declaró fuera de la ley el ejercicio público de la religión católica. Hoy la situación ha cambiado. . . Pero al mismo tiempo hay que reconquistar tanto terreno perdido, que no se ve una coyuntura inmediata para que el catolicismo latinoamericano desempeñe un papel dirigente en el mundo católico, comparable con el que ejerce la minoría católica en Estados Unidos”.

En el tiempo más fecundo de “Latinoamérica” bajo la dirección de Alvarez Mejía, del 49 al 55, se puede apreciar la evolución de la Iglesia en América Latina. Se ve el impacto creciente del catolicismo francés. La influencia renovadora del P. Lombardi y su movimiento “Por un mundo mejor”. La convivencia en sus páginas de las más dispares corrientes intelectuales, con la presencia de Vasconcelos, Sepich, Quiles, Calderao Beltrao, Hugo Wast, Jaime Eyzaguirre, Gallegos Rocafull, Richard Pattee, Hurtado, Damboriena, Bastos Avila, Espinosa Polit, Félix Restrepo, etc. Lo que muestra grandes diferencias, pero no rupturas. Los dos enemigos espirituales e ideológicos son el protestantismo y el comunismo.

La preocupación social es creciente. *“La Iglesia tiene, una vez más en la historia, la misión de ser defensora de los oprimidos en esta porción del globo. Si llegarán primero los fariseos, habríamos perdido la batalla del siglo”* (Latinoamérica IV, pág. 1-3, 1952).

Acercándonos a las vísperas de Río de Janeiro, en un editorial del 1º de enero de 1954, se sintetizaba así la situación: *“Positivismo y materialismo se dan la mano en las altas esferas donde se teoriza sobre arte y cultura, sobre política y sistemas sociales. Examinemos la producción literaria de América Latina, o la actividad artística, o los movimientos sindicales, y tal vez podríamos afirmar lo que ha dicho Paul Claudel de la literatura moderna en Francia: nadie advertía que un Dios murió crucificado en el Calvario.*

Pero nos queda el pueblo. Ese pueblo católico de América Latina, que organiza fiestas religiosas suntuosas, que levanta templos y sobre todo que sabe sufrir resignadamente las más desesperadas situaciones, es como un milagro viviente. Porque ese pueblo era tiempo sobrado de que hubiera olvidado lo poco que sabe de religión, y se hubiera pasado a todos los campos que le vienen ofreciendo paraísos artificiales, religiosos, políticos. La fidelidad de las masas latinoamericanas, que resulta incomprendible al sociólogo, es uno de los interrogantes más angustiosos que pueda plantearse el catolicismo en este continente. En el supuesto de una intervención sobrenatural, y tal es nuestra convicción, no podemos seguir esperando que ella continúe, si en un momento dado nuestra razón de instrumentos hábiles falla. Ya es tiempo que pensemos seriamente en cumplir la consigna de León XIII de ir al pueblo. Si en esta mitad del siglo XX la Iglesia latinoamericana no se pone decidida y audazmente del lado del pueblo, nadie podría predecir las consecuencias”.

Y agregaba esta percepción de los nuevos signos: *“Se advierte por dondequiera en el mundo católico un afán*

de revisión, se barajan métodos y estadísticas, se intenta profundizar hasta dar con las causas últimas de los éxitos y fracasos, se habla de readaptación, de examen de conciencia. . . También en América Latina surge ese afán renovador y, por boca de la jerarquía y en círculos católicos de toda índole, se plantean interrogantes, se discuten métodos y con cada vez más transparencia se agitan problemas de una realidad compleja que reclama soluciones concretas. Tenemos que saludar con entusiasmo esa inquietud renovadora de la autocrítica que hasta ayer estaba reducida a pequeños círculos. Se trata, claro está, de una crítica constructiva que en su propio pesimismo es optimista, y sabe demasiado que el papel humano en este drama del Reino de Dios, se reduce a ser instrumento”.

• EN EL PROCESO DE RIO DE JANEIRO. LA DECADA 1945-55

EL CONTEXTO

Cuando apareció la revista *Latinoamérica* en el 49, ya se había quebrado la alianza victoriosa de la Guerra Mundial y estábamos en plena guerra fría. El mundo se dividía en dos grandes bloques, capitaneados respectivamente por Rusia y Estados Unidos. A pesar de esto, la ONU sobrevivía y se multiplicaban las instituciones internacionales. En el 48 es la declaración universal de los Derechos Humanos en la ONU.

La ruptura se desencadena en 1947. Aparece el Plan Marshall para la reconstrucción de Europa. Rusia no lo acepta para la Europa Oriental, ocupada por el Ejército Rojo. Es la “Cortina de Hierro”. Una serie de golpes de Estado instauran las “democracias populares”. Todos los partidos liberales y socialistas son liquidados. Comienza la ofensiva contra la Iglesia Católica y, es obvio, concentrada contra su jerarquía. Las cabezas de la Iglesia Católica son encarceladas. Se inicia la serie de los célebres y grotescos procesos: Spetnac, Mindzenty, Beran. La prisión de Wyszynski.

También son las “purgas” en los partidos comunistas, en la dirigencia sospechosa de independencia. Sólo Tito en Yugoslavia se independiza de la órbita soviética: es expulsado del Kominform e inicia una política exterior neutralista (1948). En Asia un acontecimiento gigantesco, la gran victoria de la revolución comunista china con Mao en 1949. En 1950 la guerra fría llega a su apogeo con una guerra caliente localizada: Corea. Lugar donde se enfrentan indirectamente China y Estados Unidos.

La zona comandada por Estados Unidos implica un sistema más abierto y fluido, en contraste con el monolitismo stalinista. En una parte, una compleja madeja de tendencias ideológicas, políticas, religiosas, económicas, incluso contradictorias o parcialmente opuestas entre sí. En la otra, un totalitarismo materialista y ateo, de partido único. Una verdadera y original “era constantiniana del ateísmo”. En el endurecimiento progresivo de la guerra fría, la otra cara de las purgas stalinistas era el “maccartismo” norteamericano.

Es el tiempo del poder más impresionante de Estados Unidos, con una enorme superioridad industrial,

dinamizando la revolución técnico-científica. Primero con el monopolio de la bomba atómica, que pierde desde 1953, luego con el impulso extraordinario de la informática. El nacimiento incontrovertible es con la obra de Norbert Wiener "Cybernetics" de 1948. La llamada "segunda revolución industrial" toma aceleración.

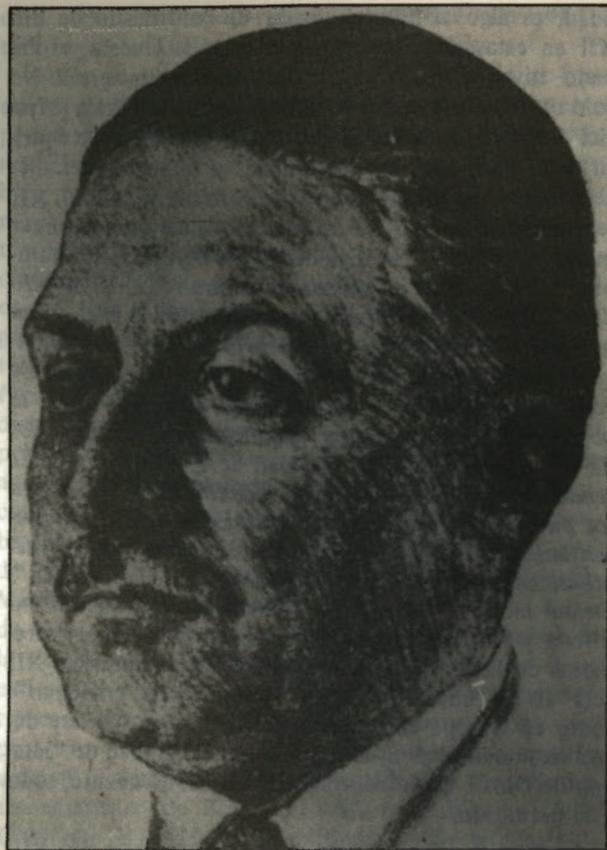
Los grandes imperios coloniales europeos empiezan a derrumbarse (Holanda, Inglaterra, Francia) al quedar las metrópolis desvastadas. Estados Unidos no tiene interés en salvarles las colonias. La creación del Estado de Israel (1948) conmueve y agita al mundo árabe. Viene el Egipto de Nasser. La guerra de "liberación" en Argel. El Africa Negra despierta. Pero a la vez, la Europa Occidental se recupera. Benelux, Comunidad del Acero y del Carbón, avanza la integración. Comienza la serie de "milagros" económicos europeos.

En este contexto, ¿qué pasa con América Latina? Aquí una breve retrospectiva, para ver el trasfondo. Inglaterra fue la potencia hegemónica desde la Independencia de América Latina de España y Portugal. Pero desde la segunda mitad del siglo XIX fue retrocediendo paulatinamente ante el incesante avance norteamericano. En esta post-guerra será desalojada definitivamente de sus últimos baluartes en el Cono Sur, salvo las Malvinas. Estados Unidos ocupa la escena. Una nueva dialéctica es preeminente, ella tiene viejas raíces.

Las raíces de esta dialéctica están en la enunciación de la "Doctrina Monroe" (1823) y en la celebración del Congreso de Panamá (1826), cuando Simón Bolívar intentó echar las bases de unidad, alianza y confederación perpetuas entre los latinoamericanos. Es la dinámica de "monroísmo" y "bolivarismo" que continúa en nuestros días. "Bolívarismo y Monroísmo", es título de una obra magnífica de José Vasconcelos en 1934. Panamericanismo y latinoamericanismo. Paradójicamente, la primera unificación latinoamericana viene por el panamericanismo, desde la primera conferencia internacional de los Estados Americanos en Washington (1889-90).

Desde el 900, luego de la guerra de Cuba y Puerto Rico contra España, el incontrastable poder norteamericano se proyecta sobre el conjunto de América Latina. Pasa por dos períodos, el Gran Garrote primero, la "Buena Vecindad" después. Dialécticamente, viene la respuesta "hispanoamericanista" con la reivindicación de Rodó y Blanco Fombona de Bolívar. Y la gran campaña por la unificación de la "Patria Grande" de Manuel Ugarte. Luego el "indoamericanismo" de Vasconcelos y Haya de la Torre. En los años 20 y 30 es la gran generación nacional latinoamericana, con una punta "hispanoamericana" y otra "indoamericana". En conflicto y concordia variados, contradictoria entre sí, es la generación nacional que intenta pensar a América Latina desde sus propias raíces y su propia historia. Pudo hacerlo, porque aprovechó el "interregno" entre la declinante hegemonía europea y la naciente panamericana.

Pero los países latinoamericanos incapaces de reunirse, son reunidos por Estados Unidos. Pero adviene una nueva paradoja: al culminar el panamericanismo en Chapultepec en el 45, Estados Unidos deja de ser potencia continental americana, para ser superpotencia mundial. Cuando Monroe triunfa, pasa a segundo plano. América Latina pasa a retaguardia secundaria de la superpotencia mundial. Los principales países latinoame-



El argentino Manuel Ugarte, un pensador y un militante de la Patria Grande latinoamericana.

ricanos, México, Brasil y Argentina, con grandes movimientos nacionales y populares, luchan por su industrialización. Cárdenas, Vargas y Perón son sus símbolos. Y el nacionalismo latinoamericano enunciado por Perón en 1947, inicio de la guerra fría: la "Tercera Posición", "Ni Washington ni Moscú". América Latina sí. ¡Arduos caminos, el de los rumbos propios!

En su conjunto, los países latinoamericanos habían acumulado fuertes reservas de medios de pagos internacionales, originadas en las grandes compras masivas durante la guerra. Pero en el primer lustro de los años cincuenta, las reservas latinoamericanas acumuladas comienzan a disolverse. Vargas y Perón intentan el entendimiento argentino-brasileño, condición de la unidad latinoamericana. Presionado por el imperialismo, Vargas se suicida en 1954. Perón comienza a trastabillar. Es lo que un organismo creado en 1948 por la ONU, la Cepal había teorizado como la relación adversa de los términos de intercambio entre la periferia y el centro, lo que desestabilizaba los regímenes políticos en América Latina.

• EL CAMINO DE LA IGLESIA

Dentro de todo esto ¿cómo marcha el proceso en la Iglesia? Estamos en la segunda fase del Pontificado de Pío XII. La primera fue la Guerra Mundial. La segunda se abre con el Mensaje navideño de 1945. En rea-

lidad, es algo artificioso dividir el Pontificado de Pío XII en estas dos fases, pues durante la Guerra, el Papado tuvo intensa tarea de proyección universal. No sólo en sus dos grandes encíclicas, sobre la Iglesia (*Mystici Corporis*) y sobre la Biblia (*Divino Afflante Spiritu*) en 1943, sino en sus anuales y famosos mensajes de Navidad, en los que resalta el de 1943, donde Pío XII resume toda su política de paz y formula como primer punto el respeto a la dignidad y los derechos del hombre: *"El que desee que la paz reine otra vez en el Mundo debe hacer todo lo posible para devolver a la persona humana la dignidad que le confirió Dios en el comienzo; debe resistir la regimentación de los seres humanos como si fueran una masa sin alma; debe promover la observancia e implementar prácticamente los derechos de la persona"*. Y en la Navidad de 1944 expresa: *"La tendencia hacia la democracia penetra cada vez más a los pueblos y logra, en gran medida, el sufragio y consentimiento de los que aspiran a colaborar más eficazmente en el destino de los individuos y de la sociedad"*. De tal modo, el Magisterio comenzaba la asunción explícita y la transfiguración de una de las herencias preciosas de la Ilustración: los derechos humanos. Pío XII será así el impulsor de las "democracias cristianas", tanto en Europa como en América Latina. No hay derechos humanos si el hombre no tiene dignidad de "imagen de Dios". De lo contrario, si se es consecuente, todo está permitido.

En la post-guerra la gran época doctrinal de Pío XII se continúa en la Encíclica *"Mediator Dei"* sobre la liturgia (1947). En las Iglesias europeas, hay una gran efervescencia en la inmediata post-guerra. Se presencia la aparición de las primeras tendencias cristiano-marxistas, aunque lo más importante es la "nueva teología", más profundamente histórica, cuando irrumpen los nombre renovadores de Henri de Lubac, Congar, Danielou, Rahner, Balthasar, etc. Pero viene el cambio de clima con la guerra fría y las persecuciones en el este europeo: en 1949 se prohíbe a los católicos toda colaboración con el comunismo marxista ateo y en 1950 la encíclica *"Humani Generis"* es un alto a la efervescencia teológica. Pío XII pensó en aquellos años la convocatoria de un Concilio Ecuménico, pero pronto desechó la idea. Los tiempos no eran propicios. El diálogo requiere condiciones más pacíficas. (Véase Caprile: "Pío XII e un nuovo progetto di Concilio Ecumenico" en *Civiltà Cattolica* 1966 - VI pág. 209-227). Lo cierto es que se cierra, desde 1950, la gran época doctrinal de Pío XII. Luego siguió su enseñanza en innumerables audiencias, alocuciones y discursos, pero sin volver a las grandes síntesis. Los tiempos debían madurar, todavía la situación de la Ecumene era demasiado novedosa y confusa.

Pío XII es un gran impulsor de la unidad europea. Schuman, Adenauer, De Gasperi echan los cimientos de lo que será finalmente el Mercado Común Europeo. Se habla así de una *"Europa vaticana"*. En cuanto a África y Asia, acelera el paso de las misiones a Iglesias locales indígenas, nacionales, en la línea de Benedicto XV y Pío XI. En ese sentido va la encíclica *"Evangelii Praecones"* (1951): *"extender la Iglesia a nuevas regiones, de tal manera que en ellas eche raíces más profundas, y que, después de haberse desarrollado, pueda cuanto antes vivir y florecer sin la ayuda de las obras misioneras."*

Respecto de América Latina, Pío XII solicita y apre-

mia a las Iglesias europeas para enviar sacerdotes que suplan esa insuficiencia latinoamericana y así fortalecer y estimular los cuadros de las Iglesias locales. De tal modo, en los años 50 vienen a América Latina sacerdotes, religiosos y religiosas, quizá en número sin precedentes en este siglo, de origen europeo, norteamericano y canadiense. En un continente de pueblos básicamente católicos, Pío XII reforzaba las condiciones de una posible contribución a la Iglesia mundial, por capacitación propia.

Por otra parte, prosigue la expansión de la Acción Católica. En 1946, en ocasión del consistorio antes mencionado, Pío XII manifestaba: *"los seglares son también la Iglesia; los fieles y, más concretamente, los laicos, están en las avanzadillas de la vida de la Iglesia; por eso ellos en especial deben tener una conciencia cada vez más clara, no sólo de pertenecer a la Iglesia, sino de ser Iglesia, es decir: la comunidad de los fieles en la Tierra bajo la égida del Jefe Común, el Papa y de los Obispos en comunión con él."*

En 1951 es el Primer Congreso Mundial de Apostolado Seglar. Las Organizaciones Internacionales Católicas, principalmente Pax Romana, están en plena expansión. Las formas especializadas de la Acción Católica comienzan a difundirse por América Latina. Hay una gran atención al mundo obrero y al sindicalismo. El canónigo Cardjin recorre la América Latina. La Juventud Obrera Católica (JOC) se multiplica. Esto repercute en tal forma que, en 1954, en Santiago de Chile se realiza el Iº Congreso Latinoamericano de Sindicalistas Cristianos, que dará nacimiento a la Clasc, como central sindical cristiana latinoamericana. Era el tiempo en que la CETAL, de orientación comunista languidecía, se intentaba expandir la ORIT, confederación panamericana de trabajadores, y se proponía el ATLAS, asociación de trabajadores latinoamericanos, propiciada por la CGT argentina.

Simultáneamente, las corrientes demócratas cristianas recibían consistente apoyo, quedando cada vez más desplazadas las supervivencias "integristas". En América Latina, se ponen las bases de una acción a escala latinoamericana en las reuniones en Montevideo, 1947 y 1948, donde confluyen movimientos y partidos demócratas cristianos, y se funda un secretariado latinoamericano. Crecía la irradiación de la filosofía política de Maritain entre nosotros; su más alto exponente era el brasileño Tristán de Athayde.

En verdad, durante estos años hay en América Latina un innumerable pulular, disperso, de encuentros, y congresos latinoamericanos de la más variada índole. Es un fenómeno general de "latinoamericanización". Comienzan, por ejemplo, periódicamente los Congresos latinoamericanos de Sociología, de Filosofía, etc. Sería de no acabar.

También en la Iglesia desde 1945, con la fundación de la Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC) comienzan las reuniones de educadores. La difusión de las escuelas radiofónicas es poderosa. Hay congresos de música sacra, de asociaciones de padres de familia, de juventudes católicas, de la JOC, de religiosos, etc. Comienza la serie de fundaciones de Universidades católicas en toda América Latina (San Pablo, Río de Janeiro, Porto Alegre, Campinas, Iberoamericana de México, Santo Domingo, Quito, etc.) que irá en ritmo ascendente. La ODUICAL (Organización de las Universi-

dades Católicas de América Latina) ya se funda en 1953.

Toda esta efervescencia tiene en su subsuelo un gran movimiento de fondo. Es el "boom demográfico" latinoamericano, que supera cada vez más los estrechos marcos de las viejas repúblicas oligárquicas. El crecimiento urbano desborda. Las juventudes rebasan previsiones. Si en 1900 la tasa de crecimiento poblacional era de 1% ya en 1950 alcanza casi el 4%. Se produce un acontecimiento de capital importancia: por primera vez desde los tiempos de la Independencia la población latinoamericana superaba a la norteamericana. Así comienza la alarma por el control natal. Ya en 1949 había carta pastoral de los Obispos en Puerto Rico contra la esterilización. El aumento poblacional pone en crisis las estructuras del monocultivo y acrecienta la problemática social en todas las dimensiones.

Así, los exámenes de conciencia eclesiales se multiplican, desde la obra pionera del padre Alberto Hurtado "*¿Es Chile un país católico?*" (1941). El multifacético movimiento de renovación toma cuerpo, a escala latinoamericana, con la predicación del P. Lombardi. Este, inspirado en un discurso de Pío XII de febrero de 1952, donde expresaba: "*Es todo un mundo lo que hay que transformar desde sus cimientos y que es preciso transformar de selvático en humano, de humano en divino, es decir, según el corazón de Dios*", recorre varias veces América Latina, con grandes reuniones en Bogotá y San Pablo, en la **Cruzada por un Mundo Mejor**. Este movimiento será, como se vio posteriormente, uno de los augurios del Concilio. Hablaba de reformas eclesiales, de la formación de un Senado Universal de Laicos, etc. Es quizá el primero entre nosotros que usa, respecto de los protestantes, el término de "*hermanos separados*".

DOS ADVERSARIOS

Esta era una terminología sorprendente en América Latina. La década estuvo agitada con grandes tensiones con los protestantes norteamericanos. El punto más crítico fue Colombia, que estaba, por otra parte, en la dramática "*era de la violencia*" que sigue al "bogotazo" de 1948, cuando ocurrió el asesinato del líder popular Jorge Eliécer Gaitán, simultáneo con la creación de la OEA.

Los incidentes y las tensiones no eran nuevos. Tenían larga data. El protestantismo militante es el norteamericano, que avanza con el panamericanismo desde el último tercio del siglo pasado. En el Congreso General de Misiones Protestantes de Edimburgo (1910), los protestantes europeos no quisieron declarar a América Latina tierra de misión, pues Cristo estaba predicado por los católicos, en tanto que los norteamericanos sí. El catolicismo era contaminación pagana, tinieblas y superstición. Además nadie olvidaba las palabras del "gran cazador" Teodoro Roosevelt en Nahuel Napi "*mientras los países hispanoamericanos sean católicos, su absorción por los Estados Unidos será larga y difícil*". Se habían organizado congresos protestantes en Panamá (1916), Montevideo (1925), La Habana (1929), Buenos Aires (1949).

Pero lo importante es que desde el Congreso de Madrid (1938) en La India, ante la retirada de los misioneros de China por la guerra chino-japonesa, y luego por la victoria de Mao (1949), la afluencia de misioneros protestantes sobre América Latina se había multiplicado enormemente. Es lógico el aumento de tensiones. Por

otra parte, esto era el reverso del conflicto siempre latente en Estados Unidos con la Iglesia Católica.

En la postguerra hubo una gran campaña de las iglesias protestantes para que se retirara el representante personal del Presidente norteamericano ante el Vaticano. El crecimiento del catolicismo norteamericano también multiplicaba tensiones. Es tiempo de conversiones, de difusión extraordinaria de la vida monacal contemplativa y la influencia de Thomas Merton, de las alocuciones televisivas de Fulton Sheann, del afianzamiento de un neotomismo inspirado en Maritain y Gilson, de grandes líderes sindicales católicos, etc. Aparecieron entonces los best-sellers de Paul Blanshard "*American Freedom and Catholic Power*" y "*Communism, Democracy and Catholic Power*", en los que se prevenía el peligro en que estaba la democracia liberal por la doble amenaza del totalitarismo comunista y del totalitarismo católico. Sin embargo, ya se percibían signos de un cambio de clima. Avanzaba el movimiento ecuménico desde la fundación en Amsterdam -1948- del **Consejo Mundial de Iglesias**. Recibido al principio por el Papado con reticencias, ya en la Conferencia Mundial de la Comisión Fe y Constitución en Lud (Suecia) asisten observadores católicos. Los contactos se multiplican. Pero la repercusión en América Latina será posterior y muy equívoca. Seguía en pie la preocupación ante el protestantismo, tal como el Primer Concilio Latinoamericano de Roma la había formulado en 1899. Obsérvese la fecha: es a continuación de la guerra de Cuba y Puerto Rico, con la proyección norteamericana sobre el conjunto de América Latina. En gran medida, este Concilio latinoamericano era una respuesta a la primera penetración del protestantismo en nuestras tierras, que nos llega muy tardíamente en relación con su



La política del "gran garrote" de T. Roosevelt, aplicada por Foster Dulles, condujo a la caída del gobierno de Jacobo Arbens en Guatemala (en la foto), por haber puesto en marcha una reforma agraria.

origen en el siglo XVI. Para nosotros era un fenómeno nuevo. La Iglesia católica ubicaba a sus adversarios principalmente en dos frentes: el protestante y el marxista.

El liberalismo anticlerical del siglo pasado había tenido su relación con la entrada del protestantismo. Era cuando la crisis de la Cristiandad Indiana que se destruye en el siglo XIX. "Cristiandad" puede ser simplemente una sociedad cristiana. Pero ahora la entendemos como un régimen de íntima simbiosis entre la Iglesia y el Estado, en el que se dirimen cuestiones de fe por la coerción estatal. Tal situación había terminado sustancialmente. La separación de la Iglesia y el Estado era un hecho generalizado, y el viejo anticlericalismo no tenía razón de ser. Además, la entrada de las masas en la vida política inhibía del ataque a la fe cristiana popular, al modo de las viejas oligarquías. Los grandes movimientos nacionales y populares del siglo XX terminaban conciliando o favoreciendo a la Iglesia. Conciliando en México y favoreciendo con Vargas y Perón. En estos años, el marxismo está en pleno retroceso en América Latina, carece de apoyaturas importantes. Sólo el proceso de reformas iniciado por Arévalo en Guatemala, deriva en el régimen de Arbenz, rodeado visiblemente por comunistas, esa gran tirantez con la Iglesia. La OEA en Caracas condena el régimen guatemalteco. Foster Dulles impulsa la invasión y derrocamiento del régimen por Castillo Armas. Estamos en 1954. Castillo Armas también se vuelve contra la Iglesia, acorde con la arraigada tradición anticatólica oligárquica existente en Guatemala. En cambio, la gran revolución boliviana de 1952 establece una buena colaboración con la Iglesia.

LAS VISPERAS

Esbozamos el movimiento de la década 1945-55 no sólo para tener un punto de partida sólido para el conjunto de esta historia, sino para que se comprenda la lógica de las condiciones que inicia en Río de Janeiro la serie de Conferencias Episcopales latinoamericanas. Puede apreciarse ya que el acontecimiento episcopal latinoamericano integra una vasta marea de progresiva "latinoamericanización" de nuestras problemáticas reales. La Conferencia Episcopal de Río no será un episodio aislado y excepcional, aunque todavía estamos en las primicias. No hay todavía una conciencia histórica elaborada, propiamente latinoamericana. Es todavía más una etapa de contactos entre países que autoconciencia de una totalidad en movimiento. Tanto es así, que sólo en 1951, a iniciativa del notable católico norteamericano Richard Pattee, se publica la obra colectiva "El Catolicismo Hispanoamericano Contemporáneo", con una excelente introducción sintética a su cargo. La obra es una yuxtaposición de una veintena de historias de la Iglesia, tantas como países, y todas ellas muy sucintas. No es una obra unitaria, orgánica. Es que la totalización no se alcanza al arbitrio, es un logro histórico. Sólo en la Conferencia de Puebla, la Iglesia latinoamericana alcanzará una perspectiva totalizante. Pero tendrá que pasar un cuarto de siglo singularmente acelerado, denso de experiencias colectivas y reflexiones nuevas.

Podemos resumir a través de Alvarez Mejía que, en 1954, en "Índices de nuestro catolicismo" (Latinoamérica IV, pág. 107-110) escribía luminosamente: "Tal fue el arraigo del catolicismo en esta sociedad, que ni las tor-

mentas revolucionarias, ni los influjos extraños, ni las persecuciones religiosas, ni el abandono de enormes regiones por parte de un clero diezariado, ni las propagandas adversas al catolicismo han logrado apartar de la Iglesia a la inmensa mayoría de nuestro continente.

El catolicismo latinoamericano se nos presenta hoy tan lleno de contrastes como la sociedad que lo compone, y ofrece una posición tan paradójica que resulta operación bien delicada tratar de describirlo con objetividad. Para quien viene de fuera con patrones mentales europeos o norteamericanos, el cuadro ofrece las complicaciones de un rompecabezas. La gran falla de quienes han intentado descifrar el enigma, a mi juicio, consiste precisamente en el obvido de la historia religiosa de América Latina. . .

En el presente siglo la situación ha ido cambiando casi totalmente. Con los vientos que soplan desde la primera guerra europea, la situación jurídica o de facto ha mejorado notablemente. Hoy no hay en toda América Latina sino uno o dos gobiernos que se presentan en actitud hostil contra el catolicismo de las mayorías, y en todos nuestros países hay representantes de la Santa Sede. El crecimiento orgánico de la Iglesia es tan espectacular como tal vez no lo ha conocido en ninguna época de su historia. Mientras que en el siglo XIX fueron creadas 65 diócesis y 5 vicariatos apostólicos, en el presente han surgido 144 nuevas diócesis, 44 arquidiócesis, 31 vicariatos apostólicos, 34 prelaturas y 15 prefecturas, en total, más de 268 jurisdicciones eclesiásticas en 50 años. Actualmente son 350 las jurisdicciones eclesiásticas en toda América Latina. Para atender a la inmensa grey (unos 150 millones) de estos países hay 28.693 sacerdotes. La repartición de los sacerdotes corresponde en parte a la distribución de la población. El 60% de la población latinoamericana está localizada en tres países: Brasil (32%), México (16%) y Argentina (11%). Brasil tiene actualmente 7.450 sacerdotes para una población de 52.619.000 habitantes; México tiene 4.921 para 26.332.000 y Argentina 4.106 para 17.641.000.

El rasgo más saliente del catolicismo latinoamericano es tal vez su volumen: es un catolicismo eminentemente multitudinario. No es menester decir que ante la enorme escasez de clero es menos que imposible que la instrucción y la práctica religiosa sean satisfactorias. El conjunto resulta algo tan aparente y distinto de cuanto se ha registrado en la historia eclesiástica, que toda comparación con el pasado o presente de otras latitudes crea un desenfoque fatal para la interpretación siquiera aproximada de la cristiandad latinoamericana.

Ni la instrucción ni la práctica religiosa pueden, pues, guiarnos como norma segura para calificar al catolicismo de América Latina. . . A los latinoamericanos nos causa hilaridad cuando vemos a un europeo escandalizarse por la escasez de sacerdotes, o cuando nos niega el epíteto de católicos porque aquí la fe se manifiesta en grandes procesiones y romerías. Y es precisamente ahí donde comprobamos en una forma muy curiosa y excepcional el catolicismo de esas masas poco instruidas en la fe, pero llenas de fe. En todos y cada uno de los países de América Latina la religión tiene manifestaciones periódicas de catolicismo multitudinario, como tal vez no se registran en ninguna parte del mundo. . .

¿Cómo se ha conservado la fe en inmensas regiones, donde nunca o casi nunca llega el sacerdote? Más del 60% de la población latinoamericana vive en el campo. Allí la fe se mantiene gracias a la piedad tradicional, a

la devoción a la Virgen Santísima, al rezo del rosario que es una lección permanente de religión, y a la enseñanza del catecismo practicada por padres y maestros rurales. . . Con todas sus deficiencias y todas sus fallas, el catolicismo de estos países no duerme y ciertamente Dios no ha muerto en América Latina."

Los medios de comunicación seguían creciendo prodigiosamente. La interacción eclesial podía crecer acorde a su catolicidad. Así, en el Año Santo de 1950 hubo un gigantesco movimiento multitudinario hacia Roma. Se proclamó solemnemente el Dogma de la Asunción de María, luego de una consulta a todo el episcopado mundial. En 1954 el Año Mariano para recordar el centenario del Dogma de la Inmaculada, es otro motivo de movilización.

Ya en 1953 se habían nombrado nuevos cardenales latinoamericanos (San Salvador de Bahía, Quito y Bogotá). Pero lo más importante es lo que atañe a las Conferencias Episcopales. Esta institución era relativamente reciente en la Iglesia. Había nacido por iniciativa del episcopado alemán en Fulda, 1863, necesitado de reunión ante amenazas de conflicto con el Estado. Luego se fue convirtiendo en reunión periódica. Se diferenciaba del Concilio en que no legislaba, no era obligatoria, significaba sólo un compromiso moral entre los participantes. Pronto cundió el ejemplo alemán, en Estados Unidos, en Francia, etc. El Concilio Plenario latinoamericano de Roma, a impulso de la propia Santa Sede, había señalado a los episcopados latinoamericanos la obligación de reunirse periódicamente en conferencias episcopales nacionales. Esto se puso en práctica inmediatamente en muchos países. Era sin embargo una institución esporádica, sin estructuras de continuidad. Recién en Brasil, en 1952, se crea la Conferencia Episcopal brasileña con un secretariado permanente. En el secretariado general permanente estaba la revolución institucional, pues no sólo daba continuidad a la conferencia episcopal, sino que permitía la generación de estructuras de coordinación, servicio y reflexión que permitían al conjunto episcopal una perspectiva y proyección nacional supradiocesana, permanente. Don Helder Camara será el secretario general en los dos primeros períodos. Tendrá que organizar los dos grandes eventos convocados por Pío XII: el Congreso Eucarístico Internacional y la I^o Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, ambos en Río de Janeiro en 1955.

Pío XII, que ya había estado como legado pontificio en el Congreso Eucarístico de Buenos Aires en 1934, donde se habían congregado multitudes nunca vistas en tales eventos y que había repercutido intensamente en la renovación religiosa del Cono Sur, se dirigía a los Obispos reunidos ahora también en el marco de otra gran manifestación del pueblo cristiano alrededor del misterio Eucarístico. Decía en su mensaje: *"Es justo que nuestras miradas se vuelvan con especial instancia a la multitud de fieles que viven en ese continente. Pues, unidos y hermanados entre sí, no obstante la diversidad de cada nación, por la proximidad geográfica, por la comunidad de cultura y sobre todo por el supremo don recibido por la verdad evangélica, constituyen más de la cuarta parte del orbe católico. . . No compartimos el presentimiento del triste porvenir que algunos auguran. . . sino que, por el contrario, abrigamos la gozosa esperanza de que la América Latina se dispondrá, en breve, con vigoroso empeño, a cumplir la misión que la*

Divina Providencia parece haber confiado a ese inmenso continente, que se enorgullece de su fe católica, de tomar parte en la nobilísima tarea de comunicar también en el futuro, a los demás pueblos los preciosos dones de la paz y la salvación. Sin embargo, para lograr el cumplimiento de estos, Nuestros votos, es necesario ponerse a trabajar inmediatamente con decisión, generosidad y valentía; es menester no malgastar valiosas energías, sino multiplicarlas con una apropiada coordinación. Si las circunstancias lo aconsejan adoptense nuevos métodos de apostolado y ábranse caminos nuevos que, dentro de una gran fidelidad a la tradición eclesial, sean más acomodados a las exigencias de los tiempos y aprovechan las conquistas de la civilización. . .

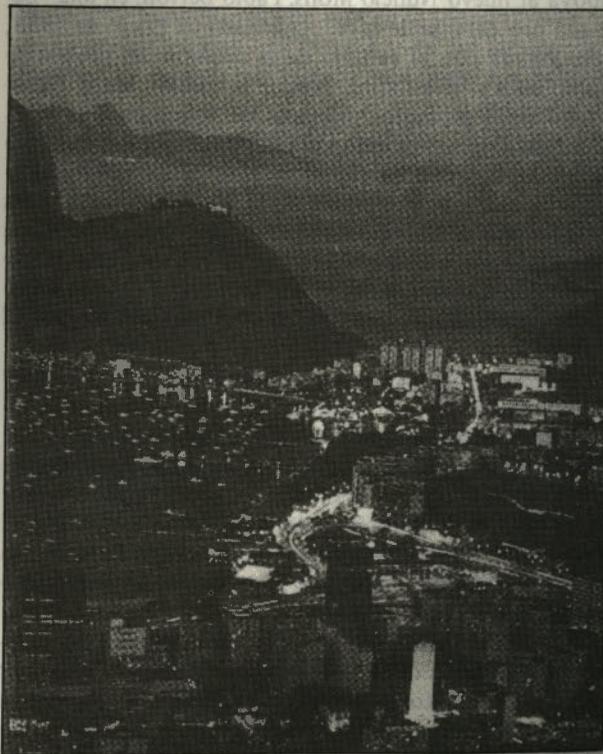
Nos ha parecido, pues, oportuno, deseando también con ello acoger insistentes súplicas de los Prelados de América Latina, decidir que la Jerarquía Latinoamericana se reúna a estudiar con toda atención en común ese problema y acordar un plan y un método concretos para poner en obra, con solicitud y competencia, todo cuanto exijan las necesidades de los tiempos. (Carta Ad Ecclesiam Christi)

Ya estamos en la I^o Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro, 1955.

• DE RIO DE JANEIRO AL VATICANO II

I - EN LOS PRIMEROS PASOS

El Episcopado Latinoamericano, en cuanto cuerpo congregado, ha tenido una actividad muy discontinua.



Río de Janeiro, el punto de partida para la colegialización de la Iglesia en América Latina, bajo inspiración de Pío XII. La idea del CELAM fue de Monseñor Antonio Samoré.

A la acción fundacional de los Concilios Provinciales de México y Lima en el siglo XVI, siguió un largo paréntesis debido a que el Estado clausuró el desarrollo de esa actividad episcopal conjunta. El legalismo borbónico volvió a convocarlos a fines del siglo XVIII con el solo propósito de apoyar la expulsión de los jesuitas. Después de la gran anarquía y del desmantelamiento de las guerras de la Independencia y las persecuciones del siglo XIX, en la apertura misma de nuestro siglo XX se congregó en Roma el Iº Concilio Plenario Latinoamericano, que León XIII juzgó pertinente convocar para reorganizar de modo unificado a las Iglesias Latinoamericanas. De allí salió una novedad: la reunión de las Conferencias Episcopales nacionales, pero de modo discontinuo, no estable. En Río de Janeiro nace el CELAM, con un Secretariado General permanente. Se institucionaliza así la continuidad. Lo que siga estará ya ligado por un firme hilo conductor. Se hace posible una experiencia acumulativa y orgánica. El Consejo Episcopal Latinoamericano, como su nombre lo indica, es un "consejo", una asesoría a las Conferencias Episcopales nacionales, en los diversos campos pastorales, en función de una perspectiva y una experiencia del conjunto de América Latina. Ese es un punto de vista original, totalizador. El CELAM se alimenta de todas las Iglesias locales, y revierte sobre cada una de ellas la experiencia unificada del conjunto, desde una mirada de la dinámica global. Tal su función reflexiva expresamente "latinoamericanizadora".

Todo concuerda en señalar que la idea del CELAM fue iniciativa de Mons. Antonio Samoré. Fue resultado de su experiencia como Nuncio en Colombia. En 1952 se preocupa por reunir un Congreso en Bogotá, impresionado por la descoordinación con que marchaban las numerosas organizaciones y obras católicas en Colombia. Vuelve a la Santa Sede como Sustituto de la Secretaría de Estado junto con Mons. Miguel Buro, y desde allí apoya al nuevo Nuncio Mons. Pablo Bértoli, en una "Semana pro defensa de la fe", celebrada en Enero de 1955, relacionada con el estudio de la difusión del protestantismo en América Latina. Preside la reunión Mons. Agnolo Rossi; el promotor principal de la campaña es el P. Eduardo Ospina. La reflexión en la perspectiva del conjunto de América Latina hace ver la necesidad de coordinar a escala de América Latina. Si el adversario tenía perspectivas globales, sólo podía elaborarse con eficacia una respuesta que también fuera global. Así nace el Secretariado Latinoamericano pro Defensa de la Fe; la primera anticipación, limitada, de lo que pronto será el CELAM.

Monseñor Samoré propaga en la Santa Sede la idea de la constitución de un organismo latinoamericano de proyecciones pastorales. Por eso la Santa Sede le envía a la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, junto con el Cardenal Adeodato Piazza. Cando el CELAM se cree y se ubique en Bogotá, su primer punto de apoyo será el Secretariado Latinoamericano pro Defensa de la Fe, ya existente, que se transforma en uno de sus Sub-Secretariados.

La Santa Sede tomó una decisión capital al no aceptar la resolución de la Conferencia Episcopal de instalar el CELAM en Roma. Señaló que debía ser en América Latina. Entonces los Obispos eligieron a Bogotá como lugar estratégico, central para el conjunto de América Latina. En la elección de la localización está en juego todo el destino del CELAM. Instalarlo en Roma, era con-

vertirlo, de hecho, en un nuevo tipo de organismo de la Curia.

La Santa Sede, como Pío XII lo había indicado en su Mensaje de Navidad del 45, quería fortalecer las Iglesias de los otros continentes. Para que las Iglesias latinoamericanas tomaran mayor consistencia en la Iglesia Universal, debía estimularse la gestación de un sistema eclesial del conjunto latinoamericano. Sólo así, por otra parte, la incidencia de las Iglesias de la "periferia" podía ser consistente en la misma Roma, y de tal manera contribuir a la "des-europeización" de la misma Curia Romana. Pío XII estaba poniendo las condiciones reales para que eso fuera posible. De ahí su interés en "latinoamericanizar" a nuestras Iglesias locales.

Este modo de actuar de Pío XII será patente en los últimos años de su Pontificado. Toma su mayor intensidad entre la convocatoria a la Conferencia de Río de Janeiro y la muerte del Papa (1958). En efecto, el CELAM no hubiera pasado de sus humildes comienzos sin el apoyo firme y sostenido de la Santa Sede. La mayoría del episcopado latinoamericano, entonces limitado a las experiencias diocesanas y moviéndose en el horizonte de cada país por separado, veía al CELAM como algo remoto, artificioso y quizá hasta fantasmal. No sentía directamente la urgencia de su necesidad. Por eso, al principio, sólo un pequeño y decidido grupo de Obispos percibió la importancia de esa efectiva dimensión latinoamericana, incluso para la revigorización de las propias iglesias locales. Será el chileno Mons. Larrain quien comprende mejor la importancia y necesidad del CELAM.

El primer Secretario General del CELAM tuvo, desde el principio, el sentido de los grandes horizontes latinoamericanos. Mons. Julián Mendoza expresaba: "*Debemos también con el Papa tener una visión general y de conjunto. Hoy día no basta el estudio de un país ni mucho menos de una diócesis - ya no hay compartimientos cerrados, no hay murallas chinas que aislaban y defendían a las ciudades. Hoy día, las ideas, los problemas y los conflictos que prevalecen en un país repercuten en otros, pudiéndose aplicar esto con mayor fuerza en la América Latina, sobre la que actúan tantas influencias confabuladas*". (II Asamblea - Fómecue, 1957). En las primeras Asambleas del CELAM, crecientemente intensas, son un índice precioso de la autoconciencia del organismo, las exposiciones que el Secretario General debía hacer, por obligación estatutaria, sobre la situación del conjunto de América Latina y su Iglesia.

Al comienzo la situación era paradójal. El CELAM estaba formado, en sus Asambleas, por la representación de cada Conferencia Episcopal Latinoamericana. Pero el CELAM existía más que la mayoría de sus componentes, pues la mayoría de las Conferencias Episcopales nacionales no eran permanentes. De ahí la preocupación central del CELAM en estos años: apoyar el surgimiento estable de las Conferencias Episcopales nacionales, y para esto, motivar la formación de las Secretarías Generales permanentes. De tal modo, la misma estructura que va dándose el CELAM es tomada como modelo por muchas Conferencias nacionales, en esta nueva etapa.

En esos años la actividad de organización de las Conferencias Episcopales surge en toda América Latina. La Santa Sede apoya abiertamente este proceso, sin el cual el CELAM a su vez no podía vivir y se condenaba al fracaso. El CELAM sólo podrá lograr plenitud, en la medida que la logren las Conferencias Episcopales nacionales, a quienes sirve y con quienes se forma. Esta es la inque-

tud obsesiva de los primeros años. Verificación de estas afirmaciones es la aprobación, por la Santa Sede, de los estatutos de las Conferencias Episcopales: México 12/6/55; Bolivia 19/5/56; Perú 3/7/57; Colombia 23/10/57; Chile 4/11/57; Ecuador 21/9/57; Paraguay 30/3/58; Venezuela 2/9/58; Brasil 13/4/58; Haití 12/1/59; Argentina 25/5/59; etc. Como se ve, una avalancha. Y no era esto solamente. Son también años de impresionante aumento de las diócesis en América Latina. De tal modo, la Santa Sede multiplicaba los Obispos a la vez que los reunía. La multiplicación requería la reunión, so pena de caer en una atomización diocesana inconexa.

En su relación a la III Asamblea del CELAM en Roma, noviembre de 1958, Mons. Julián Mendoza resumía: "Crecimiento de la Jerarquía. En los 19 años del pontificado del SS Pío XII, la jerarquía latinoamericana tuvo un notable crecimiento. Se pasó de 268 a 436 circunscripciones eclesiásticas. Un aumento de 168 en este lapso de tiempo, correspondiendo el índice mayor de desarrollo a los tres últimos años, a partir de la Conferencia General de Río de Janeiro".

La III Asamblea del CELAM se reúne en Roma con ocasión del primer centenario de la fundación del Colegio Pío Latinoamericano. Es de señalar aquí la enorme importancia que tuvieron en este proceso los "piolatinos", es decir, los ex alumnos de aquella institución. En efecto, era el lugar donde se formaban generaciones con profundos vínculos afectivos latinoamericanos, más allá de sus países. Allí chilenos, argentinos, colombianos, etc., convivían y tenían su primera experiencia "latinoamericana". Del Colegio Pío Latinoamericano provenían muchos Obispos que serán la base del impulso inicial del CELAM.

Juan XXIII, electo Papa pocos días antes, dirige al CELAM un significativo mensaje: *"Se había propuesto cumplir este acto nuestro inmediato predecesor de inmortal memoria. Quien, así como autorizó la creación de Vuestro Consejo, así también había dispuesto que después de tres años de su aprobación, casi como para recobrar ánimos y fuerzas, para el futuro, se reuniera en el presente año —Centenario de la Fundación del Colegio Pío Latinoamericano— en el Centro mismo de la Cristiandad, bajo la mirada y cerca del Corazón del Episcopos Episcoporum. . ."*

"No es necesario decir la importancia que tiene el que en América Latina, lejos de vacilar, resplandezca con luz siempre más viva la llama de la fe que desde los primeros tiempos ilumina su historia; que esta noble familia de Naciones, la cual va siempre engrandeciéndose y parece urgir en los umbrales del destino del mundo para tomar en él una parte decisiva. . ."

El Papa Juan hace un balance de la situación eclesial de América Latina y juzga indispensable que los pastores latinoamericanos sepan emplear los medios requeridos.

1. **"Visión de la realidad.** *Una clara visión de la realidad de las cosas, en todos sus aspectos, en sus progresos y eventuales retrocesos, de los fines que hay que proponerse, de las posibilidades, de las dificultades, de las vías más indicadas para conseguirlo. . ."*

2. **"Plan de Acción.** *Un plan de acción que corresponda a la realidad, perspicaz en sus propósitos, racional en la selección de los medios que han de emplearse. Sabido es que la Iglesia —aconsejada por la experiencia*



Juan XXIII, su reinado coincidió con la coexistencia pacífica y el pluricentrismo políticos. Asumió la gran transformación de la Iglesia con el Concilio Vaticano II.

de los siglos— prefiere dejar a sus hijos y a las organizaciones que florecen en ella, a salvo siempre las razones de la Autoridad Jerárquica establecida por el mismo Dios y el principio de la disciplina eclesiástica, aquella racional libertad de movimiento que, aun en la sociedad humana, es fuente de riqueza, de energía y de iniciativas. Pero también es verdad que cuanto más urgen los peligros, tanto más alta y ardua es la meta hacia la que conviene tender, tanto más necesario es ajustar sólidamente las filas para alcanzar el común y difícil fin. Toca entonces a quien tiene la responsabilidad del éxito de la empresa —esta Sede Apostólica— y, en unión con Ella, a los Pastores de las Diócesis, procurar la cohesión y coordinación de las fuerzas a fin de evitar toda pérdida, y sea posible obtener resultados que la voluntariosa, pero disgregada generosidad de los individuos jamás podría alcanzar".

3. **"Valiente ejecución del Plan.** *La valiente ejecución del plan trazado después de largo estudio; sin dejarse desarmar por las dificultades; sin perder ánimo por la lentitud del éxito o por las parciales desilusiones; pronto a re-examinar los programas para adaptarlos a las situaciones cambiadas o corregir eventuales defectos; fuertes en el comando, paternos en el sostenimiento de las propias filas, confiados en Dios, Quien sabrá vencer sus propias batallas, dando a sus siervos las fuerzas y la sabiduría necesarias".*

4. **"Colaboración.** *Una amplia y cordial colaboración: no solamente entre aquellos que, teniendo comunes preocupaciones y problemas pueden juntos pro-*

fundizar mejor los aspectos y reforzar, por lo menos en parte, las recíprocas posibilidades de solución; sino también con cuantos estén en grado y muestren posibilidad de prestar un auxilio fraterno, hoy tan indispensable para América Latina”.

Juan XXIII termina formulando sugerencias como guiones: *siempre distinguir lo que es más esencial de lo que es menos, ¡ser de mirada amplia!; es tiempo de construcción cuando “uno es el que siembra y otro es el que cosecha” (Juan 4, 37); tener la amplitud de descubrir en el bien común lo que asegura los intereses espirituales de cada diócesis. Y para esta acción, programas a largo y a corto plazo. De largo plazo es la meta grandiosa que da sentido y valor unitario a las diferentes acciones que a ella conducen. Esta meta es “un reforzamiento orgánico de las estructuras básicas de la vida eclesial de vuestras naciones, que les permita extenderse en toda su benéfica riqueza para ventaja de vuestros pueblos, en todos los campos en los cuales la Iglesia tiene el derecho y el deber de extender su propia obra; de aquél más estrictamente espiritual al sector de la caridad, de la enseñanza, al recto ordenamiento de la vida social de conformidad con la Ley divina y de los verdaderos intereses de la colectividad humana”.*

“Largo y no siempre fácil es el camino que habéis de recorrer, Venerables hermanos, ¡afrontadlo! “corde magno et animo volenti”. Vuestra unión fraternal, en las preocupaciones pastorales, en el estudio y en la acción os será de aliento y sostén”. De tal modo, el Papa Juan daba toda su fuerza a la idea de Plan y Programación ante el CELAM y los Episcopados latinoamericanos. Esto requiere un gigantesco cambio de estructuras y hábitos, que todavía está en proceso y que en pocos países ha madurado suficientemente en el orden de las dinámicas institucionales. Las instituciones no son como el pensamiento que puede variar al instante.

Los problemas iniciales de la existencia del CELAM involucraban en toda la Iglesia Latinoamericana vastos problemas institucionales. Mas para comprender el contenido de los desafíos que justamente hacían nacer y

desarrollar al CELAM, es indispensable volver al movimiento del contexto histórico general que lo envuelve y condiciona.

El año de 1955, en que se celebró la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río, es momento significativo en varios aspectos. En primer lugar, sigue acelerado el proceso de “descolonización” de África y Asia, con guerras de liberación como en Argel. Es la Conferencia Afroasiática de Bandoeng. En consecuencia, la emergencia paulatina de una gran novedad histórica: el Tercer Mundo.

Este término designa simplemente algo que no coincide con las dos superpotencias, ni con el mundo altamente industrial que existe dentro de la hegemonía capitalista. Representa los pueblos pobres de la humanidad que son la mayoría. En América Latina, a poco de terminada la guerra mundial, Perón había lanzado la “tercera posición”. La idea de tercera fuerza y tercera vía entre las dos superpotencias reaparece de modo multiforme en nuestro tiempo.

Hay en el Tercer Mundo (e incluso en otros dos) quienes quieren ser esa fuerza y esa vía, pero no es asunto sencillo. Las dos superpotencias coinciden en cerrar esas posibilidades. Prefieren que todo se reduzca a la una o a la otra. El hecho es que en la Conferencia de Bandoeng se pone el primer jalón para esa presencia creciente del Tercer Mundo, que será masiva en la década del 60 y que permitirá a América Latina sentirse parte singular de ese Tercer Mundo. África negra está ya en su proceso de liberación. Las independencias de Ghana y Guinea hacen punta. (1957-58).

En segundo lugar, es el año del ascenso en Rusia de Nikita Kruschev. En 1953, había muerto Stalin. Se iniciaron signos de distensión tanto interna al bloque soviético, como en sus relaciones externas. En 1956 se celebró el XX Congreso del Partido Comunista Soviético; se denuncian los crímenes de Stalin. Es el “deshielo”, según el término de la novela de I. Ehrenburg. El aflojamiento del terror. Hay así una gran crisis de autoridad en el comunismo mundial. Los revisionismos



En el momento en que la URSS, bajo la conducción de Kruschev (der.) lograba adelantarse en la carrera espacial, el gobierno chino de Mao Tsé Tung tomaba distancia con relación a Moscú.

toman vigor. Es la rebelión polaca de Gomulka y la húngara de Imre Nagy, inmensos movimientos populares, que reafirman a la Iglesia, y que, incluso, liberan a Mindszenty. Viene el aplastamiento militar del pueblo húngaro por los tanques rusos. Pero la marcha del deshielo, sofrenada, prosigue.

En las dos conferencias mundiales del partido comunista de noviembre de 1957 y noviembre de 1961, se reconoce el policentrismo, la legitimidad de distintas vías para el socialismo. Se hace visible el gran cisma marxista entre Rusia y China. Se multiplican los indicios de ruptura, que incluyen a Albania. Pero Rusia en pleno desarrollo industrial, pasaba la oprimente etapa de la "acumulación primitiva" stalinista, está en condiciones de iniciar una economía de "bienestar" y de consumo. Tan optimista se muestra Kruschev en el desarrollo soviético, que anuncia alcanzar la sociedad comunista para los años 80. No sólo tiene la bomba atómica, sino que ahora toma la delantera con el Sputnik (1957) y poco después el Lunik, inaugurando la "carrera espacial".

En el orden internacional, la Coexistencia Pacífica comienza a desplazar a la Guerra Fría. Se pasa a la "competencia económica e ideológica". Ya en 1958 el gran economista católico F. Perroux podía reflexionar ampliamente sobre las nuevas estructuras mundiales en su obra "La Coexistencia Pacífica".

En el Occidente Industrial, la situación variaba aceleradamente, pues la recuperación europea era espectacular. En el 55 La Conferencia de Messina apronta el Mercado Común, que se concreta en Roma, 1957. El CEE se vuelve un nuevo polo de poder industrial, con una Alemania Federal que se incorpora a la Nato en 1955, a la vez que es reconocida por Rusia. En el 58, la guerra de Argel provoca el ascenso de De Gaulle y su Quinta República. En Europa, y mucho más aun en Estados Unidos, la dinámica de la prosperidad no tiene precedentes en la historia. Puede sintetizarse en el título de la obra de Galexaith "La Sociedad Opulenta" (1958).

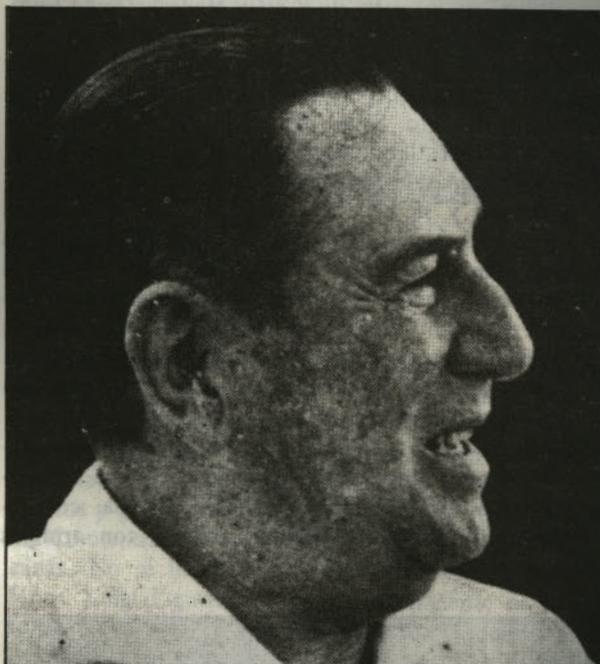
En el Extremo Oriente, Japón está también en esa extraordinaria carrera. El despliegue científico-tecnológico y el aumento de la productividad es tal en los países industriales, que se hacen cada vez más ostensibles las diferencias de desarrollo con los países del Tercer Mundo. La temática del "desarrollo" y el hambre inunda la literatura mundial.

En América Latina en el 55 sobreviene el derrocamiento de Perón. La Iglesia en conjunto le había apoyado en su ascenso; el anticlericalismo final de Perón, cuyos orígenes nunca se dilucidaron claramente, precipitó su caída. Luego se reconcilia con la Iglesia en 1961. La revolución boliviana se empantanaba en la baja de precios del estaño. En Brasil, el impulso desarrollista de Kubitschek. En el 56, Fidel Castro está en Sierra Maestra. En el 57 cae Rojas Pinilla y aparece el Frente Nacional en Colombia; cae Pérez Jiménez en Venezuela y luego Betancourt gana las elecciones. En este lustro irrumpe en América Latina, como perspectiva dominante, la cuestión de "desarrollo". Conviene señalar sus caracteres y ver cómo se relaciona con el proceso eclesial.

Ya la revista *Latinoamérica* había saludado en 1951 la aparición del informe "Estudio Económico de América Latina" (1949) de la Cepal. Era el Manifiesto fundador de una institución que iba a tener una gravitación creciente en el pensamiento latinoamericano. Gustavo Lagos explica así el nacimiento de la Cepal: "La creación

de las Naciones Unidas coloca a los países latinoamericanos en un contexto universal y América Latina, al confrontar sus características con las del resto del mundo, empieza a definir sus propios rasgos e intereses comunes. Por primera vez dentro de la estrategia mundial del poder se habla del "grupo latinoamericano"... En las gestiones tendientes a la creación de la Comisión Económica para América Latina el grupo latinoamericano se va a definir a sí mismo señalando sus particularidades económicas, demográficas, sociales y políticas comunes. En el discurso en que el embajador de Chile propone la creación de la Cepal se habla ya de la "comunidad latinoamericana".

Con la Cepal, dirigida por Raúl Prebisch, se va a formar una generación intelectual propiamente "latinoamericana". En el siglo XIX, la última generación "latinoamericana" fue la de la independencia, con su centro en Bolívar y con su heredero intelectual Andrés Bello. Luego cada país vivió por separado, a espaldas del resto. Era el "desarrollo" hacia afuera. Sólo quedaron algunos pensadores sueltos, como Torres Caicedo, algunas propues-



En 1955 fue derribado Perón en la Argentina. Dieciocho años después volvería al poder con más del 60 por ciento de los votos.

tas de "unión aduanera", algunos intentos efímeros de reunión.

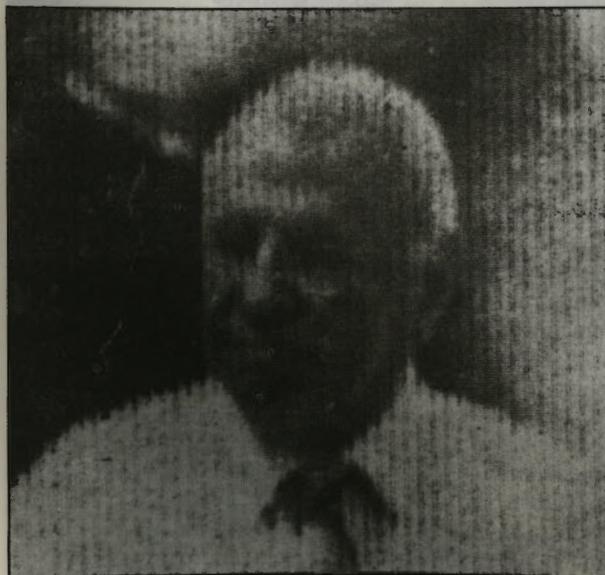
Al abrirse el siglo XX, en respuesta a la irrupción hegemónica norteamericana, se forma la primera gran generación latinoamericana de nuestro tiempo: la modernista. Es necesario no confundirla con el "modernismo" religioso que —en la misma época— se desarrolla en Europa. No tienen nada que ver. En nuestros modernistas, una brillante generación literaria, la conciencia de la unidad latinoamericana vuelve a resurgir con toda su fuerza. Rubén Darío será su símbolo poético y el Ariel de Rodó su manifiesto. Manuel Ugarte hará sus giras por la unidad de América Latina (incluyendo Brasil), con un contenido más social y político. Será el abanderado de la "Patria Grande".

Luego de la primera guerra mundial, la siguiente ge-

neración latinoamericana será la de la Reforma Universitaria, con su máxima expresión en Víctor Raúl Haya de la Torre. Ahora el "latinoamericanismo" no es sólo de intelectuales, pasa a los estudiantados y da origen al primer partido político (Apra) que se propone la unidad de América Latina. José Vasconcelos es como el puente de las dos generaciones. Esta generación nacional de la "entreguerra" tendrá, como ya dijimos, los polos "indo" e "hispano" americanos, será la más original y renovadora, planteándose la revisión de la historia. Y ahora, tras la Segunda Guerra Mundial, en una América Latina que luchaba por industrializarse, que se urbanizaba, que necesitaba imperiosamente mercados más amplios que los estrechos de la mayoría de sus países, surge una tercera generación latinoamericana, esta vez de economistas, contadores y sociólogos. La Cepal será su lugar máximo de encuentro.

Una América Latina dividida en países dependientes hacia el exterior, sólo podía pensarse como "totalidad" desde fuera de sí misma. Desde dentro, sólo podía verse "fragmentariamente". Por eso el "modernismo" y su conciencia estará ligado a la convivencia literaria "latinoamericana" en los cafés de París y Madrid. Desde Europa, podía verse América Latina como una. Por eso desde la ONU, desde la Cepal, un mirador burocrático internacional-supranacional, podrá examinarse a América Latina como conjunto. Si no imposible, era muy improbable una mirada "latinoamericana" desde el encierro en cada país. Por eso también, la unidad de la Iglesia latinoamericana y su necesidad, es vista ante todo desde el mirador universal de Roma. Era muy difícil que los obispos inmersos en sus diócesis, pudieran elevarse a tal horizonte, que les parecería necesariamente "abstracto" e "irreal". Sólo la experiencia del CELAM, de ese mirador concreto que posibilitaba y exigía realmente una perspectiva latinoamericana, irá formando una "conciencia latinoamericana" en el episcopado.

En el CELAM, a su alrededor, en intelectuales o expertos de todo tipo, se irá formando también una generación católica "latinoamericana", paralela, con interpenetraciones, a la cepalina, aunque con arraigos y lógicas muy distintas.



Raúl Prebisch fue, en la CEPAL, el centro de una nueva promoción de economistas latinoamericanos.

La Cepal comenzó con un enfoque económico, planteó en ese ámbito la relación centro-periferia, la relación de los términos del intercambio desfavorable para América Latina y esbozó una teoría del desarrollo económico latinoamericano, centrada en la industrialización. Esto le llevó a percibir la estrechez de los mercados internos, y a proyectarse hacia una perspectiva integradora de América Latina. El proceso del Mercado Común europeo impactaba. La literatura de la integración comenzaba su multiplicación a partir de G. Myrdal: "Solidaridad o desintegración" (1955). Desde sus inicios mismos, la Cepal había estado ligada al proceso regional de integración centroamericana, que arranca con la ODECA (Organización de Estados Centroamericanos) 1950.

Debemos acotar que luego se fundará el primer Consejo Episcopal regional, el centroamericano, lo que señala una vez más la convergencia de los procesos. Sigue un intenso proceso de acercamiento entre las cinco pequeñas repúblicas, que culminan en el Tratado General de Integración Económica de Managua (1960). Se crea el Mercado Común Centroamericano (MCCA).

En términos más amplios, a impulso de la Operación Panamericana propuesta por Kubitshek, se requiere redefinir las relaciones con Estados Unidos, y salir de los moldes jurídicos en que se movía la OEA. Estados Unidos era reticente para comprometerse en un diálogo económico. Prefería la "libre empresa". Era, en este último lustro de los 50, la discusión entre estructuralistas (Cepal) y monetaristas (liberales neoclásicos. Fondo Monetario Internacional). Solo la reacción despertada en 1958 por la visita de Nixon a América Latina, lleva a Estados Unidos a aceptar la creación del BID (Banco Interamericano de Desarrollo) que se inaugura en 1960.

En ese mismo año se realiza la fundación de la Alalc (Asociación Latinoamericana de Libre Comercio), en el tratado de Montevideo. Esta surgió del intento de una zona de libre comercio en el Cono Sur, que luego se amplía a un marco sudamericano, para finalmente, con la participación de México, volverse latinoamericana.

Todo este proceso lanzó inevitablemente a la palestra la temática de la "planificación". Aparte de la tradición autoritaria del plan soviético, había un "planismo" que se originaba en los años 30 con Henri de Man, luego retomado por Mannheim. En esta línea se inspirará el ahora creciente "planismo" latinoamericano, acorde con las nuevas exigencias del Estado moderno. De modo paralelo, hemos visto cómo Juan XXIII lo impulsaba en la Iglesia.

El despliegue de la temática económica fue llevando a la Cepal hacia horizontes más amplios y complejos. No sólo a las cuestiones de la integración, sino también a la problemática social. Esta aparecía candente a fines de la década de los 50 con "los obstáculos al desarrollo". No se podía penetrar en lo económico sin asumir lo social y más aun en una perspectiva de transformaciones. Así la Conferencia sobre aspectos sociales del desarrollo económico de América Latina, reunida en México (1960) y patrocinada por la Unesco y la Cepal, es como una suma del conocimiento sociológico acumulado en esa década. En el marco de la sociología "científica" sellada principalmente por los conceptos y métodos de la sociología norteamericana funcionalista, cada vez más influyente desde la post-guerra, que podría simbolizarse desde el 55 en Gino Germani y su bipolaridad: "Sociedad tradicional sacral versus sociedad moderna

secular", que en una u otra medida, toma a todos los sociólogos de las nuevas promociones. Incluso a los que después se volverán semi-marxistas. Esta sociología "científica", descalifica a los "pensadores" de la generación nacional anterior. Su origen "panamericano" le hace borrar la historia latinoamericana, la vocación nacional. Y también el "desarrollo" y la sociología estaban en auge entre los católicos.

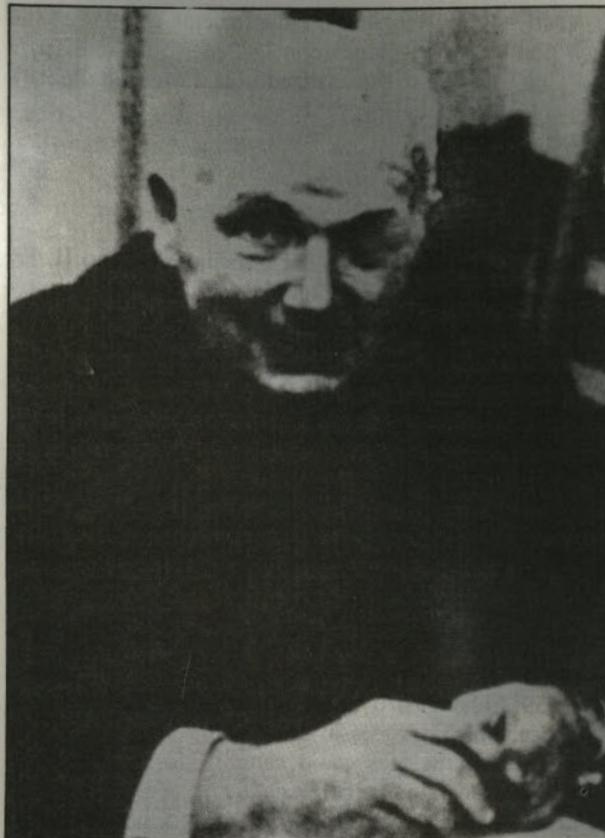
El primer indicio había sido la formación de un grupo de Economía y Humanismo, 1948, en Montevideo. Era la obra que impulsaba un gran apóstol, el dominico L. J. Leuret. Este era un empírico y un práctico (a la vez que un espiritual) y en análisis y respuestas a situaciones concretas cada vez más vastas, fue elaborando su pensamiento. Su influencia fue extendiéndose en toda América Latina, y en este último lustro de los 50 alcanzó su apogeo. Antes de Leuret, circulaba entre nosotros, por ejemplo, el Tratado de Sociología Católica, de Llovera, escasamente sociológica y sí de doctrina social y posiciones jusnaturalistas. Tristán de Atahyde, un precursor de la sociología entre los católicos, tampoco iba mucho más allá. Con Leuret entran las técnicas de análisis concretos, métodos sistemáticos de investigación empírica (Guía práctica de la encuesta social). Su reflexión armoniza fácilmente con la Cepal, pero su preocupación esencial era social.

El drama del Tercer Mundo y de América Latina le conmovían y no le llevaban a la retórica, sino al rigor. Hace estudios en Brasil, Colombia, Perú, etc. La pasión de la reforma social le lleva a una teoría del desarrollo y termina fundando la revista Desarrollo y Civilizaciones (1960). A la vez, a fines de los 50, comienza la fundación de los CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) de los Jesuitas en toda América Latina. Gente formada ya directamente en el ámbito de la sociología norteamericana, lo que no es extraño, ya que ésta penetraba también en toda Europa Occidental. Si en la primera post-guerra, la sociología alemana había sido la más poderosa, en la segunda era la norteamericana (que por otra parte deriva en alto grado de la anterior), y alcanzaba entonces una gran síntesis en Talcott Parsons. Aunque, a la verdad, nadie en América Latina alcanzaba ese nivel teórico.

Pero volvamos a lo nuestro. De todas estas fundaciones jesuítas, alcanzará mayor notoriedad la del Centro Bellarmino, dirigido por Roger Vekemans. Este fundará luego DESAL. Allí se intentará elaborar una teoría explicativa del subdesarrollo latinoamericano, alrededor del enfoque de la "marginalidad", y se comenzará a ensayar tipologías socio-económicas de los países latinoamericanos.

En lo que respecta más específicamente a la Iglesia, la revista *Latinoamérica* había dado en 1953 los primeros signos de interés por la sociología religiosa de Le Bras y luego por las inquietudes de Boulard, para una "pastoral de conjunto", orgánica. Primeras versiones de "planes" nacionales en la Iglesia.

Desde sus comienzos el CELAM se preocupa por la sociología. Quiere conocer con objetividad el mundo en que se inserta. En su primera asamblea hasta se propone fundar un departamento de investigaciones de sociología religiosa o de investigaciones sociales. Esta inquietud reaparece constantemente. No se fundará tal departamento, pues Feres (Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y



El P. José Leuret, desde "Economía Humana", asumió una clara conciencia de servicio a lo social.

Socio-religiosas) con sede latinoamericana en Bogotá, entre 1958 y 1961 realizará el estudio sistemático sobre el conjunto de América Latina en relación con las estructuras eclesiales y el cambio social y religioso. Será, hasta hoy, la obra más vasta acometida, que tomó centros y grupos de investigación en toda América Latina. Comenzaban obras a escala y realización latinoamericanas. No se ha vuelto a emprender nada semejante. Mons. Luigi Ligutti, observador permanente de la Santa Sede en la FAO, fue su gran sostén. El mayor acopio de información que se ha realizado eclesialmente en América Latina. Incluso se intenta elevar a una síntesis histórica del conjunto del proceso eclesial latinoamericano. Y eso, aunque incompleto, también es novedad.

En ese orden, dos últimas observaciones. El canónigo Boulard pide al CELAM le auspicio en su tarea de ayudar a la formación de las Conferencias Episcopales, fenómeno que estaba entonces en plena ebullición, cuando se tanteaba sobre la "pastoral de conjunto".

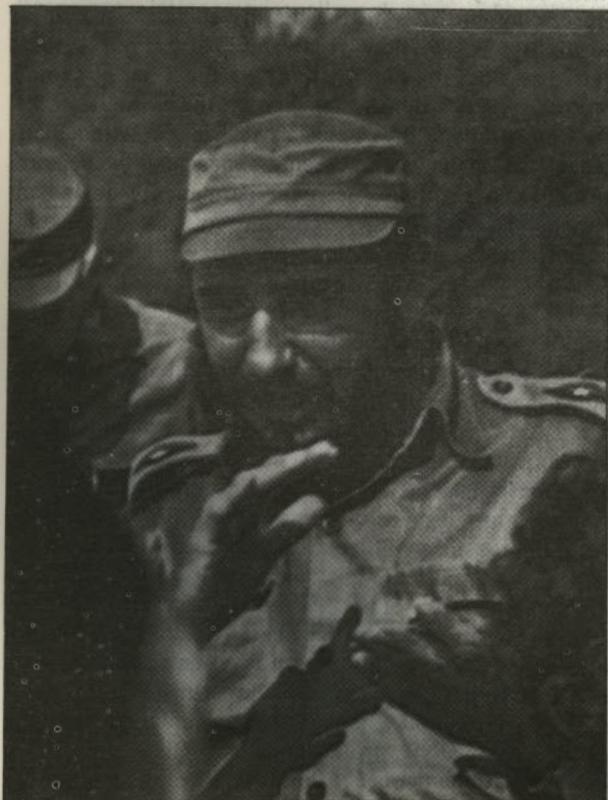
En cuanto al desarrollo mismo del CELAM es visible, de asamblea en asamblea, una perspectiva más coherente de América Latina. Por una parte, su acento es siempre social. Mons. Larraín subraya la necesidad de la colaboración íntima entre Teología y Sociología. Por la otra, el CELAM va ubicando el nivel de sus interlocutores: Los Estados Latinoamericanos a nivel de sus organismos continentales, especialmente la OEA. Sus relaciones con la ONU, principalmente la Unesco, en su incidencia latinoamericana. Por otra parte, además de las Conferencias Episcopales, va tomando perspectiva del conjunto de movimientos laicales a escala latinoamericana, de su diálogo con la CLAR (Confederación Lati-

noamericana de Religiosos) recién nacida en 1958. También anuda sus relaciones con la Sede, que funda para esto un organismo especializado, la Comisión Pontificia para América Latina, CAL.

HACIA EL CONCILIO

Llegamos a las vísperas del Concilio Vaticano II. En este final de la primera etapa del CELAM, hay acontecimientos que señalan la apertura de otra época. En Enero de 1959, se dan dos sucesos de gigantesca importancia. Por una parte, Juan XXIII anuncia el Concilio Ecuménico. Por otra, es la caída de la dictadura de Batista y se inicia el proceso de la revolución cubana, con Fidel Castro.

Aquí los acontecimientos se hacen vertiginosos. Haremos sólo su escueto enunciado. La revolución contra Batista contó, en sus filas, con la mayoría de la militancia católica. Muchos murieron y se les calificó de "mártires". La Iglesia apoyó el proceso de reformas, principalmente la agraria. La creciente oposición norteamericana fue haciendo que desde el segundo semestre de 1959 Fidel Castro iniciara su viraje hacia la Unión Soviética. Muchas voces lo señalaron y fueron sistemáticamente denunciadas como calumniadoras de la revolución. Eso ocurrió con la Iglesia. Se negaba, a la vez que se desmontaba todo el aparato eclesial. Finalmente, todo quedó consumado. La Iglesia quedó entre dos fuegos. Apoyar las reformas y no el proceso de marxistización se fue volviendo imposible, pues la sobrevivencia del régimen se hacía cada vez más dependiente de su pasaje de una órbita a otra. Esto no se realizó como mera operación diplomática, sino en la pasión colectiva de "Patria



Fidel Castro, atrapado en las tensiones de su tiempo, logró consolidar su gobierno por la alianza con la URSS.

o Muerte", con la que el sentimiento nacional cubano se enfrentó a la potencia hegemónica norteamericana. Y esta épica cubana, de profundo contenido social, conmovió profundamente a América Latina, en particular a sus juventudes.

En su proceso, la revolución fue cambiando de signo, y devorando a muchos de sus hombres prominentes. En 1960, todo reparo a la marxistización era aplastado sin salida, a la vez que se endurecía el conflicto con Estados Unidos lo que llevaba a situaciones trágicas. No aceptar el marxismo se volvió acusación a la Iglesia de contrarrevolucionaria, a la vez, los católicos sentían el nuevo giro como impostura. Fidel manifestaba en Diciembre de 1960: "En cuanto a nosotros, pensamos que ser anticomunista es ser *contra-revolucionario*". Era su última respuesta al episcopado. La Iglesia de Cuba entró en el régimen del silencio.

En 1961 sube Kennedy a la Presidencia de Estados Unidos. El primer católico en alcanzarla, lo que revela profundos cambios en la mentalidad norteamericana. En marzo, Kennedy esboza las líneas de una Alianza para el Progreso con los países latinoamericanos. En abril, la invasión por playa Girón, fracasada, con notoria intervención norteamericana. En septiembre, en Punta del Este se aprueba la Alianza para el Progreso. Esta polaridad Cuba-Alianza para el Progreso, en buena medida, imprimirá su carácter a la etapa histórica siguiente.

Es tiempo de redondear, desde la perspectiva universal del Papado. En enero de 1959, a pocos meses de su ascensión a la silla de Pedro, Juan XXIII anuncia el Concilio Ecuménico. Su personalidad daba nuevo estilo a la conducción eclesial: Irradiaba cordialidad y apertura. Abría un nuevo tiempo eclesial. En 1960 aparece su Encíclica *Mater et Magistra*. Pío XII se había referido a las cuestiones sociales y políticas en innumerables oportunidades, pero no había juzgado oportuno sintetizar. Es lo que hace ahora Juan XXIII, retomando los nuevos datos históricos, haciendo una nueva síntesis sobre "el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana". Aquí el problema mayor del siglo viene a ser la división entre países ricos y pobres. Y estos son la mayoría de la humanidad. Hoy la cuestión social se ha hecho mundial. Los países industriales deben ayudar sin incurrir en un nuevo colonialismo. El desarrollo económico y el progreso social deben ir juntos. El derecho de todo hombre a usar de los bienes materiales para su decoroso sustento tiene que ser estimado como superior a cualquier otro derecho de contenido económico y, por consiguiente, superior también al derecho de propiedad privada. Se penetran en el proceso de socialización contemporáneo, el desnivel entre población y medios de subsistencia, el control moral de la natalidad y el respeto a la vida, etc. La *Mater et Magistra* tuvo un eco mundial nunca obtenido hasta entonces por otra encíclica. La Iglesia asumía la problemática del Tercer Mundo en emergencia. Esta visión global sobre la Ecumene, amplía a dimensión mundial la doctrina social de la Iglesia y era también una preparación —en una visión unificadora— para un episcopado próximo a encontrarse en el Concilio, saliendo de su dispersión natural en todos los rincones del mundo.

El 11 de octubre de 1962 se celebra la apertura del Concilio Vaticano II. El marco mundial de la Coexistencia Pacífica se pone por un momento en peligro. Una tensión máxima; es la crisis de los misiles en Cuba. Entre el 22 y el 28 de octubre se está al borde de la guerra

mundial. Parece que el llamado de Juan XXIII tuvo gran efecto. Se delimitan las fronteras. Rusia renuncia a bases de cohetes en Cuba y ésta queda asegurada en su integridad. La Coexistencia Pacífica es ajustada en el Caribe. El Concilio continúa en su primer período de sesiones.

• DEL VATICANO II A MEDELLIN (1962-1968)

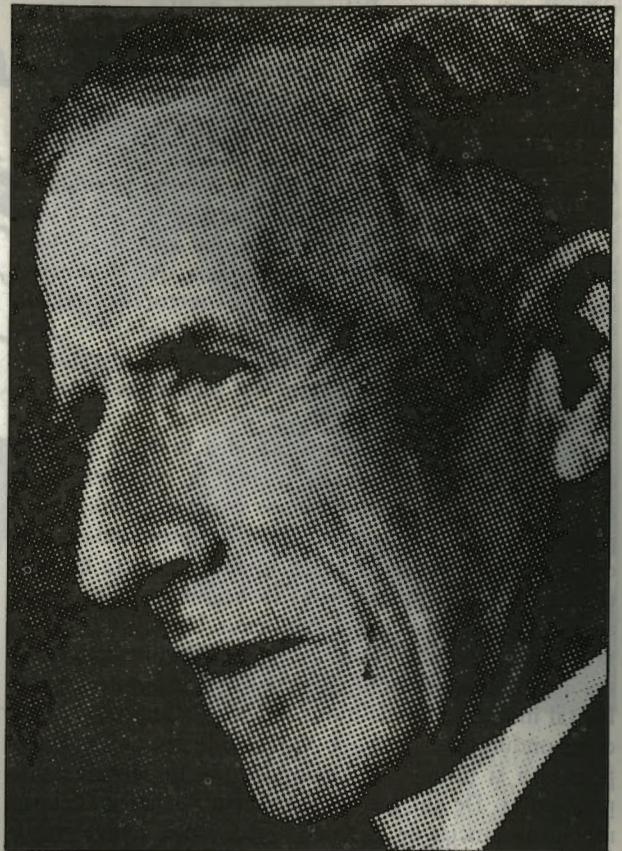
EL CONCILIO

El Concilio Vaticano II será uno de los más fecundos y pacíficos de la historia. Uno de los más creadores; de más vasta materia. Fue ante todo, un Concilio sobre la Iglesia, inseparable de su referencia al mundo. Fue el primer Concilio de la Ecumene.

El marco mundial del Concilio es la coexistencia pacífica; su marco europeo, una sociedad industrial opulenta, plétórica. Y la contracara de la descolonización. Ya en 1958 Dawson en su obra "El movimiento de la Revolución Mundial" anunciaba el paso de la Iglesia hacia el Tercer Mundo. El Papa Juan XXIII supo interpretar los signos de los tiempos; encontró el momento oportuno para la más vasta revisión eclesial; supo ver el indispensable remanso histórico. Ahora se podría invitar a la oficialidad y a la tripulación de la barca a un diálogo amplio. Las aguas mansas lo permiten. Los oleajes del tiempo de Pío XII se olvidaban. Luego de dos guerras mundiales, en que el pensamiento europeo se sumió en la angustia existencial, el ser y la nada, la experiencia de la muerte y la crisis, un gran optimismo envolvía a las dirigencias, eclesiales y seculares. La simpatía de Kennedy sustituía la adustez de Foster Dulles, la de Kruschchev a Stalin. En la Iglesia el cambio de clima era semejante. El cambio de circunstancias volverá a Pío XII poco inteligible. Había sido el Papa de las guerras frías y calientes. Pero preparó las condiciones que hicieron posible la "primavera" de Juan XXIII, en tiempos de prosperidad y coexistencia pacífica. Juan XXIII será el Papa de la coexistencia pacífica naciente. En cierto sentido el Vaticano II y la coexistencia pacífica no pueden considerarse en forma separada. Aunque no se agota en tal coyuntura, va mucho más allá como veremos.

No es un azar el que desde 1955 se editara a Teilhard de Chardin y que su visión casi eufórica del proceso de la cosmogénesis y de la gestación del hombre, de la "noósfera" hacia el punto Omega, tuviera un éxito esplendoroso. El patetismo existencialista quedaba atrás. De ahí el estilo de la obra conciliar: después de tanta polémica, el diálogo.

El último gran gesto de Juan XXIII, su testamento, será la encíclica "Pacem in Terris" del 11 de abril de 1963, entre la primera y segunda sesión del Concilio. Aquí Juan XXIII culmina el proceso iniciado por Pío XII en el Magisterio y hace una formulación sistemática de los Derechos Humanos. Esta síntesis se alcanza desde la tradición del jusnaturalismo tomista. "En la época actual se considera que el Bien Común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana". Así la Iglesia prosigue la absorción de lo mejor de la Ilustración. Nunca una Encíclica



Después de tanta polémica, la publicación de la obra de Teilhard de Chardin marcó una nueva relación del mundo católico con la cultura y la ciencia.

tan aclamada, por excepcional unanimidad. Armonizaba con un hondo y postergado clamor colectivo. Punto capital de la Encíclica serán las relaciones de los católicos y de los no católicos. Además de las tradicionales distinciones entre el error y quienes lo profesan, se agregaba con penetración: "es también completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza. Por lo demás, quien puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de contactos de orden práctico que hasta ahora parecían totalmente inútiles; por el contrario, serán realmente provechosos o se prevea que puedan llegar a serlo en el futuro. Pero determinar si tal momento ha llegado o no, y además establecer las formas y las etapas con las cuales deben realizarse estos contactos en orden a conseguir metas positivas en el campo económico y social, o en el campo cultural o político, son decisiones que sólo puede dar la prudencia, virtud moderadora de todas las que rigen la vida humana, así en el plano individual como en la esfera social".

La Iglesia se abría; universal como es, en el espacio y el

tiempo, se ponía en diálogo con todas las corrientes y contracorrientes que atravesaban al mundo. Por medio del diálogo, iba a interiorizar todas las tensiones mundiales. Lo que a primera vista parecía fácil reconciliación, se volvió en el post-concilio inmediato, tensión insoportable para muchos, incluso contradicción. Al sucesor del Papa Juan, a Pablo VI, tocó llevar la voluntad de diálogo y apertura en la fidelidad a la Iglesia de Cristo, hasta sus últimos límites. Tuvo que sobrellevar también la corrupción y la delicuescencia que invadieron luego al diálogo mismo en nerviosos sectores eclesiales. No hay virtud que no lleve su propio vicio. No hay virtud que no esté amenazada por invertir imperceptiblemente su propio contenido. Así será hasta el último día de la historia.

No podemos avanzar sin una idea breve y sintética del Concilio en su conjunto, pues si no comprendemos el Concilio no comprenderemos el post-concilio y su problemática. En la historia, las cosas respondidas a medias, vuelven siempre. La vida solamente tolera las buenas respuestas. Por eso, todo lo irresuelto exige rendición de cuentas, reclama resolución. Un milenio ha pasado del cisma de Oriente, y está allí, pidiendo cuentas a la Iglesia. El mero pasar del tiempo no cura nada. De tal modo, la Iglesia quiso reflexionar sobre sí misma con hondura en el Concilio Vaticano II. No se puede responder a sí misma, sin responder por los desafíos aún pendientes. De ahí que necesariamente se debían reasumir las instancias de la modernidad que la Iglesia no había respondido a cabalidad.

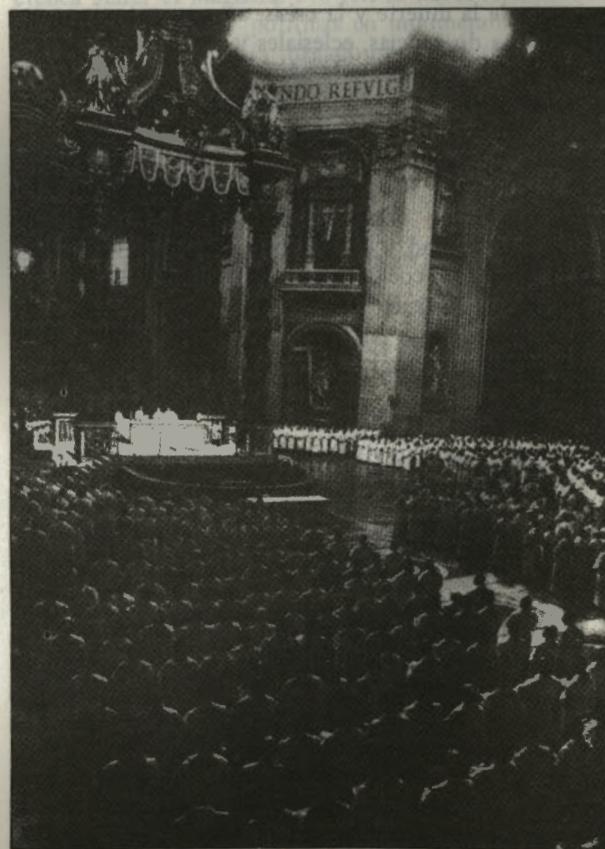
¿Qué significa "ponerse al día", "aggiornamento"? ¿Cuáles son los contenidos modernos irresueltos por la Iglesia? Se pueden, sin duda, sintetizar en esas dos instancias: la Reforma protestante y la Ilustración secular. El Concilio las asume desde sus dos polos decisivos: la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*. Desde la *Lumen Gentium*, asume y transfigura, desde la lógica íntima de la Iglesia, a lo mejor de la Reforma protestante; desde la *Gaudium et Spes*, asume y transfigura lo mejor de la Ilustración secular. Así, entre estas dos constituciones se organiza todo el Concilio, sus textos toman plena unidad y coherencia. Esto significa un salto enorme, inédito, no fácil de comprender inmediatamente. Todavía no hay claridad al respecto. En la apertura de la Ecumene mundial, la Iglesia superaba las viejas antinomias y abría una nueva dinámica imprevista por todos. El Espíritu sopla donde quiere. Si la Iglesia era capaz de esta nueva dinámica, las interpretaciones de la historia vigentes se convertían en prejuicios y había que repensar nuevamente todas las categorías de comprensión de la historia moderna y contemporánea. Todo el sistema de referencia habitual se vuelve inservible. Y eso es propiamente una "novedad profunda", que requiere una revisión total de perspectivas. Esta nueva visión exigida apenas está hoy comenzando.

Se ha escrito que el Concilio era el fin de la Contrarreforma. Es cierto. Pero hay que entender de qué modo y cuál es su significado. La Iglesia había hecho la crítica de la Reforma y la Ilustración. No se había equivocado en sus críticas ni en las reafirmaciones consiguientes. Pero eso no bastaba. La historia acaecida lo demostraba. Sólo puede superarse lo que se asume, con discernimiento, claro está. Si había criticado y rechazado errores de aquellas, ahora debía asumir sus verdades, contenidas en la más profunda verdad de la Iglesia. Debía acoger, para superar. Tenía que descubrir en la verdad

de sus adversarios su propia capacidad de ahondarse y desarrollarse. La Iglesia sintió que ya no era suficiente defender; también tenía que aprender de los otros. Por eso, el doble movimiento dialógico conciliar, como a contramano de hábitos seculares, de audacia inspirada, suscitó enseguida del Concilio grandes e inevitables confusiones en muchos espíritus. Un gran cambio suscita siempre en su transcurso oscuridades y dificultades para percibir inmediatamente su alcance.

De la asunción de las buenas razones de la Reforma y/o la Ilustración, y su progenie, muchos pasaban a creer que éstas tenían toda la razón y la Iglesia ninguna. Aquí se unían las reacciones de los dos extremos, tradicionalistas o neomodernistas: creían que la Iglesia al asumir los bienes de la Reforma y la Ilustración dimitía ante ellas. Pero unos valoraban esto negativamente, otros, positivamente. La crítica anterior volvía a unos rígidos e incapaces de asumir las verdades que alimentaban el error; a otros, la asunción de esas verdades tornaba anacrónica o inválida la crítica anterior; por eso, la asunción se trasmutaba en capitulación. Los dos extremos coincidían en una perspectiva simplista del Concilio y, por ende, destructora del Concilio mismo. Neomodernistas y tradicionalistas tenían la misma óptica, pero eran tuertos en ojos distintos. Dos perspectivas ahistóricas reaccionarias. Tanto Lefebvre como Küng simbolizan ese anacronismo, desde puntas opuestas. Dos formas de crisis de la fe en Cristo, Señor de la Historia. La Iglesia y el Concilio pasan por encima de estos entumecimientos y disoluciones.

En el Concilio Vaticano I, de 700 obispos, hubo 200 no europeos; de éstos, 54 latinoamericanos. En el Vaticano II, de 2.500 obispos hubo un 33% de europeos y



En el Concilio Vaticano II, la presencia de obispos europeos se redujo al 33 por ciento. Latinoamérica tuvo una alta presencia (22 por ciento).

...tenían situaciones muy
...empañadas. Aunque no
...que el gobierno de Frei
...los Presidentes latinoameri-
...impulsar con urgencia el Mer-
...cano. Pero ya no pasaban de
...como pronto Frei acude al
...00. al terminar el Concilio,
...o como conjunto, estaba en
...gobierno de Johnson. Prete-
...Fuerzas Interamericanas para
...las perturbaciones latinoameri-
...tasiero del 64 y la interven-
...to Domingo en 1965 fueron
...ra el Progreso.



El tema de los pobres ingresó con fuerza en la Iglesia por la prédica de Juan XXIII. La obra de Paul Gauthier abrió el camino para la teología de la liberación.

un 22% de latinoamericanos. Podemos recordar que a Trento quisieron llegar varios obispos de estas tierras, pero se les hizo imposible por las distancias. De todos modos, esto muestra, en los tres Concilios que acompañan la historia latinoamericana, la participación creciente de nuestros obispos en la Iglesia universal.

Pero es verdad que las Iglesias de América Latina no tuvieron un papel relevante en el Concilio Vaticano II. Este, en realidad, tuvo larga preparación en el seno de las Iglesias de Europa Occidental, particularmente la francesa y la alemana. Las Iglesias latinoamericanas eran todavía casi exclusivamente receptoras de las inquietudes de las Iglesias europeas. Desde el fin de la guerra mundial, en América Latina se había recibido paulatinamente las distintas ondas de renovación: en la liturgia, los estudios bíblicos, la patrística, la teología pastoral, la sociología religiosa, el arte sacro, etc. La Biblia, en las versiones de Bover Cantera, Nacar Colunga y Straubinger estaba a la mano de cualquier laico. La teología no quedaba encerrada en los seminarios, ni en su lengua muerta, ni se reducía a compendios especiales "para laicos", sino que se difundía en la "Iniciación teológica" de Henry o la Dogmática de Schmaus.

América Latina, en sus élites más activas, había sido más o menos preparada para el Concilio, pero ella no había preparado el Concilio con algo propio. En su conjunto, ni siquiera sentía la necesidad de un Concilio. Sólo durante el mismo, fue aprendiendo la necesidad y la importancia del Concilio. Sólo a partir del Concilio, como consecuencia del Concilio, la renovación de las Iglesias latinoamericanas será tal, que las pondrá en camino a su propia originalidad, como en Medellín y Puebla.

Durante el Concilio, el CELAM fue tomando conciencia de su sentido teológico y eclesial; de su fundamento en la "colegialidad" episcopal. La "colegialidad" episcopal, retomada principalmente a partir del diálogo con la Iglesia Ortodoxa, con los hermanos orientales, vino a reforzar al CELAM en el seno del episcopado latinoamericano. Por otra parte, la convivencia con-

ciliar de los obispos latinoamericanos, durante meses, varios años, fue afirmando efectivamente su vínculo unitivo, su conciencia común. Los otros episcopados lo miraban como el "grupo latinoamericano" y eso terminaba por latinoamericanizar su propia conciencia. En este orden, la experiencia conciliar fue decisiva para el enraizamiento del CELAM en las Iglesias latinoamericanas. Durante el lapso conciliar, reunió sus asambleas en Roma, que tuvieron así presencia en todo el episcopado latinoamericano de modo muy inmediato. Por otra parte, el CELAM prestó variados servicios, como oficina de información, etc. Además, en la misma reflexión conciliar sobre el episcopado, la experiencia del CELAM apareció como una preciosa novedad, que podía ser ejemplar para muchos episcopados en el mundo. En resumen, el Concilio significó un gran paso adelante del CELAM.

Durante el Concilio apareció también un motivo que tendrá su mayor incidencia y desarrollo con posterioridad al mismo Concilio. Un motivo capital: los pobres. Su introductor fue Juan XXIII, un mes antes de la apertura del Concilio, cuando manifestó: "Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y quiere ser: La Iglesia de todos y particularmente, la Iglesia de los pobres". La expresión tuvo una gran repercusión. La primera respuesta vino significativamente desde Nazaret. Allí el padre Paul Gauthier lanzó su opúsculo: **Los pobres, Jesús y la Iglesia**, que circuló de mano en mano, a mimeógrafo, en la primera sesión conciliar. Se promovieron muchas reuniones y discusiones sobre esta cuestión. Varios obispos, entre los que figuraban directivos del CELAM como Mons. Manuel Larraín, Helder Cámara y Botero Salazar, pidieron a Paul Gauthier que redactara una síntesis de lo alcanzado en esta cuestión. La obra se tituló **La pobreza en el mundo**. Aquí están todas las bases de la posterior teología latinoamericana al respecto. En 1963, Pablo VI afirmaba que los pobres pertenecían a la Iglesia por "derecho evangélico". Sin embargo, la cuestión de la pobreza, aparte de arrasarse saludablemente con oropeles

y pompas anacrónicas, no alcanzó plena estatura en el Concilio. El mundo europeo opulento pesaba demasiado. Volverá a reaparecer con vigor en Medellín, desde el Tercer Mundo.

Hacia el término del Concilio, en el X aniversario de la creación del CELAM, Pablo VI le dirigió importantísima alocución, el 24 de noviembre de 1965. Luego de hacer un balance de la situación latinoamericana y de la Iglesia en ella, señala que el momento es propicio para un potente despertar de energías, que deben alimentarse y ponerse en acción. Pues hay una expectativa ardiente que no debe frustrarse. Dice que los pastores deben tener *"los ojos abiertos sobre el mundo"* y que su acción debe tomar un carácter extraordinario, unitario, planificado, según la doctrina de la Iglesia. Pablo VI vuelve a hacer especial énfasis en la **planificación**, en el camino de Juan XXIII, que había insistido fuertemente en su Carta apostólica *Ad dilectos Americae Latinae* (8/12/61). *"El apostolado no consiste en correr sin saber dónde se va, golpear en el vacío (1 Cor. 26); él evita hoy caer en la facilidad y el peligro del empirismo. Una sabia planificación puede entonces ofrecer igualmente a la Iglesia un medio eficaz y estimulante para el trabajo. . . podría ser igualmente oportuno que un plan a nivel continental sea estudiado por vuestro Consejo Episcopal, en razón de su función de organismo de contacto y de colaboración entre las Conferencias Episcopales de América Latina. . . Evitando el inconveniente de los extremismos, recordemos una vez más que es indispensable proceder en conjunto: aquí la uniformidad es una fuerza, ella debe volverse hábito"*.

Al terminar el Concilio, en la IX asamblea del CELAM el desarrollo de la institución había alcanzado tal complejidad, que se hizo necesario generar nuevas estructuras. Apareció así la organización departamental, donde cada departamento era dirigido por una Comisión Episcopal, presidida por un obispo. Simultáneamente la Comisión Pontificia para América Latina CAL, quedaba integrada por ocho miembros de la Curia romana, trece obispos de América Latina y nueve obispos de otros países del mundo.

También Monseñor Larraín, al cierre del Concilio persuadió a Pablo VI de la conveniencia de convocar una segunda conferencia general del episcopado latinoamericano para la *"aplicación del Concilio en América Latina"*. Medellín estaba a la vista.

Al iniciarse la década de los 60, América Latina parecía hervir en busca de cambios estructurales, profundos, principalmente de reformas agrarias. La batalla perdida en Cuba, obligó a los Estados Unidos a concesiones a los planteos cepalinos. A Estados Unidos que anteriormente no quería acuerdos respecto de políticas económicas con el conjunto de América Latina, pues prefería la bilateralidad y la libre empresa, los acontecimientos cubanos le forzaron a la perspectiva de la Alianza para el Progreso, donde de algún modo las propuestas cepalinas se oficializaban. Se posterga la tesis tradicional del instituto del lucro individual de las corporaciones pioneras como motor de la transformación latinoamericana. Sin embargo, en vida de Kennedy se desmoronaban las bases políticas implícitas en el esquema de la ALPRO. Por un lado, las oligarquías internas presionaban para desviarla. Por otro, Estados Unidos volvía rápidamente a la primacía del capital privado. Los regímenes que podían viabilizarla, Frondizi, Quadros, Goulart, eran derrocados por sucesivos golpes militares. Sólo permanecían Frei y

Belaúnde. Venezuela y México tenían situaciones muy atípicas. El reformismo se empantanaba. Aunque no puede sostenerse en absoluto que el gobierno de Frei fracasara. Todavía en 1967 los Presidentes latinoamericanos se comprometían a impulsar con urgencia el Mercado Común Latinoamericano. Pero ya no pasaban de buenos propósitos. Es así como pronto Frei acude al Pacto Regional Andino.

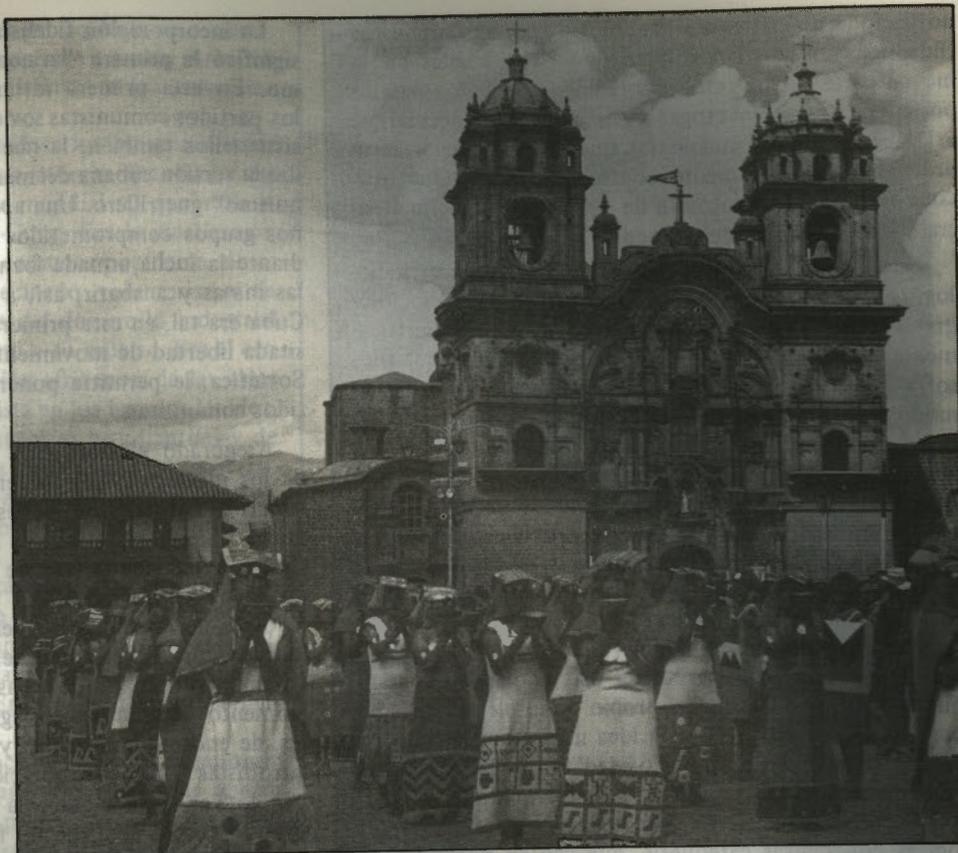
Pero a mediados de los 60, al terminar el Concilio, la Alianza para el Progreso, como conjunto, estaba en irremediable naufragio. El gobierno de Johnson prefería a los "rangers" y aun la "Fuerza Interamericana para la Paz" como respuesta a las perturbaciones latinoamericanas. El golpe militar brasileiro del 64 y la intervención norteamericana en Santo Domingo en 1965 fueron la sepultura de la Alianza para el Progreso.

HACIA MEDELLIN

La fórmula de Frei *"revolución en libertad"*, contaba con la simpatía de gran parte de la Iglesia latinoamericana. Después del Concilio, y como una etapa intermedia hacia Medellín, se realiza la X Asamblea del CELAM en Mar del Plata. Señalemos aquí que durante su preparación muere Mons. Manuel Larraín, quien encarnó la dinámica del CELAM en el tiempo conciliar. Mar del Plata es una Asamblea extraordinaria, con la temática expresada de *"La presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina"*. Hubo conferencias especializadas, mesas redondas y grupos de trabajo. En realidad, la Conferencia sintetizó los trabajos que en el ámbito católico venían desplegándose desde los años 50, de modo creciente, sobre el *"desarrollo"* y la *"integración"* latinoamericanos. Su novedad es que hace



Eduardo Frei, presidente democristiano chileno que expresó las esperanzas desarrollistas de su época.



La década de los '60 fue signada por el mayor distanciamiento de las élites intelectuales con relación a las expresiones de la cultura popular. En particular, se menospreció la religiosidad popular.

una expresa reflexión teológica sobre el desarrollo. Mar del Plata está bajo el impacto de la *Gaudium et Spes*; ello le motiva para ahondar en las bases teológicas. Ya no es que la teología se "aplique" a situaciones históricas, sino que la teología misma busca pensarse dinámicamente, comprender el desarrollo histórico, convertirse en "teología del desarrollo". El proyecto histórico era también proyecto teológico dinámico.

Esto daba sentido a la terminología católica de "integral", que venía de Maritain cuando expresó lo de humanismo "integral", en contraposición a los humanismos antropocéntricos incompletos. Luego, en contraste con los desarrollos puramente económicos, o aun sociales, Lebrat hablaba de desarrollo "integral", en el sentido de tomar todas las dimensiones del hombre, sin parcialidades. La teología del desarrollo daba sentido a lo integral del desarrollo. Sin embargo, Mar del Plata, culminación de todo un proceso eclesial, es también como un agotamiento de la temática del desarrollo, arrastrada por el fracaso de la Alianza para el Progreso, a un callejón sin salida. Así era sentido en aquellos momentos por vastos sectores eclesiales.

Conviene agregar dos observaciones. En primer lugar, si en Río de Janeiro no había existido todavía una visión global de la situación latinoamericana sino más bien una suma de perspectivas parciales, ahora en Mar del Plata existía ya una perspectiva socio-económica global de América Latina, en términos del desarrollo, de la integración y sus obstáculos. Esta perspectiva no había sido generada totalmente por la Iglesia, pero ella asumía lo que estaba a la mano y procuraba encauzarlo en sus propias motivaciones evangelizadoras. Mucho se había caminado desde Río de Janeiro. En segundo lugar, ya en Mar del Plata se manifestaba una inquietud: la crisis de la doctrina social de la Iglesia. ¿Por qué ra-

zón? Aparentemente venía de ciertas interpretaciones abusivas de la *Gaudium et Spes*, que subrayaban tanto la autonomía de lo temporal, que dejaban a la Iglesia sin incidencia propia en la historia: sólo la fe era eclesial, lo demás era secular. Y secular puro. Aquí ya se venía encima un nuevo problema: el de la secularización. La crisis de la doctrina social por la secularización, era síntoma de un problema mucho más vasto. Es útil una breve consideración de este asunto.

En 1965 había aparecido "*La ciudad secular*" de Harvey Cox que tenía vertiginosa difusión. No pasaba de ser un Augusto Comte con envoltura pseudo-teológica. Lo que significaba no la asunción de las exigencias de la Ilustración, sino una capitulación lisa y llana. Cox y Robinson (*Sincero para con Dios*) eran los vulgarizadores de una línea de la teología protestante, la teología de la secularización (Bonhoeffer, Gogarten, Bultmann, etcétera).

El verdadero terremoto de cambios institucionales, de hábitos e ideas que en las Iglesias latinoamericanas desencadenaron las reformas conciliares, facilitó la entrada de esta teología de la secularización, que barría con todas las encarnaciones cristianas en la historia, que dejaba al mundo "mundano".

La voluntad conciliar de hacer justicia a las exigencias autonómicas de lo secular de la Ilustración, degeneraba rápidamente en una virtual separación en "dos reinos", y toda institución cristiana venía acusada de sobrevivencia de "cristiandad". Esta neoilustración, poderosa en los países metropolitanos de la opulencia, encontró en América Latina ciertos terrenos preparados, donde pudo hacer pie. Nos referimos principalmente a la divulgación de la "sociología científica" o "sociología de la modernización" que se había instalado como vimos entre los católicos desde los años 50. En efecto, luego de

un período de crítica a la sociología (por sus supuestos filosóficos anticristianos, fácilmente verificables en la mayor parte de los grandes sociólogos) se había pasado por imperio de investigaciones empíricas necesarias, a la aceptación de sociologías que en sus categorías se ordenaban implícitamente contra la Iglesia. ¿Qué otra cosa podía ser la dicotomía de "sociedad tradicional sacral" y "sociedad moderna secular"?

No decimos que los católicos no puedan hacer sociología (ni que la respuesta sea el monstruo de la "sociología cristiana"), sino que hacerla no es aceptar acríticamente principios o esquemas-guía que implican una filosofía de la historia cerrada al cristianismo. Y esto, de modo más o menos abierto, venía contrabandeado en casi todos los sociólogos católicos. Por eso no hubo ningún católico que fuera un gran sociólogo en estos años. Eran espíritus en contradicciones no tematizadas, que impide por cierto todo vuelo y creatividad intelectual. Por esta razón no hubo hasta ahora católicos que hicieran sociología con todo vigor. La coherencia es requisito para toda creación intelectual poderosa. Pero además, las categorías de la sociología "científica" fueron ejercidas en América Latina con el más grande desconocimiento histórico (lo que es propio de intelectuales "dependientes") y esto lleva a la idea más superficial de los caracteres de nuestra "religiosidad", que se tornó así "despersonalizante", "masiva", "sacramentalista", etc. Así se conjugaron cierto tipo de investigaciones sociológicas con nuevas catequesis, que venían por ejemplo del Instituto de París, dirigido por Liegé, donde se hacía lugar a una perspectiva abiertamente secularizante, fundada en la oposición protestante de "fe" y "religión". Con lo que se llegaba fácilmente a que nuestros pueblos eran religiosos, pero no tenían fe. Supersticiones con barniz cristiano.

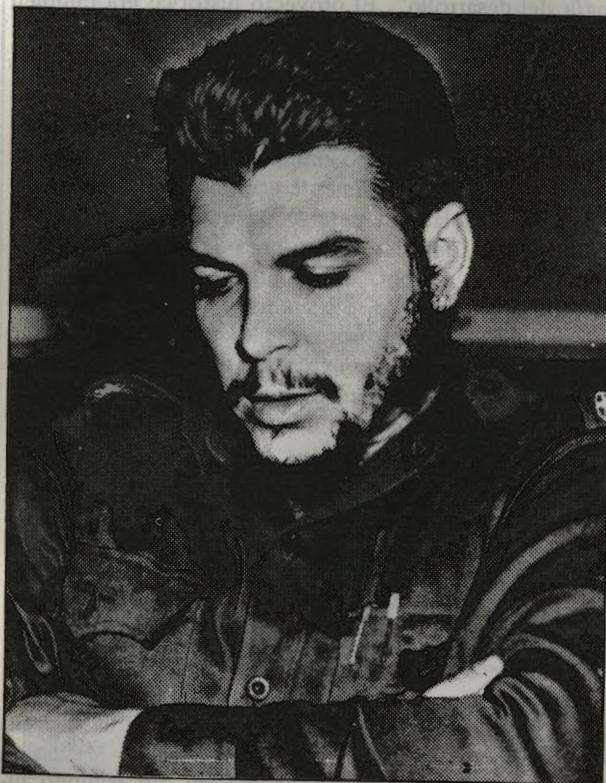
Por eso, el post-concilio latinoamericano se inauguró con una gran iconoclastia y la oposición de cristianos de élite, de calidad, con cristianos de masa, de cantidad. Así se produjo la mayor depreciación imaginable de las formas de religiosidad popular latinoamericana a mediados de los años 60. Junto con esto, las tendencias de la secularización quitaban sentido, de raíz, a toda doctrina social cristiana. De este modo se comprendió la magnitud de la crisis que se desataba en la Iglesia post-conciliar, y no justamente por razones conciliares. Señala con exactitud José Comblin. *"Con la eclesiología conciliar se mezcló una eclesiología de la secularización muy diferente a ella. De allí el éxito de ciertos temas como Iglesia de minorías conscientes y auténticas, autenticidad de la fe, personalismo de la fe, rechazo de las instituciones, la fe pura sin estructuras, oposición entre lo vital y lo jurídico, superación de la distinción entre la Iglesia y el mundo, etc."*

En un extremo de esta compleja constelación de hechos y tendencias, está el polo cubano. En las antípodas de la Alianza para el Progreso. El Che Guevara había votado en contra y había anunciado que para fines de la década, Cuba tendría el mayor producto nacional bruto de toda América Latina. Pero no estaba allí la razón del influjo "fidelista". Desde sus comienzos, desde la Primera Declaración de La Habana (1960), la revolución cubana reivindicaba la tradición unificadora de los grandes libertadores latinoamericanos. Levantaba la bandera de la solidaridad de destino latinoamericano, en condiciones de heroísmo.

La incorporación fidelista del "marxismo-leninismo", significó la primera "latinoamericanización" del marxismo. En esta primera instancia, socavó profundamente los partidos comunistas soviéticos, que apenas podían resistir, ellos también, la nueva vorágine. El Che Guevara dio la versión cubana del marxismo con su teoría del "foquismo" guerrillero. Una apología a la acción de pequeños grupos comprometidos con la revolución, que mediante la lucha armada iban a concientizar rápidamente las masas y a abatir, así, a los poderes. El prestigio de Cuba era tal, en esta primera etapa, que le daba una inusitada libertad de movimientos en relación con la Unión Soviética; le permitía poner en crisis a los mismos partidos comunistas.

Asegurado el statu quo en Cuba, luego de la crisis de los misiles (1962) las tensiones se desplazaron hacia América Latina. Los Andes iban a convertirse en una nueva "Sierra Maestra". El 16 de Enero de 1963, Fidel Castro anunciaba la tesis de la lucha armada a partir de un foco insurreccional. El primitivismo de esta teoría revolucionaria sólo podía generar catástrofes. Y eso fue lo que ocurrió. Pero eran desastres heroicos. Este voluntarismo político, tomó a las juventudes católicas en un momento de gran desasosiego por las reformas conciliares, de enorme inseguridad y de crisis de las salidas "desarrollistas". La incorporación y muerte del sacerdote Camilo Torres en la guerrilla selló como un pacto de sangre en Febrero de 1966. El foquismo cubano iba a ligarse naturalmente a la inquietud, la contestación post-conciliar, la impaciencia por la desesperante injusticia y lentitud de la historia.

Así la temática de la "violencia" se hace obsesiva en los cuadros clericales. Sus crisis interiores se volvían explosiones externas. Había perdido viejas seguridades y no habían logrado nuevas. Un moralismo crispado, de-



El "Che" Guevara, símbolo del foquismo revolucionario, que influyó a los jóvenes católicos universitarios.

cisionista y mágico les llevó a esa política de muerte. Así comenzó el diálogo con el marxismo en América Latina, en condiciones muy distintas a los coloquios de Salzburgo.

A mediados de los 60, Estados Unidos se enredaba cada vez más hondamente en su intervención en el Vietnam, donde la mayor potencia mundial no quebraba la resistencia guerrillera del Viet-Cong. Era la idealización de la revolución china, de sus comunas populares, de su revolución cultural, del empeinado voluntarismo de Mao para superar los fracasos del desarrollo industrial chino, cosa que se haría patente a su muerte. Era el eco de los movimientos de liberación africanos, de las ideas de Fanon, de la lucha anti-racista en los Estados Unidos, del anarquismo y marxismo utópicos estudiantiles y de los "hippies" en las sociedades opulentas. Los "posters" de sus ídolos son figuras tercermundistas. Era también el espontaneísmo que desafiaba la Era de las Organizaciones.

En enero de 1966 se realiza la Conferencia Tricontinental en Cuba. En agosto de 1967, la conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad, OLAS, en La Habana. El Che Guevara pedía la gestación de Vietnam en América Latina. En octubre de 1967 lo matan en Bolivia.

En 1967, aparece la encíclica de Pablo VI **Populorum Progressio**, con su lenguaje llano y directo, que vuelve a poner al Tercer Mundo en el primer plano, en renovada toma de conciencia. Es una crítica al "imperialismo internacional del dinero", una afirmación de que los pueblos no tienen que tomar como "modelo" el de los centros económicos; reafirma la doctrina tradicional sobre el derecho de resistencia o de revolución: *"Es grande la tentación de rechazar con la violencia las graves injurias contra la dignidad humana. Sin embargo, ya se sabe; la insurrección revolucionaria, salvo caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país, engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor"*.

Llama al desarrollo solidario. "El desarrollo es el nuevo nombre de la paz", había dicho en la ONU. En agosto de 1967, un "Mensaje de Obispos del Tercer Mundo" se une a la voz de Pablo VI, con la participación de varios obispos latinoamericanos. Era novedoso: la aparición del Tercer Mundo en el seno mismo de la Iglesia. La temática de los "pobres" volvía con toda su crudeza.

Digamos también que, coincidente con el fin del Concilio, se desataba la crisis intelectual del "desarrollismo", acorde con el fracaso práctico de la Alianza para el Progreso. Es la irrupción de las teorías de la "dependencia", cuyos primeros adalides fueron F. H. Cardoso y Faletto en su célebre obra **Dependencia y Desarrollo en América Latina**. En el fondo, es un despliegue más radical de las perspectivas iniciales de la Cepal sobre las relaciones de centro y periferia.

Pienso que el origen de este enfoque sobre la "dependencia" (en cuanto incorporación del concepto dependencia en una teoría) está en Francois Perroux, católico economista, muy vinculado a **Economía y Humanismo** de Lebert. Quizá por eso la idea toca a la **Gaudium et Spes**: *"aunque casi todos los pueblos han al-*



Pablo VI asumió la conducción de una Iglesia sacudida por los vientos de cambio. La condujo pacientemente y con mano firme hacia la superación de las tensiones.

canzado la independencia distan mucho de verse libres de excesivas desigualdades y de toda suerte de inadmisibles dependencias" (GS 85). No sobra recordar que en las teorías del desarrollo, tuvo un papel inaugural clásico otro católico, Colin Clark en "La teoría del progreso económico". Lo señalamos, pues los católicos no acostumbran a distinguirse en ciencias económicas.

La irrupción de la idea de dependencia como central será devastadora para la "sociología científica", que se verá sustituida por la "sociología comprometida" o "sociología crítica", que juzgaría la anterior como producto del colonialismo cultural. Sobre esto nos ocuparemos en la etapa siguiente a Medellín cuando la "sociología comprometida" alcance su apogeo y su final mutismo traumático.

Sería inagotable registrar los múltiples actos, movimientos, gestos, palabras, diatribas, clamores, en que bullían las élites eclesíásticas latinoamericanas durante

el año 68. Año cargado de acontecimientos contradictorios y exaltantes. Las cabezas eran rodadas por violencias opresoras y purificadoras. Es el asesinato de Luther King y Robert Kennedy. Es el Mayo francés, gigantesco happening colectivo-estudiantil, simbiosis de revolución y erotismo, de Marx y Freud, que pocos meses después tendrá su contracara latinoamericana, mucho más expeditiva, en la masacre mexicana de Tlatelolco. Es la primavera de Praga, el de un socialismo "con rostro humano", que será aplastado por la intervención soviética. Es la doctrina de la seguridad nacional de Breznev. Fidel Castro apoya la intervención de los tanques rusos. Son las reformas de la Curia Romana.

Pablo VI va al Congreso Eucarístico de Bogotá y a inaugurar la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano. La primera vez que un Papa llega a América Latina. Llueven las cartas al "hermano Pablo"; manifiestos y firmas. Hay un contexto hirviente. Se presenta al episcopado brasileño, el primer análisis de la otra "doctrina de la seguridad nacional". Dom Helder se hace el apóstol de la no violencia, en la lucha reivindicativa.



Cuando las grandes potencias proponían planes controlistas para combatir la pobreza, Pablo VI respondió con "Humanae Vitae".

En vísperas del viaje estalla el mayor escándalo post-conciliar: Pablo VI publica la encíclica **Humanae Vitae**, encendida defensa de las fuentes de la vida, de la paternidad responsable y rechazo a la ofensiva malthusiana que los poderes del Atlántico Norte lanzaban sobre nuestros pueblos. La "explosión demográfica" se volvía el sustitutivo de las relaciones injustas entre pueblos ricos y pobres. Entonces **Víspera**, revista católica latinoamericana, sucesora por eso de **Latinoamérica**, critica la complicidad permisiva de los católicos de la sociedad opulenta (y sus principales teólogos) y traza una nueva línea divisoria, ya no la lineal entre pre y post-conciliares, sino la de norte-sur entre los post-conciliares, unos el "progresismo noratlántico" y otros la reivindicación católica desde el Tercer Mundo. Es el fracaso de la Conferencia de la UNCTAD en Nueva Delhi, entre los países industriales y el Tercer Mundo, sobre la "Ayuda para el desarrollo".

Este es el clima que envuelve el momento de Medellín.

• DE MEDELLIN A PUEBLA (1968 - 1979)

El tiempo que corre de Medellín a Puebla es uno de los períodos más ricos y complejos de la historia eclesial latinoamericana. También de los más desgarrados y polémicos, de los más tensos. Hay un entrecruzamiento de acontecimientos de diferente significación que, sin embargo, se enlazan en formas extrañas. Coinciden en América Latina, por una parte, el impacto post-conciliar y, por otra, el que las Iglesias latinoamericanas alcanzan la madurez y su propia voz.

El precio de la madurez es alto. Como ésta se logra sólo alrededor de las cuestiones fundamentales, los conflictos son profundos y por lo común hay que pasar momentos de rupturas y crisis.

En los años post-conciliares se produjo la sacudida quizás indispensable, para que lo que se venía preparando en nuestras Iglesias alcanzara su propio ser. Años post-conciliares que se arremolinan en Medellín, para desde allí ir tomando nuevo cauce, con insólito dramatismo donde se pasaba muchas veces, con facilidad, de lo trágico a lo grotesco y viceversa. Dramas que la Iglesia no había vivido antes ni durante el Concilio. Es curioso: el costo de los cambios y los nuevos rumbos tuvo que pagarlo después, no antes. Las contestaciones no vinieron a abrir las puertas, llegaron después de que se abrieron. Lo mejor y lo peor, en tales momentos históricos, alcanzan una densidad imprevisible. Cada paso es juzgado con pasión, sospechado con pasión, emprendido con pasión; no siempre bajo el señorío de la prudencia.

Esta introducción se inscribe en tal situación. Por eso una sinopsis tan breve de estos años no es difícil. Nos haría falta mayor espacio para exponer de modo inequívoco, matizado y justo este proceso y sus tendencias. Entonces preferimos ahora lo contrario, es decir, entrar mucho menos en evaluaciones y ser más escuetos, más cortos en proporción a lo sucedido en este período.

De tal modo, paradójicamente, en lo que más conocemos, seremos más parcos. Habrá oportunidades distintas, más propicias, para evaluar y discutir a fondo estos años tan decisivos en la vida de las Iglesias latinoamericanas y del CELAM.

BAJO EL SIGNO DE LA LIBERACION

Medellín, manteniendo la temática anterior del desarrollo y la participación, pone dos nuevos motivos que engarzan en el conjunto; la Iglesia y los pobres, la Iglesia y la liberación.

De tal modo, los textos de Medellín son más dramáticos, tienen un movimiento interior mucho más intenso y conflictual que los de Mar del Plata. Anudan un gran movimiento latinoamericano con el propio movimiento eclesial. La preocupación no es la "defensa de la fe" como en Río de Janeiro, sino la solidaridad

radical de la Iglesia con los pobres y oprimidos de América Latina y el sentido bíblico de la irrupción del Dios liberador en la historia. Desde allí se comprenden los pasos principales de Medellín, su crítica al neocolonialismo externo e interno, su apoyo firme a la encíclica *Humanae Vitae*, su vocación por la participación, su crítica a la "violencia institucionalizada" y su preferencia por la paz, pero en lucha por la justicia. Une el gran sentir latinoamericano con el sentir eclesial.

Los orígenes de esta lectura en clave de "liberación", fuentes próximas y remotas. La más próxima, es la ponencia escrita de Dom Helder Cámara en Mar del Plata y el movimiento de "presión liberadora" que propulsaba en ese mismo año de 1968. Más remotas, en el lenguaje de la resistencia francesa de la Guerra Mundial, con su célebre periódico *Liberación*, donde participaron tantos católicos. De allí pasó a los movimientos de "liberación" de los pueblos coloniales que iban a configurar el emergente Tercer Mundo. La palabra impregnaba todas las voces de ese tiempo. La liberación se agitaba en relación con la situación tradicional de la mujer. Las metrópolis tenían también muchos movimientos de liberación, más equívocos. Aparecían morales sin obligación ni sanción, sin deber ni ley, etc. Existía la liberación ansiada por los pobres, pero también las liberaciones permisivas de la opulencia; a veces, ambas se entreveraban en las universidades latinoamericanas y en nuestras clases medias.

Ninguna palabra escapa a la ambigüedad y la corrupción; mucho más si son significativas y valiosas. Amor, justicia, libertad, por ser de las mejores, son las más expuestas a la corrupción. Pero la palabra liberación tenía todavía raíces más profundas; venía de la percepción de la historia como proceso de liberación con sus raíces en la Ilustración y en el hegelianismo, entre otras filosofías de la historia, semejantes en esta dirección. La Iglesia había tenido un gran conflicto con estas perspectivas, pues aparecían ligadas a visiones imanentistas, que negaban la trascendencia y a Dios creador y providente. Así se dio la paradoja de que la Iglesia apareciera ante muchos como negadora de la libertad, cuando ella en Trento había reafirmado la dignidad y la libertad del hombre contra las negaciones del protestantismo original. Por eso, desde tales fundamentos, pudo recuperar después el sentido jurídico de las libertades modernas, como vimos en Pío XII, Juan XXIII y el Concilio.

Dentro de los marcos del Tomismo, en las rutas de Maritain, un De Finance en 1955, en su obra *Existence et liberté*, veía la historia como un proceso de liberación y realizaba una tipología de las distintas formas de liberación (técnica, económica, social, científica, moral, artística, religiosa), para ver sus conexiones y diferencias con la radicalidad liberadora religiosa. En la 1ª Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, se expone el tema: "Eucaristía y Libertación". Este vasto y complejo movimiento de recuperación cristiana de la liberación bien presente en el Concilio Vaticano II, sólo logra plenitud de sentido asentado en su fuente más profunda, que es bíblica. Sólo desde allí la recuperación es cabal, verdadera, completa.

La resonancia de Medellín está en que repone, ante todo, la liberación en su fuente bíblica y, por ende, con los pobres. Aquellas inquietudes suscitadas por Gauthier, un poco en los aledaños del Concilio, son retomadas y puestas en primer plano por el Episcopado Latinoamericano. Son sólo tres o cuatro relámpagos, pero que dan

unidad al conjunto de Medellín y que suscitarán numerosos desarrollos y aun posiciones encontradas.

América Latina, como continente, será el primero en reunirse eclesialmente para examinar el tema de "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio".

El significado de Medellín se captó inmediatamente en "El Tiempo", periódico de Bogotá (20-9-1968): "Fue un Pablo, el tercero en la serie de los Papas, quien declaró racionales y con alma inmortal a los nativos de las tierras recién descubiertas por los españoles. Es otro Pablo quien ahora contempla y estimula su mayoría de edad dentro de la Iglesia. En Medellín se arraigó la convicción de que América Latina posee una dinámica propia que la capacita para pensar sus fórmulas de solución y preparar su futuro... En la historia de las relaciones Vaticano-América Latina, Medellín ha abierto un nuevo capítulo: el de la mayoría de edad. Que cuando se abre en la vida familiar va acompañado de una curiosa mezcla de nostalgia y de gozo".

Se cumplía así la perspectiva del Mensaje de Navidad del 45 de Pío XII y el sentido de su impulso al CELAM.

En toda maduración hay nerviosismos adolescentes. Entonces se quiere "matar al padre". Se quiere ser el propio padre; cuando esto se alcanza, se reconoce serenamente al padre. Es como si a la responsabilidad se llegara por mediación de una crisis de irresponsabilidad. Un poco de esto tuvieron los años post-conciliares. El cambio de formas y modos de ejercicio de la autoridad en la Iglesia trajo bataholas anárquicas, irritadas, quizá de puro desconcierto. Vehementes afirmaciones de sí, de pura inseguridad. Pasajes que Pablo VI supo acompañar y sobrellevar con admirable paciencia, sufrimiento y confianza.



El ingreso acelerado de América Latina en la industrialización, planteó nuevos desafíos, a los que la Iglesia responderá en Medellín y Puebla.

Si las aguas desbordan los viejos diques, tal era la voluntad del Concilio, había que seguirlos y ayudarles a formar los nuevos cauces. Claro, a veces, se formaban ramales que no tendrían jamás desembocadura, que se separaban de la Iglesia. Congar, que había escrito en los años 50, Verdadera y Falsa reforma de la Iglesia ahora medita sobre la Verdadera y Falsa contestación en la Iglesia. El apogeo de las crisis post-conciliares llegó entre los años 67 y 74. No hubo cristiano que los viviera, que no atravesara su noche oscura. El 7 de diciembre de 1968, Pablo VI decía: *"La Iglesia se encuentra en una hora de inquietud, de autocrítica, se diría aun de autodestrucción"*. Y agregaba: *"El tumulto que toca a la Iglesia, como es lógico, repercute sobre todo sobre el Papa"*. Pero precisaba: *"Se esperan del Papa gestos sensacionales, intervenciones enérgicas y decisivas. El Papa entiende que aquí no debe seguir otra vía que aquella de la confianza en Jesucristo: será El quien calmará la tempestad"*. Y terminaba: *"Las pruebas son difíciles, a veces duras, pero la realidad de nuestro sacerdocio nos hace bendecir al Señor por estas pruebas. . . El Papa será el primero en ejecutar el mandamiento (de la confianza en Dios) y abandonarse, sin angustia inoportuna, al juego misterioso de la invisible pero tan segura asistencia de Jesús a su Iglesia"*. Un síntoma de la crisis: las peticiones de reducción al estado laical pasaron de 167 en el año 1963, a 1.128 en 1965; a 2.263 en 1968; a 3.800 en 1970. En los cuadros de la militancia laical, la crisis también hacía estragos. Desde fines de los años 50, la Acción Católica se había ido disgregando en todos los países, con la sola excepción de Argentina y México. Pero fue sustituida por pujantes movimientos de Acción Católica especializada. Estos fueron dinámicos transmisores en América Latina de las grandes inquietudes que desencadenaba el Vaticano II. Fueron un tumultuoso fermento, y a su vez, a fines de los años 60 se encontraron en franco proceso de desmantelamiento. Tuvieron ante todo "crisis de identidad" cristiana, católica, y pronto se convirtieron en grupúsculos donde un marxismo primitivo, de segunda mano, hacía estragos. Alimentaron, en sus organizaciones juveniles, toda clase de aventuras, ligadas a las crisis de sus sacerdotes asesores. El aventurerismo fue su destino trágico. Permanecieron y se difundieron con vigor, movimientos más radicados en el ser eclesial, como los "Cursillos de Cristiandad", "Focolares", "Schönstatt", etc. En Brasil, se expandieron intensamente las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y una vasta literatura al respecto inundó a América Latina. Las CEB fueron impulsadas por Medellín y son adecuadas para la renovación parroquial, pues son eminentemente vecinales, singularmente aptas para las poblaciones de las márgenes en las urbanizaciones. Su vitalidad en muchos países ha sido notoria, aunque por cierto no llenan el vacío que dejaba la descomposición de los movimientos "funcionales", en los que también Medellín hizo hincapié, pero sin éxito.

Diríamos que alrededor de 1970 toman cuerpo las tendencias fundamentales del pensamiento católico latinoamericano, que hace ahora sus primeros pasos a partir de Medellín. Un autor como J. Comblin puede servir de símbolo de la diferencia de climas entre la apertura de los años 60 en la Coexistencia Pacífica y el epicentro del 70. En efecto, diez años antes escribó *Teología de la Paz* y ahora, en vez, *Teología de la Revolución*, como dos "sumas" de ambas situaciones his-

tóricas y la dinámica de su cambio. Mencionamos a Comblin, pues aunque es europeo tiene títulos suficientes de latinoamericano; por lo menos tanto como muchos latinoamericanos dependientes de Europa, aun en su latinoamericanización. Lo que es normal. En su *Teología de la Revolución*, Comblin asume la problemática revolucionaria en la historia europea y latinoamericana, en vasto fresco de esa lucha por la *"Constitutio libertatis"*.

Las revoluciones intentan la instauración de la libertad, aunque puedan revertir en su contrario. Este es otro aspecto importante. Para los cristianos, bajo la impronta de la interpretación tradicionalista, la revolución tenía un contenido religioso y metafísico ateo. Así la presentaban también muchos revolucionarios modernos. Pero en América Latina, por lo menos a partir de un célebre número de la revista *Mensaje* de 1962, la revolución es un término que comienza a perder esa forzosa ligazón con lo antirreligioso, lo anticatólico y ateo. En el momento de Medellín, ya revolución de suyo no tenía connotaciones anticristianas inevitables. Las percepciones profundas de *Pacem in Terris* habían hecho camino.

El proceso post-Medellín está marcado por la incidencia de nuevos acontecimientos históricos latinoamericanos. Por una parte, Brasil comienza aproximadamente desde 1968, su gran despegue industrial, el llamado "milagro brasilero" con que el país, bajo la férrea dirección del Ejército y las inversiones de grandes multinacionales, penetra definitivamente en la sociedad moderna industrial. Allí la Iglesia, en medio del desarrollo económico, se convierte en portavoz de las libertades cercenadas y de la participación social postergada. Por otra parte, en Perú, también desde el 68, bajo la conducción del Ejército, con Velasco Alvarado, se intenta la primera gran empresa de transformación social claro que con posibilidades mucho más limitadas. Habrá un intento del socialismo sin connotaciones filosóficas ateas y materialistas. Por eso el Episcopado Peruano es el primero en legitimar opciones socialistas en los cristianos. En Chile, todo es más candente. Se trata del ascenso de Allende al gobierno, en 1970. La situación es más compleja, pues su repercusión en la Iglesia, refuerza bajo nuevas variantes lo que ya venía sucediendo debido a la atracción de cristianos por el foquismo: la aparición de "cristianos marxistas".

Esto es mucho más preciso que la relación con las revoluciones y con los socialismos, pues se refiere a una filosofía bien determinada, inequívoca en cuanto a su negación de Dios y de la religión. La aparición en Chile de los "cristianos para el socialismo" es así equívoca. Se trata, en rigor, de los "cristianos para el marxismo", lo que es otra cosa. ¿Es posible esa simbiosis? Sobre este punto exacto se irá desarrollando la mayor lucha ideológica en la Iglesia latinoamericana post-Medellín. Claro, unos quieren desfigurar este punto exacto y simulan otros frentes de batalla como, por ejemplo, los pobres. Es lo que se llama en términos militares "estrategia de aproximación indirecta". La cuestión central de división, en su esencia, no son ni los pobres, ni la revolución, ni el socialismo, sino algo mucho más específico: el marxismo. Creo que, en distinto grado, se ha ido formando un cierto consenso eclesial al respecto, tanto en relación con los pobres, como con la legítima libertad de opciones cristianas, en relación con planteos socialistas o revolucionarios.

En verdad hay posiciones que en su crítica al marxismo, quieren cerrar también la posibilidad de opciones socialistas o revolucionarias entre los cristianos. Sabemos que en la historia, no todos los actores dicen cuál es el motivo principal que les mueve y realizan rodeos bajo otras apariencias. Lo saludable aquí es poner el problema donde realmente está, no donde no existe. El diálogo y la polémica eclesial honrados deben aventar en lo posible estas confusiones, en razón del sentido al servicio a la Iglesia de Cristo. Esta es la cuestión que, históricamente, en la Iglesia post-Medellín ha adquirido el primer plano.

Veamos cómo en 1970 se reflexionaba sobre la "Constitutio libertatis". Es el momento del surgimiento de las teologías latinoamericanas de la liberación. Es un acontecimiento posterior a Medellín, abierto por Medellín. No son las teologías de la liberación las que generaron a Medellín; Medellín desató las vertientes para las teologías de la liberación. Quien tuvo el sentido de precipitar la atmósfera y acuñar el término "teología de la liberación" fue Gustavo Gutiérrez. Es también el principal formulador del ensamble de teología y marxismo, posibilitado en su origen por teologías secularizadoras.

La otra vertiente principal de la teología de la liberación surge ligada al ascenso de un vasto movimiento nacional y popular en la Argentina de este tiempo. Allí, a partir de Medellín, se ahonda en la pastoral popular, se reivindica la **religiosidad popular** y se la pone en conexión con la liberación. Lucio Gera es su más típica expresión. Estas dos tendencias de la teología de la liberación tendrán en América Latina una variada gama de expresiones y posiciones. Una, la que componía con el marxismo, se conectó íntimamente con grupos ecuménicos, que habían hecho su propia evolución convergente desde la Conferencia ecuménica de Ginebra en 1966, principalmente bajo la inspiración de la teología de la revolución de Richard Shaull, un protestante norteamericano que había vivido muchos años en Colombia y Brasil. Estas conexiones le dieron una amplia difusión en estratégicos medios de comunicación y grandes recursos económicos. La otra, la nacional, que acentuaba el método "histórico-cultural", fue coincidiendo más con la dirección que marcaba el Sínodo del 74 y la **Evangelii Nuntiandi** de Pablo VI.

Es imposible ahora entrar en el análisis de los complejos movimientos, desarrollos y luchas que pueden enmarcarse, de un modo u otro, hacia una o hacia otra tendencia. Pero borrarlas de estos años, sería borrar estos años.

DESDE LA EVANGELII NUNTIANDI

A la altura de 1975 la situación variaba profundamente. Era el naufragio de las experiencias que habían encarnado Velasco, Allende y Perón. En cambio, Brasil iniciaba su lento proceso hacia la democratización. El "foquismo" urbano era aniquilado en Uruguay y Argentina. Se desarrollaban temáticas del "cautiverio" y se extendía la reflexión y la denuncia sobre las teorías militares de la "Seguridad nacional". Las nuevas dictaduras volvían a planteos neoliberales, monetaristas, bajo la enseñanza de Hayek y Friedman, que pesaban sobre las espaldas de las masas populares y de sus aspiraciones. La sociolo-

gía se silenciaba y volvía un economicismo neoliberal.

Por otra parte, había síntomas mundiales nuevos. Se había desatado la crisis petrolera, la OPEP emergía como nuevo protagonista. Las bases energéticas de la prosperidad de la sociedad opulenta están en cuestión. La crisis del dólar se acentúa y comienza el clamor por un nuevo orden internacional. De las bases de Bretton Woods ya no quedaban sino ruinas. Estados Unidos sufría derrotas internas y externas, Watergate y Vietnam. Quedaba como moralmente paralizado e indeciso. Su antiguo monopolio hegemónico de la post-guerra del 45 se había quebrantado, pues debía contar no sólo con una pluralidad de poderes en su propio ámbito como Europa Occidental y Japón, el mundo árabe fronterizo, sino que Rusia había aumentado en todos los campos la proporción e incidencia de su poder, en relación a su situación del 45.

En 1975 se celebra el Año Santo. El pueblo católico vuelve otra vez a la escena, en sus peregrinaciones multitudinarias a Roma. Aparece la **Evangelii Nuntiandi**, en que Pablo VI sintetiza el Sínodo sobre la Evangelización del 74. Es el último gran acto de su Pontificado, que en esos años había producido **Octogesima Adveniens** y **Marialis Cultus**. La **Evangelii Nuntiandi** anuda íntimamente la Evangelización y la Liberación. Recoge así la creciente presencia latinoamericana en la Iglesia universal. Esta presencia se había inaugurado con la incorporación, por el episcopado latinoamericano, de la perspectiva de la Liberación en el Sínodo del 71. La **Evangelii Nuntiandi** es ahora una concentración de la Iglesia sobre lo que le es más esencial, luego de las tan complejas revulsiones conciliares, un recuperar la simplicidad del mensaje evangélico, a la vez que llevar a su apogeo, en síntesis orgánica, el proceso de recuperación de las verdades modernas, con la unidad íntima de Evangelización y Liberación. Por eso la **Evangelii Nuntiandi** parte de las raíces y va a las raíces. Evangelización y Liberación. Pueblo, pobres, religiosidad popular, todo se ordena a "*evangelizar no de manera decorativa, como un barniz superficial sino de manera vital en profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas del hombre*" (EN 20). Es así como **Evangelii Nuntiandi** ahonda el sentido de cultura, núcleo de la **Gaudium et Spes** y nos pone en el camino de Puebla.

En febrero de 1976, en su reunión de coordinación, el CELAM, sin saber todavía la dinámica que se iba a desplegar, dio el primer paso a realizar la más vasta reflexión sobre Medellín. Así se publicó el libro **Medellín: Reflexiones en el CELAM**. Luego, a mediados del mismo año, en una reunión de la Presidencia del CELAM con una quincena de obispos de actuación destacada a nivel latinoamericano, surgió la idea de una nueva Conferencia Episcopal para examinar, pasada una década después de Medellín, las nuevas circunstancias y los desafíos que debía asumir la Iglesia latinoamericana en su conjunto. Pablo VI comunica su aprobación a la asamblea del CELAM en San Juan de Puerto Rico, en el mes de diciembre. En febrero del 77, en Reunión General de Coordinación del CELAM, se propone la temática que el Papa aprueba. Esta opción sería comentada después, en la misma apertura de Puebla por Juan Pablo II así: "*Con qué complacidos sentimientos el gran Pontífice (Pablo VI) aprobó como tema de la Conferencia: 'El presente y el futuro de la Evangelización en América Latina'. Lo pueden decir los que estuvieron cerca de él*

en los meses de preparación de la Asamblea. Ellos podrán dar testimonio también de la gratitud con la cual él supo que el telón de fondo de toda la Conferencia sería este texto (*Evangelii Nuntiandi*), en el cual puso toda su alma de Pastor, en el ocaso de su vida. Ahora que él 'cerró los ojos a la escena del mundo' ese Documento se convierte en su testamento espiritual que la Conferencia habrá de escudriñar con amor y diligencia para hacer de él otro punto de partida de referencia obligatoria y ver cómo ponerlo en práctica. Toda la Iglesia os estará agradecida por el ejemplo que dáis, por lo que hacéis, y que quizá otras Iglesias locales harán a su vez". (Juan Pablo II. Discurso inaugural Puebla).

El propio CELAM, desde el comienzo, había asimilado rápidamente el significado de la *Evangelii Nuntiandi*. Síntoma de esto, fue su Encuentro de agosto de 1976, "Iglesia y religiosidad popular en América Latina", que hoy día, visto en la perspectiva del tiempo, se revela como clave principal del espíritu que animaría a Puebla.

La preparación de Puebla tuvo una extraordinaria dinámica participativa, pública y abierta, en todas las Iglesias locales de América Latina. Algo sin precedentes en la historia de la Iglesia universal, en tan vastas dimensiones. En Río de Janeiro se habían solicitado informes con anticipación, para ser examinados en la misma Conferencia. En Medellín, ya existía el CELAM y pudo prepararse un Documento base preliminar, en una serie de consultas y reuniones de obispos expertos. Hubo una cierta discusión, con diferentes reacciones, pero la difusión fue relativamente limitada. Ahora, en el camino hacia Puebla, el CELAM no sólo contaba con esa experiencia, sino también con la de los Sínodos Episcopales. Pudo entonces dar un nuevo paso adelante, para el que disponía además de un dispositivo institucional mucho más veterano y con ligazones bien establecidas ya con todas las Conferencias Episcopales. Se organizó así la más vasta consulta de que se tenga noticia en las Iglesias cristianas. En el curso de un año de intensa movilización, se gestaron las síntesis sucesivas del Documento de Consulta y del Documento de Trabajo. El primero tomaba como marco la *Evangelii Nuntiandi* y el hilo conductor de la evangelización de la Cultura; retomaba explícitamente la *Lumen Gentium* y su centro en la Iglesia, Pueblo de Dios. El segundo ponía el acento en la Liberación, Comunión y Participación. Una áspera polémica conmovió a la Iglesia latinoamericana. Es justo señalar aquí que así como en la primera época del CELAM contó con el impulso de una figura como la de Monseñor Larraín, el gran animador del proceso que culminará en Puebla fue Monseñor Alfonso López Trujillo.

Es interesante tomar el Documento de Consulta de Puebla como índice de la conciencia histórica de la Iglesia latinoamericana. El Documento de Consulta distingue dos etapas básicas en la historia eclesial latinoamericana, a partir del Concilio Vaticano II: "Desde el punto de vista social, el Concilio Vaticano II toma primero al estamento sacerdotal y religioso y al laicado militante en movimientos apostólicos. Toca el núcleo de las élites más comprometidas con la Iglesia sobre un marco inicial de clases medias urbanas. Lógico, pues son los estratos que disponen de la mayor información, los más atentos y sensibles al nuevo acontecimiento. La problemática, las oposiciones, los conflictos, la inventiva, se localizan ante todo en la dinámica de pequeños grupos.

La renovación pasa entonces por la apología de las pequeñas comunidades comprometidas, que despegan del pueblo cristiano y vuelven sobre él como fermento en la tarea de los cambios. Grupos dinámicos toman fuerte conciencia de las grandes injusticias estructurales de nuestras sociedades y sienten una solidaridad liberadora con los pobres. Medellín encarnó la mejor expresión de este momento."

"En la segunda etapa, luego de Medellín, y por su impulso, se penetra en el círculo del pueblo. Pero ésta revierte sobre lo anterior y se replantea todo. Para alcanzar al pueblo cristiano y latinoamericano hay que oírle. En ese esfuerzo, las élites dan un nuevo giro, varían el eje de su acción: ya no son ellas el centro y pasa a primer plano la pastoral popular. Así, la etapa anterior no es eliminada, sino transfigurada; va adquiriendo una nueva lógica. Viene la revaloración de la religiosidad popular. Se plantean los problemas de la cultura latinoamericana. Se pasa de la atención sociológica en el presente a la conciencia histórica".

"La historia del pueblo de América Latina y de la Iglesia va convirtiéndose en la necesidad de un nuevo tipo de conciencia y de acción. Se pone el acento en la Iglesia, Pueblo de Dios, que se recupera ahora con nueva hondura luego del Concilio. En la primera fase, en cambio, el acento fue en la eclesiología de la 'comunidad' entendida como pequeño grupo, en tanto que la noción 'pueblo' tiene una mayor amplitud y densidad histórica. La pequeña comunidad puede ser puro presente; en cambio, no hay Pueblo sin historia".

"Esta segunda etapa tiene su primera condensación en la Iglesia universal, en el Sínodo del 74 y en la *Evangelii Nuntiandi*" (n. 90-93).

Es también significativo que el mismo Documento de Consulta, después de haber caracterizado las ideologías mundiales vigentes como secularistas, tanto en su versión marxista como en aquella pragmática positivista, señale: "La Iglesia soporta el doble embate e incluso debe enfrentar en su seno tendencias que combinan las dos ideologías mundiales vigentes. En efecto, se observan numerosos grupos que, para resolver los problemas, conjugan por un lado eclesiologías de impronta protestante liberal agudamente espiritualistas, anti-institucionales, y por otro lado, versiones secularistas marxistas" (n. 102).

Esta curiosa yuxtaposición se hizo ostensible en todo el proceso de resistencia a Puebla, donde la mayor oposición provino justamente de esos círculos "ecuménicos transconfesionales" y del polo secularizante de la teología de la liberación.

En 1978 muere Pablo VI. Pasa la ráfaga confortable de Juan Pablo I. Nunca en tan poco tiempo, un Papa hizo tanto. Cambió radicalmente cierto clima de cansancio eclesial. En efecto, la crisis había amainado desde 1975. Comenzaba en América Latina incluso una primavera de nuevas vocaciones sacerdotales. Pero la Iglesia en su conjunto parecía con gran fatiga luego de las tremendas tensiones post-conciliares. Juan Pablo I abrió un horizonte radiante, una nueva dinámica. Su pronta muerte hasta parece haberla acelerado.

Por primera vez desde la iniciación de la era moderna, el Papado salía de Europa Occidental, de Italia, y pasaba a una Iglesia de frontera, la polaca, en el mundo eslavo. Con Juan Pablo II estamos de lleno en esa nueva etapa eclesial, que alcanzará su primera afirmación plena en

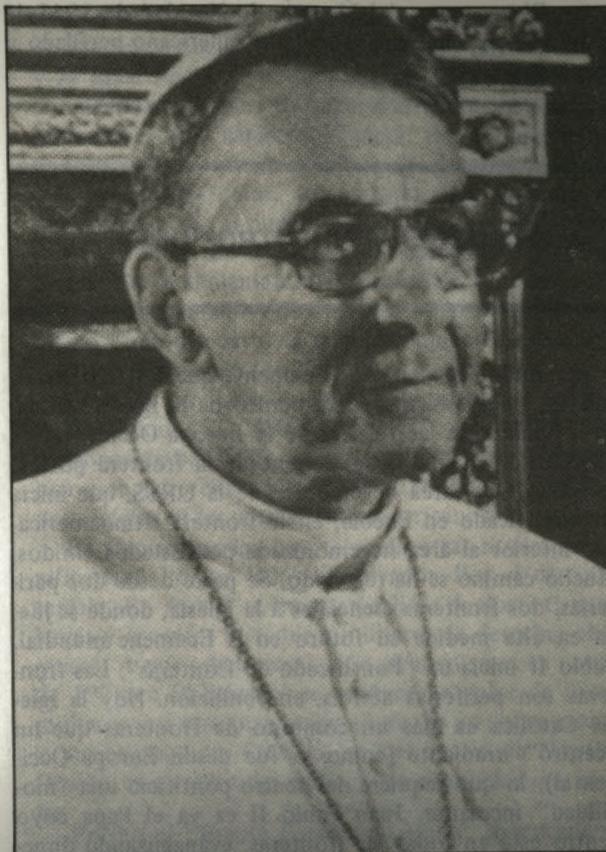
América Latina. Algo no imaginado. El Pontificado se inauguraba desde la "periferia". Aquí el Papa marca con precisión sus rumbos, en medio de un desborde multitudinario impresionante, a la vez que la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano, ya en la tradición de Medellín y la asunción de la *Evangelii Nuntiandi*, iniciaba con claridad un nuevo tiempo propio para la Iglesia del continente.

La iconoclastia y el menosprecio de la religión popular, anterior a Medellín, había dejado paso a una profunda revaloración. Y desde la recuperación de la religiosidad popular, se había penetrado en las raíces de la cultura latinoamericana. Se recuperaba con nuevo sentido histórico, el proceso de la formación de nuestra cultura y sus conflictos, más allá de estereotipos sociológicos importados. Esta recuperación histórica del proceso de nuestros pueblos y sus valores, se simboliza en que Puebla se pone bajo la advocación de María de Guadalupe y de todas sus advocaciones latinoamericanas. Si Medellín había supuesto el conjunto del Concilio, y el acento de su aplicación a América Latina había sido desde el polo de *Gaudium et Spes*, ahora Puebla retomaba los dos polos conciliares de la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*, y los fusionaba todavía mucho más íntimamente, por la mediación latinoamericana de la religiosidad popular y el ahondamiento de la temática totalizante de la cultura.

Desde 1975, el pensamiento latinoamericano en su conjunto ha entrado en una zona de sombras. La "sociología comprometida" ha enmudecido, como antes las corrientes científicas y desarrollistas. Sus predicciones han fracasado. Por lo menos para medianos plazos. Tenía una crisis en sus fundamentos filosóficos (los valores que orientan la investigación), tanto como en su insuficiente percepción histórica latinoamericana. Son ahora años en que se impone una nueva revisión. Así, se han hecho ya algunas recapitulaciones como para reiniciar otra vez la marcha, previo inventario de lo sucedido y sus razones, para saber dónde se está. Por ejemplo, el *Ilpes* con Solari, Franco y Jutkowitz en *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina* o Sotelo en *Sociología de América Latina* intentan un balance de la situación respecto de la comprensión de América Latina. Pero no se ha seguido más allá. Permanece una gran perplejidad, un gran vacío, o la mera repetición desvaída de los tópicos que enfervorizaban una década atrás.

Aquí surge una gran novedad eclesial con Puebla. En efecto, para la comprensión de América Latina, en la década de los cincuenta hasta principios del setenta, el pensamiento católico latinoamericano era tributario en alto grado de los movimientos del "otro" pensamiento secular latinoamericano: primero de los "desarrollistas" con la Cepal o la sociología científica, luego de los teólogos liberadores con la "sociología comprometida". La originalidad de Puebla está en que allí el pensamiento católico alcanza una nueva fase de su comprensión de la realidad y la dinámica de la cultura latinoamericana, en tanto que el pensamiento secular sigue como pasmado. Es como si la iniciativa en la comprensión de América Latina pasara ahora, por primera vez, a la Iglesia. De tal modo afirma su propia voz, que ya puede decir la realidad latinoamericana por sus propias vías, incluso cuando los demás están parados en el desconcierto.

La Iglesia ha trascendido las temáticas socio-económicas del tiempo anterior, incluyéndolas, en una supe-



Juan Pablo I, en su breve trayectoria pontificia significó un tiempo de descanso eclesial después de las crisis.

rior auto-conciencia histórica, en una visión totalizante de sí misma y de su inserción en la cultura latinoamericana. De modo abierto, sin contracciones, y también sin complejos. Puebla es así una serena afirmación de la identidad eclesial y latinoamericana. Ni congelación tradicionalista, ni disolución neomodernista. Los tiempos defensivos de Río de Janeiro están lejos. A partir del gran impulso de Medellín, Puebla se propone "la evangelización de la cultura, desde la opción preferencial por los pobres, y su liberación para y por la participación y la comunión".

Si Medellín tomó las categorías sociológicas entonces imperantes y comprendió la "actualidad", Puebla es ya "actualidad histórica"; mira a la Iglesia y a América Latina en términos históricos. Medellín todavía yuxtapone textos, Puebla puede intentar un solo texto, totalizador. La Iglesia, por primera vez en su historia latinoamericana, lograba sintetizarse en la dimensión continental. De lo fragmentario a la unidad.

En pocas décadas, un denso itinerario. Empujada por las tormentas modernas que amenazaban desmantelarla, la barca eclesial se había resguardado en puerto. Juan XXIII levó anclas otra vez. Pablo VI tuvo que pasar del espejo de aguas portuarias al oleaje de escolleras afuera. Dura transición y mareos en la tripulación. Pero ya con Juan Pablo II la barca de la Iglesia está en alta mar, con velas desplegadas y rumbo cierto. En esta salida, la Iglesia latinoamericana ha afirmado su personalidad. Puebla está en el camino de la evangelización vigorosa que la maduración de las Iglesias latinoamericanas exige, concorde con el ritmo y las perspectivas mundiales que el nuevo Pontificado de Juan Pablo II está imprimiendo. Y el CELAM está al servicio de todo

esto. El programa del Mensaje de Navidad de 1945 de Pío XII, ya tiene un rostro latinoamericano perfilado y concreto.

• DE PUEBLA A NUESTROS DIAS

La nueva época de la Ecumene, que Pío XII percibía en 1945 está a la vista dentro de la Iglesia misma. La primacía de las Iglesias de la Europa Occidental ha terminado. El nuevo Papa viene de la frontera polaca, al interior del área hegemónica de la URSS, que inicia su pontificado en Puebla, en la frontera latinoamericana, interior al área hegemónizada por Estados Unidos. Mucho camino se ha recorrido. Se parte desde dos periferias, dos fronteras esenciales a la Iglesia, donde se juega en alta medida su futuro en la Ecumene mundial. Pablo II inicia un "Pontificado de fronteras". Las fronteras son periferias activas, en ebullición. Hoy la Iglesia Católica es más un conjunto de fronteras que un "centro" irradiante (como lo fue desde Europa Occidental), lo que requiere del centro pontificio una "movilidad" incesante. Juan Pablo II es ya el Papa cuyo centro está en todas las fronteras, evangelizando directamente en los pueblos, yendo a todas las naciones. Hoy nadie más popular en los pueblos que Juan Pablo II.

El Concilio, o mejor, sus conmociones inmediatas, que hacían revisar tantos hábitos, comportamientos y preconceptos, aunque había sido posible por la energía centralizadora del centro pontificio, desató una crisis de autoridad del Papado. En realidad era el pasaje de viejas formas de autoridad, a nuevas formas más participadas. La crisis tomó de lleno el tiempo de Pablo VI, pero los canales estaban puestos para una nueva normalidad. Una característica de Juan Pablo II es la intensa colegialidad episcopal de su acción, que bajo múltiples formas llega al Sínodo Extraordinario de 1985, para evaluar los 20 años del Vaticano II. Y así, tras un breve eclipse, el Papado pasa a ser más —y ahora es visible para el mundo entero— el gran centro religioso de la Ecumene, más allá incluso de las fronteras de la Iglesia Católica. La Iglesia, como en los tiempos de los primeros apóstoles, se abre dinámica a todos los vientos del mundo, no a la defensiva, ni siquiera en mero "aggiornamento", sino en "ofensiva pastoral". Esto es posible, porque es la primera vez que la Reforma y la Ilustración están sustancialmente trascendidas, y la Iglesia recupera su actualidad histórica. Es la primera vez, desde la Reforma protestante y la Ilustración secular, a pesar de las inercias, fatigas, confusiones e incomprendiones de vastos sectores eclesiásticos, que la Iglesia toma la iniciativa en la gestación de una "Nueva Reforma" y una "Nueva Ilustración", plasmadas a partir de la lógica interna de la Iglesia, del Verbo Encarnado. Esto es lo que hoy está desplegándose paulatinamente en la Ecumene, sin nostalgias "premodernas" ni adaptación subalterna a las fuerzas dominantes del secularismo en crisis.

Lo medular del Pontificado de Juan Pablo II es la afirmación de la generosa identidad cristiana, católica,

confirmando serenamente en la fe, la esperanza y el amor. Luego de las grandes, inevitables y fecundas convulsiones post-conciliares, se hacía necesario retomar nuevamente al Concilio Vaticano II desde su corazón, la constitución "Lumen Gentium" sobre la Iglesia. Tal el camino de Juan Pablo II. Esta es su preocupación vertebradora, con las encíclicas "Redemptor Hominis" (1979) y "Dives in Misericordia" (1980). En relación al otro polo conciliar, la "Gaudium et Spes" (sobre la Iglesia en el mundo) acentúa la reactualización de la "doctrina social", la reafirmación desde Cristo de los derechos humanos, y la corroboración nucleadora de la temática unificadora de "La cultura y las culturas del hombre". Aquí será también el gran salto de la "Laborem Exercens" (1981) sobre el trabajo humano y una nueva sociedad basada en el trabajo y los trabajadores.

"Laborem Exercens" ampliaba las bases de la reflexión de las teologías latinoamericanas, ya que tanto Medellín como Puebla —con su opción preferencial por los "pobres"— se habían referido principalmente a las grandes masas marginadas, que no a las clases obreras de la creciente industrialización latinoamericana. "Laborem Exercens" se ligaba directamente a una de las grandes experiencias contemporáneas del movimiento obrero: los sindicatos "Solidaridad" en Polonia. Estos habían levantado simbólicamente las tres cruces en los astilleros de Danz y marcaban el agotamiento creativo del marxismo leninismo ateo, de las burocracias del Este. Por otro lado, los variados marxismos "libertarios" de los años 60 (Garaudy, Althusser, Gramsci, Marcuse, Reich, etc.) se mostraban incapaces de generar una alternativa real al totalitarismo soviético. Por lo que el marxismo mostraba su imposibilidad de renovarse volviendo a las "fuentes". Este agotamiento de los neomarxismos de los años 60 y 70 implicaba de suyo el decaimiento de los "cristianos marxistas", primero foquistas, luego pro-soviéticos (ver reunión de Quebec, 1975). Así, en el momento en que Fidel Castro proclamaba la "colaboración" con los cristianos en la revolución latinoamericana, aprobaba la constitución de 1975 en Cuba que enunciaba: "El Estado socialista... basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo" y su propio Partido Comunista señalaba que el "Ateísmo es una conclusión científica" y que se "esfuerza sistemática y pacientemente por difundir entre las masas las concepciones científicas del materialismo histórico sobre la naturaleza, la sociedad y el pensamiento y por librar a las masas de los dogmas y supersticiones religiosos por éstos engendrados". Singular colaboración con esta perspectiva esencial, a los "cristianos marxistas" y sus "iglesias populares", sólo les cabe ser furgón de cola y caballo de Troya contra la Iglesia. Esto se vería en el trágico proceso de la revolución nicaragüense. De todos modos, la apelación táctica al "cristianismo" es un síntoma más del agotamiento del ciclo de la hegemonía del marxismo o del "socialismo ateo" en el socialismo. En este sentido, la experiencia de Solidaridad abre nuevas perspectivas mundiales, permite rescatar desde un "post-marxismo" aquellos caminos democráticos y autogestionarios de un socialismo de inspiración cristiana, como el de Buchez, anterior a Marx, y que se reactualiza como posibilidad de desarrollo con la extenuación de Marx. Esto, en América Latina, pasa necesariamente por la tradición bolivariana y de la Patria

iniciación

Grande que encarnara un católico confeso como Manuel Ugarte. Y esto concuerda con Puebla.

En realidad, Puebla implica también un gran acontecimiento latinoamericano, más allá de la Iglesia. La tradición del nacionalismo latinoamericano, que naciera en el novecientos y que tomara altitud en las generaciones de la "entreguerra", divididas en la bipolaridad básica de "hispano" e "Indo" americanas, fue interrumpida con la irrupción del Panamericanismo en la postguerra de 1945. El Panamericanismo se formuló intelectualmente en la hegemonía de la sedicente "sociología científica", que en los años 60 se descompuso en la "sociología comprometida". Una presunta "modernidad" sin raíces, contra las raíces, primero desde el "funcionalismo", luego desde variados marxismos eclécticos. Esta historia la hemos expuesto en "El resurgimiento Católico Latinoamericano" (Religión y Cultura, Celam 1981). La sociología comprometida se diluyó finalmente en la nadería retórica y quedó muda. En este vacío de los 70, es que Puebla, sin proponerse expresamente, reanuda la tradición "histórico-cultural" de aquella gran generación nacionalista latinoamericana. La conciencia histórica hace recomenzar aquella dinámica nacional latinoamericana, que el sociologismo había pretendido borrar. Y Puebla reafirma la "Gran Patria" latinoamericana. ¿Por qué la Iglesia y no otros, pudo recomenzar aquella tradición interrumpida? Es un nuevo camino que apenas comenzamos a recorrer. Es el más promisor y difícil, por ser el más original y poco accesible a las inteligencias coloniales.

Alrededor de Puebla, aparecen en el horizonte latinoamericano dos zonas candentes: la tropical centroamericana y los mares helados australes (el canal del Beagle, y luego serán las Malvinas). Veamos estas dos puntas. El 19 de julio de 1979, era la caída de la dictadura más larga y oprobiosa de Centroamérica, la de los Somoza en Nicaragua. Dictadura levantada sobre el asesinato de Sandino, luchador antimperialista, nacionalista, con su epopeya contra los "marines" y también denunciado como "traidor" por los comunistas de entonces. Los Somoza fueron sostenidos por Estados Unidos hasta casi sus últimos días. El levantamiento nacional, en el que confluyeron las más diversas fuerzas del país, y en el que la Iglesia encabezada por Mons. Obando Bravo tuvo gran papel desde Medellín en la lucha por la democratización y participación popular, debió derribar la tiranía en sangrienta lucha. Aquí tuvo un papel decisivo el FSLN, fundado por comunistas de la línea foquista cubana, y que había vegetado muchos años en lucha armada sin consecuencias. Sólo cuando Somoza cerró todas las salidas civiles posibles, el FSLN pudo tomar la conducción militar del movimiento nacional, porque la dirección "sandinista" diluía su condición marxista, ligada a Cuba y la Unión Soviética. Una vez en el poder, comenzó la eliminación de las otras fuerzas políticas y sociales. Pronto chocaron con la Iglesia —que había apoyado públicamente la vía de un socialismo nacional democrático— y el ataque se volvió sistemático contra el episcopado. Esto culminó en la provocación organizada por el gobierno contra el Papa, durante su misa en Managua. Legitimar la lucha contra la Iglesia es el papel principal que tienen los cristianos marxistas, su Iglesia popular y sus apoyaturas "ecuménicas".

La contradicción está planteada con claridad patéti-

ca. La responsabilidad principal de la terrible crisis centroamericana corresponde a Estados Unidos. Nicaragua es víctima tradicional del imperialismo norteamericano y lo sigue siendo. Por otro lado, la URSS tiene interés en incendiar la zona de seguridad norteamericana que circunda el vital canal de Panamá. Los "comandantes" parecen haber asumido esa función, descartando salidas más socialdemócratas, que eran posibles. La gran víctima será otra vez el pueblo nicaragüense, encerrado en el círculo vicioso de Reagan y los comandantes neostalinistas, que se alimentan recíprocamente, evitando ambos una salida nacional. Y hoy, los pueblos de América Latina no están dispuestos a secundar ninguna intervención norteamericana contra Nicaragua. Nadie va a sacar las castañas de un fuego que encendió antes que nadie Estados Unidos. El Celam ha apoyado abiertamente las gestiones de paz de Contadora. Y el Papa hizo de su gira, una esencial predicación por la paz y las transformaciones sociales en los países centroamericanos.

En Centroamérica hay también otras situaciones significativas. Por un lado, El Salvador. Por el otro, Guatemala. En ambos se intentan salidas democristianas de largas y cruentas dictaduras militares de derecha, oligárquicas. A poco de la revolución nicaragüense, en octubre de 1979 en El Salvador se produce un golpe de jóvenes militares que terminan la dictadura. Es un golpe nacional y antioligárquico. Cuentan con el apoyo de Napoleón Duarte, que vuelve del exilio, y es el político más popular.

Pronto el "Frente Farabundo Martí" desencadena la insurrección, obstaculizando el proceso de democratización y de reforma agraria. Una guerrilla sin arraigo, que se sostiene por el apoyo del régimen marxista de Nicaragua, con el fin de destruir toda salida en Centroamérica que no sea reputación de la disyuntiva: "Somoza" o ellos. Quieren convertir a Duarte en un Somoza, pero no lo han logrado. Han contribuido sí a desquiciar la economía de El Salvador y obligado a Duarte a la ayuda militar norteamericana. Pero no han alcanzado a desnaturalizar el proceso de reformas progresivo de Duarte, que recibe también el odio de la derecha. Esta cobró la vida del arzobispo Romero, figura que quiere ser instrumentada por los cristianos marxistas de la Iglesia popular. Por otro lado, Guatemala ha sido la ronda de sangre más permanente. El Episcopado ha cumplido un papel renovador y de resistencia a los desmanes, y ha recibido el apoyo abierto de Juan Pablo II. Ahora parece que en Guatemala se abre a una evolución demócrata cristiana. Esta vía está en los orígenes de la estabilidad de Costa Rica, por cuanto el que inició la democracia social en el país fue Calderón Guardia en 1943, apoyado por el ímpetu reformador de Mons. Sanabria. Y para cerrar con Centroamérica, un hecho simbólico, que la trasciende. Cuando la gira centroamericana papal de 1983 el dictador Ríos Montt hizo fusilar 6 jóvenes acusados de subversión, por los que el Papa había pedido "gracia o conmutación de la pena". Esta provocación contra el Papa, viene de las antípodas de Managua. Viene del mundo de las sectas norteamericanas en expansión, y al que pertenecía el general Ríos Montt. Aquí estamos también en la punta opuesta al seudo-ecumenismo. Las sectas tienen en Centroamérica un desarrollo extraordinario. Y se proyectan sobre toda América Latina con ingentes recursos. El cardenal Ratzinger ha explicado: "Rockefeller, hablando en Roma en 1969, recomendó que se sustituyera a los católicos de

allá por otros cristianos; empresa que, como sabemos, ahora está en plena marcha.”

A poco de inaugurar su Pontificado, ya convocada la conferencia de Puebla para enero de 1979, los mares helados australes se vuelven incandescentes. Es el conflicto entre Chile y Argentina por el área conocida como el “martillo del Beagle”. En noviembre de 1978 la intervención pontificia impide el conflicto armado. A partir de enero de 1979, con el delegado pontificio, el cardenal Samoré, hay un arduo proceso de negociaciones que termina felizmente en acuerdo. La disputa del Beagle fue sólo un prolegómeno en las tensiones geopolíticas del Atlántico Sur. El general argentino Osiris Villegas escribió: “Habida cuenta de que el Canal de Panamá puede ser inutilizado, además de ser de lenta navegación y limitado tonelaje, las tres rutas que dan garantía cierta para la intercomunicación oceánica Atlántico-Pacífico son el estrecho de Magallanes, el Canal del Beagle y el Pasaje Drake. El dominio de las llaves que abren y cierran las “puertas del mar” (estrechos, islas, peñones), de indudable importancia estratégica, concede al país soberano de las mismas una gran ventaja, tanto más si con ellas se controlan los estrangulamientos en las líneas de abastecimiento de petróleo”. Las islas Malvinas son así centro geopolítico esencial, además de la importancia de ser zona de hidrocarburos y grandes pesquerías. Las Malvinas estaban usurpadas a la Argentina por Inglaterra. Tras soportar la dilación indefinida en las negociaciones por parte inglesa, contra expresas resoluciones de la ONU, Argentina recuperó las islas en abril de 1982. Con el apoyo logístico norteamericano, los ingleses ocuparon las islas nuevamente en violenta batalla naval, aérea y terrestre. Las Malvinas se volvieron una frontera latinoamericana. Estados Unidos dejó destruidos los acuerdos militares del TIAR y en naufragio descreído a la OEA, al apoyar contra América Latina a un colonialismo extranjero. Monroe se ahogó para siempre en las aguas del Atlántico Sur. Las Malvinas fueron un gran sacudimiento de la conciencia unitaria de América Latina. Juan Pablo II, comprometido en aquel momento a una visita pastoral a Inglaterra, decidió viajar inmediatamente a Argentina, para expresar su solidaridad con el pueblo y bregar por la paz. Le acompañaron el Celam y todos los presidentes de las conferencias episcopales nacionales de América Latina.

Puebla también se pronunció sobre las “doctrinas de la seguridad nacional”, que se habían vuelto el instrumento justificativo de las dictaduras militares. Aquí hay otro hecho de extrema importancia: la denuncia, el análisis y discusión de las “doctrinas de la seguridad nacional” surgió en el seno de la Iglesia latinoamericana. Luego eso se repitió y difundió en el ámbito secular. Era la primera vez que una cuestión nacida dentro del pensa-

miento católico, se latinoamericanizó completamente. Los dos ámbitos principales de tal acontecimiento fueron las Iglesias de Brasil y Chile, que encabezaron la lucha por los derechos humanos y la democratización. En realidad, la descomposición del pensamiento secularista en el “convencionalismo” positivista o el materialismo, en el sociologismo, le hace incapaz de fundar los “derechos humanos”, por más retórica que haga sobre ellos.

Los derechos humanos sólo pueden tener una fundación “jurnaturalista”. Por eso, hoy, nadie más capaz de afirmar la tradición de los derechos humanos que la Iglesia. Y ésta fue una de las condiciones del renacimiento de la “doctrina social” de la Iglesia, luego de un cierto eclipse post-conciliar.

En los últimos años se hace ostensible el vacío ideológico mundial. Las dos grandes superpotencias no irradian. Son dos grandes poderes opacos, que no suscitan esperanza. China se vuelve pragmática. El marxismo parece haber cerrado su ciclo creador y por la parte contraria, nada sustituye la totalización de Parsons. De Europa Occidental, nada viene. No hay modas ni nuevos planteos. Sólo sobrevivencias. Sociólogos y economistas sienten que deben replantearse todo, con un comercio mundial anarquizado y una deuda externa —usuaría— del Tercer Mundo y América Latina que amenaza de explosión.

Dentro de estas incertidumbres, de sus fluctuaciones oscuras, desconcertadas, la Iglesia sigue elaborando dentro de los caminos del Vaticano II, a pesar de cierta pesantez. El último gran acto significativo es la cuestión de la liberación. En la primera gran incidencia latinoamericana en la Iglesia mundial, el primer gran aporte intelectual. Roma, como es obvio, debía asumir todas las tensiones de esta frontera. La división básica era entre las teologías de la liberación que “componían con el marxismo” y las que no. De ahí las dos Instrucciones de Ratzinger. Por la primera, desechaba la “composición con el marxismo”. Por la segunda, asumía el núcleo más valioso y original de las teologías de la liberación. Así se formula una notable y dinámica síntesis, una teología de la historia de la libertad y de la liberación cristianas, que integra en su seno la perspectiva de la cultura y los principios de la enseñanza social. Se cierra así, de modo fecundo, un período y se abre otro. América Latina había entrado por sí en la historia de la Iglesia universal.

Ahora, desde las intervenciones de Juan Pablo II en Haití (donde sus repercusiones precipitaron la caída de la tiranía Duvalier) y Santo Domingo, la Iglesia está convocada a una “nueva evangelización”, a la altura del medio milenio de América Latina, para gestar desde las raíces una nueva civilización dentro de la gran Ecumene emergente. □

