

NEO

Nº16

POBRES Y LIBERACION



*Yo era
el que te pedía*

MATEO 24

Methol: FILOSOFIA Y SOCIEDAD. Vignolo: RUSIA: GLASNOST PARA EL MILENIO
CRISTIANO. Galli: JESUCRISTO, REVELADOR DEL AMOR DE DIOS Y
DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE. De La Torre Rangel:
QUEHACER HISTORICO Y PENSAMIENTO DE VASCONCELOS.

Filosofía y sociedad

ALBERTO METHOL FERRE

• La historia contemporánea como historia filosófica

"Los cruzados se quedaron sin cruz. Nada peor que una cruzada que pierde la Cruz". Así me definía recientemente un querido amigo la situación actual de las juventudes latinoamericanas luego de sus grandes fracasos y hasta hecatombes, desde Tlatelolco al Río de la Plata. Las juventudes necesitan cruzadas y de lo contrario se disgregan vacías en la dispersión cotidiana. Un joven sin cruzada es casi un simulacro de juventud. Pareciera que vivimos un tiempo de tales simulacros.

En realidad, las banderas que perdió la juventud no tenían como emblema la Cruz. Su emblema era la Filosofía. No, por cierto, cualquier filosofía, sino una muy precisa: el marxismo, que ha sido el centro de este siglo XX. Y que todo indica que agoniza con el siglo. El marxismo es hoy la filosofía perdida por nuestras juventudes.

¿No exageramos el papel de la Filosofía —en el caso, hasta con su ausencia— en la vida contemporánea? A primera vista, nada parece tan remoto a la praxis de todos los días que la filosofía. Sin embargo, tal apariencia es engañosa. Aquí viene a cuento la extraña, sorprendente, tesis de Augusto del Noce: que se puede afirmar sin paradoja, que el carácter propio de la historia contemporánea es de ser "Historia filosófica".

Pues filosofía, filosofía de la política e historia contemporánea están hoy unidas como no lo fueron jamás antes. El carácter filosófico de la historia contemporánea lo ha puesto a la luz el marxismo. ¿Por qué? Del Noce explica sencillamente: "Recordemos que la originalidad primera del marxismo está en ser una 'filosofía de la praxis', por lo que es tesis fundamental la idea de una unidad de la teoría y de la praxis. Esto significa que es imposible tratar acerca del marxismo independientemente de su realización histórica, ya que no puede poner su criterio de verdad en ningún lugar que en su verificación histórica... Pero ¿cuál es este experimento histórico, sino la historia contemporánea, de la revolución de octubre hasta hoy? Dado que todo lo que desde entonces ha advenido al mundo, tanto en el campo político como de las costumbres, no puede ser comprendido plenamente sino como su incidencia y contragolpe, directo o indirecto" (*I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, Milano, 1972, pág 79).

Del Noce completa con esta analogía: así como el cristianismo, expresión máxima del pensamiento religioso, ha dado lugar a un período histórico en que el primado del momento religioso era el más explícito, así el marxismo, expresión máxima del racionalismo como negación de lo sobrenatural, ha dado lugar a una época histórica en que el momento filosófico es primario.

Es una perspectiva seductora. Sería la marcha de la modernidad, en tanto entendida como proceso hacia la inmanencia total, la que tiende a una autoconciencia de sí (de la realidad, de la sociedad, de la historia) puramente filosófica. Y a su culminación en el marxismo como **realización de la filosofía**. Esto signa el siglo XX. La filosofía hace su propia seducción sociologista, en la más completa desacralización trascendente (aunque reponiendo lo sagrado de contrabando en la inmanencia: el partido totalitario).

Para Del Noce esa culminación moderna del racionalismo en el marxismo, es también su derogación. ¿Qué decir ahora cuando vivimos el colapso del marxismo? Una pista abre Lima Vaz en el último NEXO, en su artículo "Cultura y Religión". Allí se muestra cómo la crisis toca la **premisa ideológica** de la sociedad industrial contemporánea, tanto en su versión capitalista como colectivista.

Todo esto nos trae un repertorio gigantesco y acusante de interrogaciones. Aquí sólo queremos anotar tal situación, con su portentosa novedad. Será motivo de próximos análisis. Por ahora basta una sola evidencia, elemental: la conexión de filosofía e historia política es patente en el proceso de la modernidad (no lo fue antes en ninguna otra cultura de la historia). Filosofía y Sociedad tienen una conexión altamente significativa. Sin comprensión de sus filosofías no se comprende a la misma sociedad.

• De vuelta con Vasconcelos

Una juventud que pierde sus banderas, está en peligro de extraviarse en los infinitos y fragmentarios vericuetos de la vida cotidiana. Esto se agrava en nuestros países, que son culturalmente dependientes de modo acentuado en sus miembros universitarios, es decir, en sus juventudes.

des. Donde más estragos hace el colonialismo cultural es en las juventudes. Esto es una sangría permanente en nuestras sociedades.

La situación de colonialismo cultural extremo de nuestros mundos universitarios se expresa en su sometimiento a las modas y a su desarraigo de una tradición nacional viviente. Así, las jergas intentan suplir la falta de una conciencia histórica nacional profunda, en mera mímica de la acción. Y como esto lleva de suyo al fracaso, a la frustración y al no entendimiento de la realidad, viene el desencantado repliegue en el vivir las necesidades más individuales. Por eso, importa tanto insistir en la formación de nuestra conciencia histórica. Es de primera importancia para la invención de nuestro futuro.

Hay que aprender a ver las distintas capas históricas que forman la tierra en que debemos pararnos. Ver aquello que nos sostiene y alimenta, ya que ni siquiera sabemos sus nombres principales. Sólo bien afirmados puede saltarse alto y adelante. Por eso, en este número de NEXO volvemos a José Vasconcelos. Nos habíamos ocupado de Vasconcelos en el Informe "Claves para América Latina" de Carlos Real de Azúa (NEXO 13) y lo habíamos caracterizado así: "fue el mayor pensador de la Revolución Mexicana en su apogeo. Al ahondar en la aventura histórica de su pueblo, se reencontró con la Cruz de la Iglesia Católica. Quizá el drama de México fue la incapacidad de anar los dos movimientos de Vasconcelos: la Revolución y la Iglesia. Ese desencuentro ha llevado a un empobrecimiento recíproco de los dos polos: la Revolución y la Iglesia. Quizá si los dos movimientos de Vasconcelos se hicieran uno solo, México reemprendería su dinámica creadora, para sí y para América Latina."

Ahora, el compañero mexicano Jesús de la Torre Rangel nos hace una presentación total, como aliento a profundizar. Y nosotros quisiéramos, de modo complementario o incitación, sólo relacionar a Vasconcelos con Bergson y su impacto en América Latina, desde comienzos del 900 hasta la Segunda Guerra Mundial. Sólo un apunte, como otro acceso a la cuestión de filosofía y sociedad, que tanto nos preocupa, y como modo de esclarecer nuestro propio presente. Sólo algunas acotaciones, en un tema riquísimo.

Es evidente que América Latina en el orden filosófico, más que generar grandes pensadores, recibió algunos como influencia mayor. Ubicar el momento, el modo y la lógica de sus influencias es de primera importancia para nuestra peculiar historia filosófica. En la primera mitad de nuestro siglo nos llegan Nietzsche y Bergson, Unamuno y Ortega, Husserl, Scheler y Heidegger. Nuestro primer marxista de interés, Mariátegui, es de los años 20. Marx incide filosóficamente entre nosotros desde los años 50 en adelante.

Bergson fue decisivo para la crítica al positivismo finisecular, que era la filosofía más propia de nuestras repúblicas oligárquicas en su edad dorada. Desde la tradición del espiritualismo francés (Maine de Birán, Ravaisson, Cournot, Lachelier, Boutroux), Bergson hace la crítica a Spencer, el filósofo inglés del apogeo del Imperio de la Reina Victoria. La incidencia de Bergson fue grande en el mundo anglosajón, y un Whitehead puede considerarse en su sucesión. En realidad fue uno de los pensadores

de mayor eco mundial en el 900. En 1908, el peruano García Calderón en su ponencia al Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg —en la primera visión histórica de conjunto de América Latina— ya anunciaba la quiebra del positivismo por el empuje de Bergson. Este fue, además, la transfiguración del evolucionismo positivista o materialista de los Spencer o los Haeckel, de la "evolución creadora", que desemboca en la asunción cristiana del evolucionismo. Así, la influencia de Bergson en los católicos o en el retorno a la Iglesia de muchos, fue inmensa.

El propio Bergson terminó en la Iglesia, aunque no la asumió sacramentalmente, para no renunciar a la condición de judío en el momento de la persecución nazi. El valimiento de Bergson irradió en varias direcciones, con distintos y aun opuestos significados, como en el novelista Boust o en el sindicalista revolucionario marxista Sorel. Restringiéndonos al ámbito católico, determinó decisivamente a Péguy, socialista cristiano, a Chevalier y a Guittou, a Mounier (hasta en el tipo de su crítica a la "cristiandad"), a Le Ray por quien alcanza a Teilhard de Chardin. Dejó su impronta indeleble incluso en tomistas como Sertillanges, Maritain y Gilson. En España referente en Unamuno, García Morente, Xirán, Ferrater Mora, Zaragoza, etcétera.

Respecto a América Latina, nadie más profundamente bergsoniano que Vasconcelos. La filosofía del "elán vital" era especialmente adecuada en el torbellino de la revolución mexicana. Es claro que Vasconcelos escribió su filosofía corcoveando y por eso hay mucha hojarasca que aventar allí. Como la mayor parte de nuestros pensadores, si no se los antologiza bien se hace difícil su acceso. No en lo relativo a sus enfoques históricos, donde asume nuestra cultura desde Menéndez y Pelayo, y por supuesto desde su extraordinaria experiencia mexicana. Antonio Caso dio su versión más académica. En Perú, Bergson es decisivo en la conversión de Víctor Andrés Belaúnde. Referente en Mariátegui profundamente, y en el principal maestro marxista de Mariátegui: Sorel. En Argentina está presente en la "libertad creadora" de Alejandro Korn y en Alberini, en el clima de resurrección de la metafísica.

Bergson no tuvo militancia política, aunque sus perspectivas históricas de **Las dos fuentes de la moral y la religión** (1932) lo ubican como demócrata, de inspiración cristiana, incluso socialista liberal. Por eso es muy torpe el ataque que le hizo un marxista de salón mexicano, Quintavilla (**Bergsonismo y Política**, 1953), confundiendo arbitrariamente con la marca del irracionalismo vitalista alemán, que era esencialmente anti-cristiano (Nietzsche, Spengler, Klages, el último Scheler, etc.).

Así, el Vasconcelos olvidado nos remite a otro gran preterido, Bergson, sin el cual no puede abordarse a fondo la primera mitad del siglo XX latinoamericano. Incluso su incidencia en la Iglesia, en la misma autocrítica y apertura que genera el Concilio Vaticano II. Es una cantera todavía sin explorar. Es un marco que penetra y condiciona lo que viene después del 45, que ya es directamente nuestra historia contemporánea. Sobre estos preteridos tendríamos mucho que agregar, pero a cada número su afán. Nos toparemos muchas veces con filosofía y sociedad. □

16

NEXO

SEGUNDO TRIMESTRE
1988

EDITOR RESPONSABLE
Alberto Methol Ferré

COMITE DE DIRECCION

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

COLABORADORES

Argentina: Fernando Boasso, Fermín Chávez, Vicente Espeche Gil, Gerardo Farrell, Juan Carlos Ferrari, Aníbal Fornari, Lucio Gera, Arturo Gutiérrez Carbó, Ignacio Palacios Videla, Arturo Ponsati, Ana María Santorun, Juan Carlos Scannone. **Brasil:** Juan Carlos Petrini, Joao E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz. **Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin, Germán Marquínez Argote, Roberto Salazar Ramos. **Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín Allende, Carlos Cousiño, Vivianne Dattwyler, Carlos Martínez, Pedro Morandé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari. **Italia:** Paolo Boni, Rocco Buttiglione, Alver Metalli, Francisco Ricci, Angelo Scola. **México:** Carlos Castillo, Jorge Muñoz Batista. **Paraguay:** Adriano Iñala Burgos, Luis A. Meyer, Carlos Talavera. **Perú:** Ricardo Antoncich, José Idígoras Fuentes, Francisco Interdonato, Manuel Marzal. **Uruguay:** Miguel Barriola, Guzmán Carriquiry, Daniel Castagnin, Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Galo Pochelú, Bernardo Quagliotti, Washington Reyes Abadie, Daniel Vidart, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.

SUMARIO NEXO N° 16, Segundo Trimestre, junio de 1988

EDITORIAL

FILOSOFIA Y SOCIEDAD

3

SIGNOS

RUSIA: "GLASNOST" PARA EL MILENIO CRISTIANO

7

La visita de un destacado grupo de cardenales de la Iglesia católica a Moscú en el marco de la preparación de las celebraciones del milenio cristiano de Rusia, entre los cuales estaba el secretario de Estado de El Vaticano, el cardenal Agostino Casaroli, que mantuvo una larga reunión privada con el secretario del partido Comunista Gorbachov, da una oportunidad para revisar la cuestión religiosa en la Unión Soviética, la distensión en el campo internacional y los cambios propuestos en el plano interno.

por LUIS H. VIGNOLO

EL PAPA PEREGRINO EN AMERICA DEL SUR

13

Crónica sumaria de la última visita de Juan Pablo II a Uruguay, Paraguay, Bolivia y Perú en la que el Papa profundizó el mensaje de la Encíclica Sollicitudo Rei Socialis, cuestionando las categorías de izquierda y derecha heredadas de la Revolución Francesa, para reclamar un nuevo eje interpretador de la historia fundado en el Tercer Mundo.

HORIZONTES

JESUCRISTO: REVELADOR DEL AMOR DE DIOS Y DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

16

La honda reflexión de Juan Pablo II sobre, el tema central de la fe cristiana y el kerigma eclesial: Jesucristo, la dignidad del hombre sólo se rescata en su totalidad en el misterio de Jesús. No hay separación posible entre el hombre y Dios, que no supongan una inevitable destrucción de lo humano. El camino hacia la fe comienza con una mirada dirigida a María, porque desde ella inicia la Iglesia, el pueblo de Dios, su marcha hacia Cristo.

por CARLOS GALLI



NEXO

JEFE DE REDACCION

Luis H. Vignolo

COORDINACION GENERAL

Ana Tomeo
Roxana Quiroga

ADMINISTRACION

Ana Tomeo (Argentina)
Mauricio Sampietro (Uruguay)

PROMOCION Y RR.PP.

María Liliána Rivadeneira

CARATULA

Guillermo Fernández

COMPOSICION - AD

César N. Dani
Corrientes 1642 - P. 3 - Of. 72
Tel. 35-5504

DISTRIBUCION

Gustavo A. Cantero

IMPRESION

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

SUSCRIPCIONES

(por cuatro números, correo aéreo)

Argentina: A 50. Estudiantes: A 38

Brasil: Cz 1.500,00

América Latina: u\$s 18

Estudiantes: u\$s 13

Europa, Canadá, EE.UU.: u\$s 22

Estudiantes: u\$s 18

Resto del mundo: u\$s 25

Estudiantes: u\$s 18

SEDE

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

C.N.P.J.C.A.C. 1414728
Derecho de Autor: 96376

QUEHACER HISTORICO Y PENSAMIENTO DE VASCONCELOS

25

Filósofo, poeta, político, revolucionario y católico, José Vasconcelos, una de las figuras más poderosas de la primera mitad del siglo XX latinoamericano, realizó la obra máxima de recuperación de la memoria histórica de la Patria Grande. Un repaso apasionante de la vida y el pensamiento del "Ulises Criollo". Un mexicano que pensó para América latina.

por JESUS DE LA TORRE RANGEL

ESCAPARATE

SALAS, Alberto; GUERIN, Miguel; MOURE, José. **Crónicas Iniciales de la conquista del Perú.**

MALTBY, William S. **La Leyenda Negra en Inglaterra.**
LUBICH, Chiara. **En la familia educar es crear.**

42

INFORME

POBRES Y LIBERACION

Pobres y liberación es consustancial a la Iglesia de Cristo en todos los tiempos y, por lo tanto, ha sido tema abordado en forma sistemática por NEXO desde su primer número. En esta oportunidad se publican tres aportes efectuados en el Seminario "de la Libertatis Nuntius a la Libertatis Conscientiae", organizado por la Universidad católica de Táchira (Venezuela), en febrero de este año. Inevitablemente estos textos deben ser leídos en el marco de la Sollicitudo Rei Socialis, que avanza en el descubrimiento de las raíces de la Doctrina Social de la Iglesia.

LIBERTAD Y LIBERACION

49

por GEORGES COTTIER

LA CAUSA DE LOS POBRES

60

por JOSE LUIS ILLANES

TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y DOCTRINA SOCIAL

70

por RICARDO ANTONCICH.

RUSIA:

“Glasnost” para el milenio cristiano

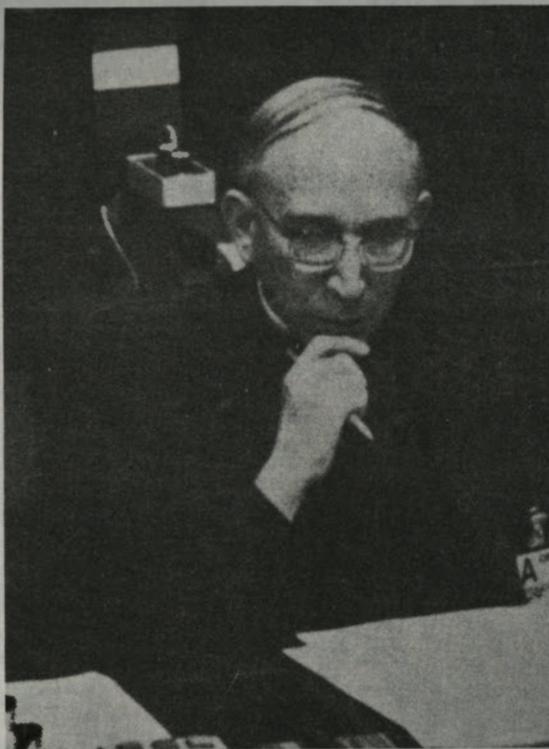
LUIS H. VIGNOLO

Escribimos sobre los hechos recién cumplidos, casi sin darles tiempo para que depositen lentamente sus resultados y sus huellas en el caso hondo de la historia. Es un riesgo pero hay que asumirlo, porque así lo exige la importancia de los **signos** a la vista.

El cardenal Casaroli, secretario de Estado de El Vaticano se entrevistó largamente con Mikail Gorbachov, secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética. El hecho sucedió en la segunda quincena de junio, en el marco de la preparación de las celebraciones del primer milenio de la evangelización rusa.

Nada trascendió sobre ese encuentro y nada habrá que esperar en el futuro, salvo hechos. Tal vez, el primero de ellos haya sido la declaración, anunciada pero sorprendente, que hizo pocos días después Gorbachov, cuando al inaugurar la XIX Conferencia Nacional del PC soviético: **“todos los creyentes, independientemente de la religión que profesen, son ciudadanos de la Unión Soviética de pleno derecho”**.

Es una declaración, sólo eso, pero importante. Tanto como el conjunto de las restantes que hizo en su discurso de cuatro horas, en las que apuntó, con la timidez propia de un bolchevique, hacia el modelo de un socialismo libertario, que ha-



El Cardenal Agostino Casaroli, secretario de Estado de El Vaticano.

brá de expresarse en los “soviets”, entendidos en su expresión original de asamblea de trabajadores. Por supuesto, resta intacto el principio del Partido Unico, que será el tutor del cambio. Ahí radica la debilidad de la “perestroika” de la “glasnost”. Libertad pero no mucha. Convocatoria a la capacidad creadora del pueblo expresada en sus asambleas, pero controlada por los “comisarios” del PC. Ya volveremos sobre el tema.

• LA RELIGION EN LA URSS

Irina Alberti, la excelente experta en cuestiones religiosas referentes a Europa Oriental y particularmente la URSS, en un artículo publicado en la revista argentina Esquíú, aportó datos de cita obligatoria.

A fines de marzo de este año, el Presidente del Consejo para los Asuntos Religiosos de la Unión Soviética, Konstantin Charcev, mantu-

vo un largo encuentro con los profesores de la Alta Escuela del Partido Comunista, para informales sobre los cambios (sorprendentes) que se estaban operando en el ámbito de su ministerio y los fundamentos de los mismos.

Charcev comenzó por exponer datos prolijamente silenciados hasta el momento. Los resultados del último censo sobre la religiosidad en la URSS, que data de la década del 50, indicaron que, en ese momento, el 70 por ciento de la población, es decir, 115 millones de personas eran creyentes. De ellos, sólo 30 millones pertenecían a la religión ortodoxa.

Admitió Charcev que esa cifra provocó estupor en el "establishment" soviético (eran los tiempos de Jruschov) porque suponían que, a lo sumo, la vocación religiosa afectaría al 20% de la población.

Charcev incluyó en su informe una breve historia de las relaciones de la Iglesia ortodoxa y el estado soviético en el que hizo referencia a los dramáticos enfrentamientos de los primeros siete años, durante los cuales, según sus textuales palabras, los creyentes resistieron con las armas en la mano. Esta situación varió en 1924 cuando el patriarca Tichon reconoció al nuevo régimen y aceptó las severas limita-

ciones que el comunismo impuso a las actividad religiosa.

La dirección actual soviética y su cuasi-ministro para asuntos religiosos, admiten ahora que hubo dos momentos críticos en los años posteriores:

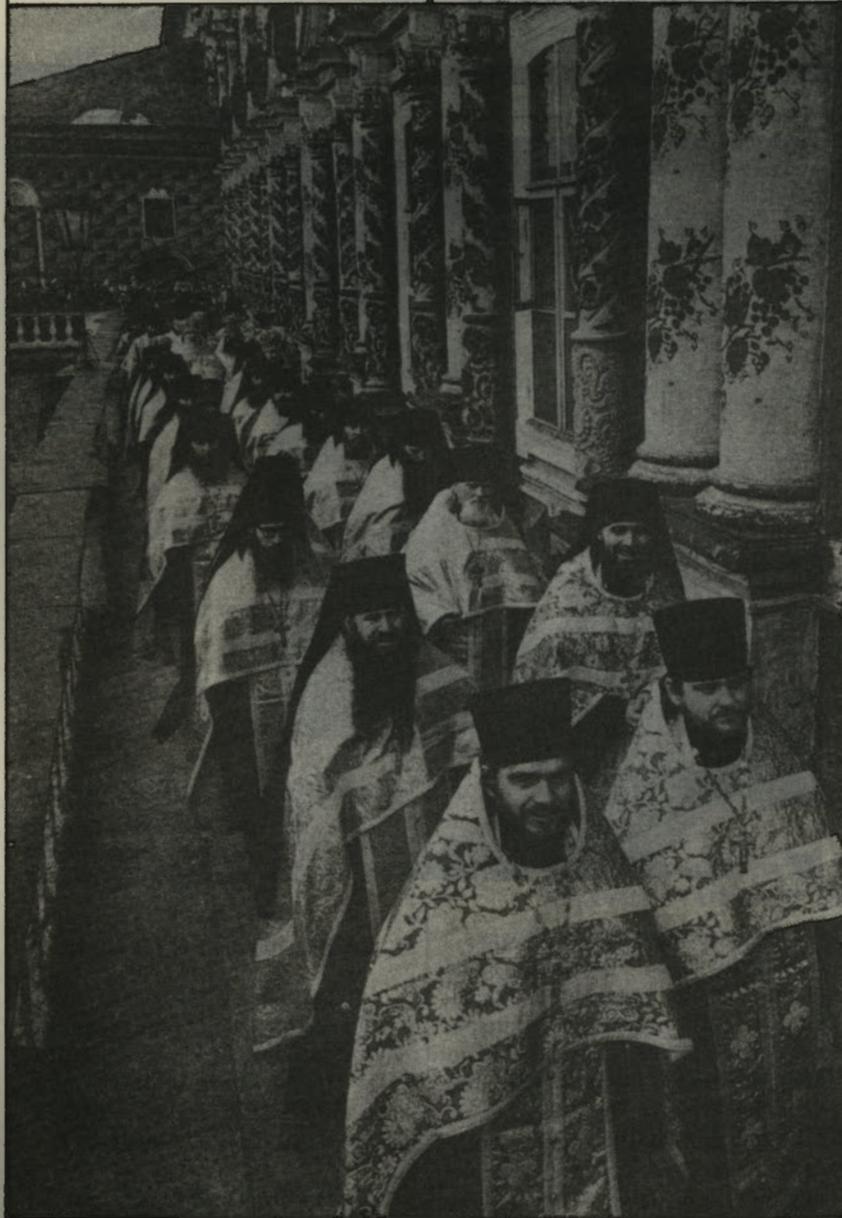
1) cuando en la década del treinta Stalin ordenó la colectivización forzosa del agro con la represión y traslado masivo de alrededor de 15 millones de campesinos a lo que se agregó el sañudo ataque a los kulaks o productores ricos, también se desató una violenta campaña contra la Iglesia a la que el estado responsabilizaba de alimentar la falsa ideología de los sectores rurales;

2) durante la Segunda Guerra Mundial, la Alemania nazi, tan enconadamente anticristiana como el comunismo, reabrió en los territorios ocupados más de 2.000 templos, que ante el asombro de todos se transformaron en centros de devoción multitudinarias.

Este hecho, jamás admitido hasta el momento, provocó según el funcionario soviético un viraje en la "praxis" (aunque no en la teoría) de la conducción comunista, lo que los indujo a abrir durante y después de la guerra más de 2.600 iglesias, con los mismos resultados que se anotaron antes.

Lo que pasó después dejemos que lo diga el propio Charcev: "Ciertamente abrimos más de 2.500 iglesias durante la guerra. Pero Jruschov esperaba la realización inmediata del comunismo y por eso pensaba que había que acabar con la Iglesia lo más rápido posible. En los años del 61 al 64 se cerraron 10.000 de los 20.000 templos existentes. A veces se cerraban 150 en un solo día. Entre 1965 y 1968 se cerraron otros 1.500 y hoy hay 6.800 iglesias ortodoxas rusas funcionando en el país".

Extraigamos una primera conclusión, la guerra y la presencia ominosa de la muerte (murieron 25 millones de personas en la URSS durante la última contienda) aventaron los fundamentos del humanismo ateo en los que Marx, tras los pasos de Feuerbach, había querido



Procesión de monjes ortodoxos en el monasterio de la Trinidad - San Sergio. La ceremonia y la liturgia es idéntica al pasado, lujoso y solemne, pero el alma de la Iglesia rusa está quebrada.

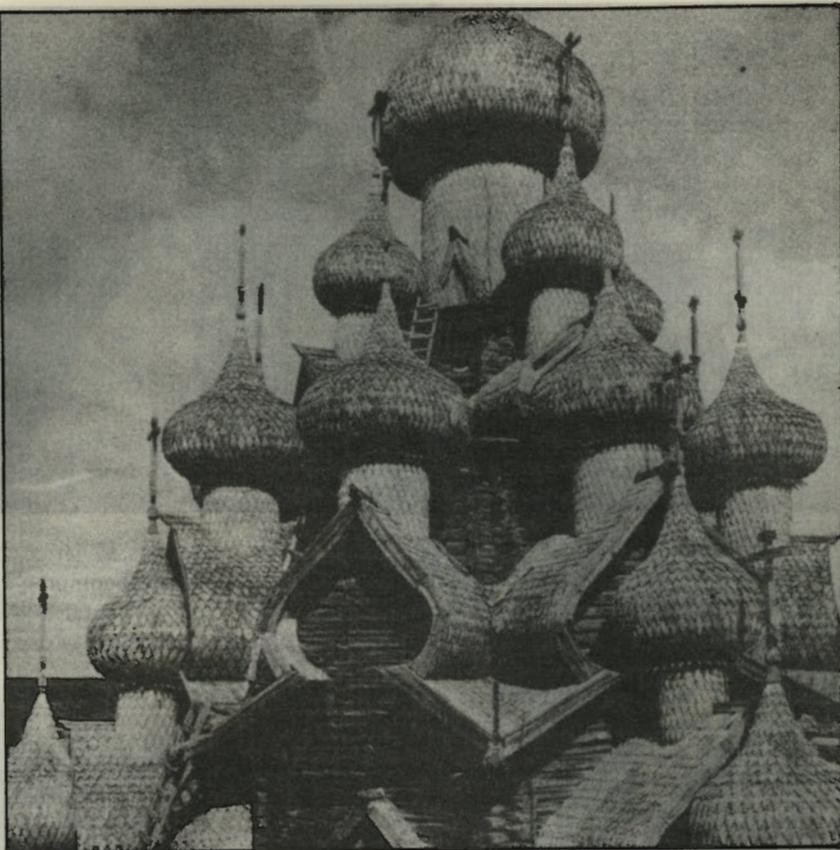
sustentar su proyecto socialista. El hombre, enfrentado al más duro de sus límites, el de la muerte, se abre inevitablemente a la trascendencia, al Dios de la eternidad y la misericordia, el único que puede darle sentido a su existencia.

● LA SITUACION ACTUAL

“No es verdad, sigue Charcev en su sorprendente informe, que hoy observemos una disminución de la religiosidad. Creo que un buen criterio para juzgar lo que pasa ahora lo puede dar el número de funerales religiosos que va constantemente en aumento. Los vivos tienen miedo en admitir que son creyentes. Cuando uno muere ya no tiene de qué tener miedo. La religiosidad es siempre un fenómeno vital”.

¿Qué hacer entonces con ese inmenso mundo religioso, que abarca a la amplia mayoría de la población rusa? Charcev, el burócrata soviético, el buen hijo de Stalin —cuyos métodos quiere modernizar— tiene respuesta para todo, ubicándose correctamente dentro de la ortodoxia partidaria y los supuestos de la “dictadura del proletariado”.

Esta es su opinión: “El partido cayó en la trampa de su política de prohibiciones y limitaciones a la Iglesia. Provocamos un abismo entre el sacerdote y el creyente, pero no por eso los creyentes le dieron crédito al partido ni al estado. Las autoridades pierden cada vez más el contralor de los creyentes. A pesar de todos nuestros esfuerzos, la Iglesia sigue viva y comienza a renovarse. Ahora nos encontramos ante un dilema. ¿Es más útil para nosotros un ciudadano que cree solamente en Dios, un ateo que no cree en nada, o un fiel que cree en Dios y en el comunismo? A mi me parece que hay que elegir el mal menor. Por otra parte Lenin dijo que hay que tener bajo contralor todas las esferas de la vida de los ciudadanos. Los fieles constituyen una de esas esferas. No podemos deshacernos de los creyentes. Nuestra historia nos demuestra que la religión permanecerá aún por mucho tiempo. Pienso que es fácil para el partido convencer a una persona religiosa que crea también en el comunismo. Pero para ese fin necesitamos un



Iglesia de la Transfiguración en Kizi, totalmente construida en madera y acufiada sin que intervengan en ella ni clavos ni tornillos, uno de los más formidables testimonios de la devoción cristiana de la Rusia histórica.

factor esencial: el sacerdote.

“Debemos crear, educar, sacerdotes de un nuevo tipo y ésta es una tarea del partido”.

● APUNTES SOBRE LOS CATOLICOS

El inefable Konstantin Charcev afirma en su informe que el estado soviético ha tenido éxito real en el contralor del clero y el episcopado de la Iglesia ortodoxa rusa, pero admite que ese triunfo, tan halagüeño se transforma ahora en una amenaza de alcance incalculable, “por el crecimiento de otras confesiones, especialmente los católicos que no solamente siguen a flote sino que nadan; los protestantes con sus distintas sectas con alrededor de 57 denominaciones y 15.000 comunidades”.

Luego sigue: “Nosotros teníamos la tendencia a reprimir la Iglesia ortodoxa rusa cerrando los ojos ante las sectas y pensábamos que no había que empujarlas a la clandestinidad, porque de esa forma escaparían al control. Pero ahora hay que reflexionar seriamente. Tengámoslo presente: los católicos y algunos protestantes como los bautistas, tie-

nen centros y órganos de gobierno que son inaccesibles para el poder soviético porque están en el exterior. Por lo tanto, su crecimiento vigoroso puede conducir a situaciones imprevisibles”.

Hay una segunda referencia a los católicos, en la parte del informe referida al tema de la educación: “Respecto a la educación religiosa hay que tener en cuenta un hecho. Cualquiera sea el esfuerzo que hagamos, no podemos arrancar siempre a los hijos de los padres y, por lo tanto, esa educación seguirá existiendo. Está prohibido por Ley que los jóvenes ayuden misa y participen en funciones religiosas. En la Iglesia ortodoxa la prohibición es respetada bastante pero en Lituania hay 20.000 niños (católicos) que estudian el catecismo...”

Un aspecto verdaderamente irritable para el régimen es todo lo que tiene que ver con la actividad caritativa de la Iglesia católica, tema que cobró un particular interés por el anuncio del posible viaje de la Madre Teresa de Calcuta.

Dice Charcev: “Es verdad que en Moscú y en todas las grandes ciuda-



Un bautismo en la URSS. Por lo menos desde la Segunda Guerra Mundial se hizo manifiesta en forma inculcable la religiosidad popular rusa, pese a la tenaz propagación del ateísmo por cuenta del Partido Comunista. Los bautismos y los funerales religiosos dan la dimensión de ese mundo de fieles que comprende al 70% del pueblo.

des hay una carencia de personal paramédico, de enfermeras, realmente dramática. La Iglesia nos dice: **permítannos ofrecer este servicio.** Existe la tentación de consentir y decir **¡que vayan las monjas a vaciar las escupideras de los enfermos!** ¿Pero qué consecuencia tiene esto sobre la imagen del Partido, que sin la Iglesia no ha sabido siquiera organizar este servicio? Además llegarían enseguida los católicos. La célebre Sor Teresa de Calcuta ya ha propuesto su ayuda y la Iglesia ortodoxa está tan arruinada, tan destartada, que hoy no sería capaz de hacer beneficencia en gran escala”.

Hasta aquí la nueva perspectiva soviética sobre la cuestión religiosa. Admisión del fenómeno de la fe, expandido sobre el 70% de la población, un proyecto claro de buscar un compromiso con las Iglesias y, al mismo tiempo, la decisión de subordinarlas al poder político (“El Estado debe ser el formador de los sacerdotes”). Dicho de otro modo, el comunismo, por imperio de las circunstancias y contradiciendo sus convicciones ideológicas, se mueve tramposamente hacia la admisión de la experiencia religiosa. Es un movimiento tramposo, pero movimiento al fin. Se hacen la ilusión de lograr iglesias domesticadas, al estilo de lo que hicieron con la Iglesia ortodoxa rusa, pero olvidan que ésta, históricamente reconoció siempre su más alta dignidad en la figura del monarca. **La sumisión de los ortodoxos la lograron los zares, no los comunistas.**

La fe es una Gracia, un don de Dios y por eso es ingobernable. Puede ser que todavía les tome mucho

tiempo a los burócratas soviéticos (y a muchos occidentales) comprender este hecho. Querrán acotar a la Iglesia, prohibirle el acceso a la plaza pública, entonces ella crecerá en los sótanos, en las catacumbas, en los recovecos más impensables, o apelará a la guerrilla como en la “guerra cristera” de México, hace sesenta años.

• EL MARCO INTERNACIONAL

Estos hechos se han producido en medio de un torbellino de cambio en la Unión Soviética y es en ese marco en el que hay que ubicarlos.

Lo que habrá que indagar, entonces, son los significados y causas de esa “perestroika” y esa “glasnost” que han sacudido al oso y lo sacaron de una hibernación que parecía para toda la eternidad.

Se puede y debe hacer múltiples abordajes para interpretar el proceso. Nos limitaremos aquí a algunos de ellos.

Durante el largo gobierno de Leonid Breznev, pareció que la URSS había cumplido con todos sus objetivos estratégicos con vista a la política internacional y de defensa.

Los desarrollos en el campo aeroespacial fueron sostenidos y con notorios éxitos. Alcanzó a nivelar el poder nuclear y cohetístico de los Estados Unidos, agregando a las estaciones de lanzamiento misilístico, rampas móviles montadas sobre trenes, que tornaban casi imposible su ubicación. Simultáneamente y por primera vez en su historia, la URSS se convertía en la primera

potencia naval del planeta, con una flota activa (y con bases) al sur del mar de la China, en el Indico, en el mar Rojo, en el Atlántico africano, más la avanzada cubana sobre las Antillas.

En el campo de los armamentos convencionales logró que el Pacto de Varsovia superase por 2 1/2 a 1 a la NATO en artillería, blindados y aviación. Nunca las fronteras de la URSS habían sido tan seguras ni mejores sus posibilidades de expansión mundial.

Pero como la historia es una señora bifronte que se complace en las paradojas es decir, tiene una irresistible pasión por la dialéctica, el triunfalismo soviético de la era de Breznev generó su lado oscuro, su zona de amenazas.

En 1964 se produjo un hecho silencioso, cuyas consecuencias habrían de madurar una década después, el paso de la computadora analógica a la digital, algo tan importante, por lo menos, como el advenimiento de la máquina de vapor. Ese inmenso avance que supuso la disponibilidad de instrumentos de análisis y cálculo infinitamente veloces, se dio en EE.UU., más precisamente en Texas.

Saber es poder. A partir de ese instante, las relaciones de fuerza a nivel mundial se alteraron sustancialmente en detrimento de la URSS. Rezagada en la carrera tecnológica, no logró los “milagros” de Japón, Alemania Federal e Italia y pasó a depender en ese campo de los eventuales contrabandos, robos o copias de los “hardwares” (má-



Reagan y Gorbachov en su encuentro histórico en la Casa Blanca. Los dos colosos del poder mundial en su momento de crisis se necesitan recíprocamente y avanzan hacia la distensión militar y el entendimiento económico. En estas circunstancias se darán las condiciones para una real experiencia religiosa en la URSS?

quinas) y "softwares" (programas) de procedencia occidental.

A partir del desafío de la "Guerra de las Galaxias" lanzada por Reagan en la década de los años 80, la debilidad soviética se tornó patética.

Como todo el mundo sabe, la fabricación de computadoras es un juego de niños, de niños ricos, por supuesto. Lo hizo en el pasado Argentina hasta el nivel de computadoras científicas, lo hace ahora Brasil hasta el nivel de macrocomputadoras. Las máquinas (el hardware) cuestan cada vez menos y se multiplica el valor de los "software" (la inteligencia). Lo curioso es que la URSS, según la admisión reiterada de los analistas norteamericanos, posee el más alto nivel matemático

del mundo, que es el don necesario para elaborar los programas, pero muestra un retraso inexplicable en el rubro.

La explicación es que la "dictadura del proletariado" es decir, esa forma autoconsciente y despiadada de despotismo oriental, logró el objetivo de "metalizar" al mundo ruso, de crearle una esclerosis inmovilizadora, que sólo genera desesperanza, alcoholismo y drogadicción. Eso es lo que repite Gorbachov desde que asumió el poder en 1985.

En fin, la URSS necesita abrir un gran portal a la tecnología de Occidente, para compensar sus carencias y, tal vez, dinamizar su propia sociedad en un sentido creador.

Detrás no está sólo el problema

social, sino la cuestión básica de la seguridad militar.

• MOSCÚ, WASHINGTON Y LA PAZ

Es desde esta óptica que deben ser interpretadas las dos rondas, saludablemente exitosas por el desarme, que se desarrollaron a fines de 1987 y mediados de 1988, la última en Moscú.

Digámoslo compendiadamente: la URSS necesita tiempo y tecnología, en tanto que, EE.UU., en el peor momento de su historia como nación hegemónica, requiere con urgencia un mercado amplio y cautivo para exportar productos de alto valor agregado, es decir, tecnología de punta.

El plan de "Guerra de las Galaxias", perfectamente factible desde el punto de vista técnico, está paralizado porque el Congreso le niega a Reagan los inmensos recursos requeridos para su desarrollo. La crisis económica pesa más. En consecuencia, la apertura comercial hacia la URSS se impone como casi inevitable. Las debilidades de los dos colosales los aproxima. En tanto, en el contorno, aparecen nuevas potencias (Japón, Alemania Federal, Italia), que comienzan a diseñar un cuadro internacional de particular movilidad para el futuro.

Un poco más allá de ese mundo de los protagonistas, la vieja China, comunista pero no mucho, avanza con muestras de eficiencia excepcional en el plano económico, con miras a transformarse en gran potencia no bien se doble el codo del año 2.000. Es como si se estuviese cumpliendo el vaticinio del geopolítico inglés Halford Mackinder, que en 1903 previó este acontecimiento.

● REFLEXIONES
DESDE EL EVANGELIO

El conjunto de estos hechos tie-

ne una importancia decisiva para la misión de la Iglesia. Hay que acentuar que Iglesia es precisamente misión, es llevar la Palabra a todos los rincones de la tierra.

Una visión sumaria del planeta nos indica que los grandes espacios para la evangelización son ese centro de poder mundial que es la Unión Soviética, y más aun, esos 9 millones de kilómetros cuadrados de territorio chino, en el que viven 1.100 millones de personas. Esos son nuestros desafíos máximos en materia de evangelización. Ahí está, en gran medida, nuestro destino inmediato. Y cuando digo "nuestro" me refiero en particular a los latinoamericanos.

Los cambios acelerados que se producen ahora en la URSS, los que se produjeron antes en China, pueden ser interpretados, como se ha hecho hasta aquí, como correcciones establecidas por las dirigencias con el propósito de consolidar el poder. Sin duda, eso es cierto. Pero entre los fines de los gobernantes y las consecuencias históricas reales hay un trecho amplio. Nadie juega con la fe en Dios, en la que

radica la dignidad del hombre, impunemente. Estos polvos traerán grandes lodos.

Poco antes de morir, Isaac Deutscher, ese marxista no bolchevique, que fue una de las últimas cabezas pensantes del marxismo (hoy tan mudo) dijo algo que quisiéramos citar. Lamentablemente, los libros tienen una pérfida tendencia a perderse cuando se los necesita, de modo que recordaremos sólo lo esencial de su mensaje: cuando la Unión Soviética haya cumplido su etapa de acumulación de capital, cuando haya logrado los desarrollos económicos propios de Occidente, del mismo modo que sucedió en todos lados, se abrirá a una forma cultural y jurídica más amplia, más efectivamente democrática y de participación directa.

Pero de todos modos queda una pregunta planteada ¿Cuál será la vigencia de Cristo en esa sociedad? Por supuesto, la misma pregunta puede hacerse para Occidente. En todos los casos la respuesta es la misma. Dependerá de los católicos. □

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

El Papa peregrino en América del Sur

En Tarija, modesta y provincial, ubicada en el extremo sur de Bolivia, jamás se había visto una concentración tan imponente como la que se congregó a recibir a Juan Pablo II. Como en La Paz, como en Santa Cruz de la Sierra, como en cada una de sus escalas, el pueblo, que en este país es sinónimo de pobre, se había dado cita con entusiasmo y unción, tal vez con la oculta esperanza de que la visita del Papa revirtiese milagrosamente la situación actual de desocupación masiva y miseria.

Fue ahí, en el mismo corazón territorial de América, en ese país clave de la historia de la Patria Grande, el que asombró al mundo con la plata del Potosí, el que tuvo ciudades más grandes que Londres en el siglo XVIII, el que generó los cuadros intelectuales más destacados del continente desde su universidad de Charcas, el que soportó también la más prolija destrucción espiritual y económica, cuando la oligarquía liberal (la rosca) tomó el poder tras la independencia, donde el Papa lanzó su mensaje más claro en su último viaje por la "lotaringia" americana. Fue el más claro y el menos entendido, o deliberadamente deformado.

Juan Pablo le dijo a los tarijeños:

"El Papa ha llegado aquí caminando por la derecha. Ahora debe partir caminando por la izquierda, —una enorme ovación lo interrumpió— pero cuando camine, esa izquierda se transformará nuevamente en derecha. ¿Porqué puedo entrar por la derecha y siempre partir por la izquierda y porqué esa izquierda se transforma siempre en

derecha? ¿Quiere decir que el destino del Papa es caminar siempre por la derecha?" Aquí, una marea de risas se extendió sobre la muchedumbre.

Y siguió: **"Hoy aquí he podido encontrar una respuesta. Debemos constituir un punto de encuentro y conciliación entre lo que se llama el mundo de la derecha y el mundo de la izquierda, porque no podemos vivir en una división continua y la respuesta clara para que los latinoamericanos superen esa división se debe encontrar en la realidad de lo que se llama 'Tercer Mundo' "**

El mensaje es nítido y prolonga la condena que el Pontífice hizo en su última encíclica, *Sollicitudo Rei Socialis*, al capitalismo y al comunismo, como formas esclavizadoras del hombre. El pensamiento se ubica también en la línea de reflexión de Pablo VI, cuando desde Octogésima Adveniens reclamaba a los cristianos el esfuerzo de concebir un sistema político que conciliase la exigencia de solidaridad y justicia con la libertad, es decir, encontrasen un camino superador de la polaridad de izquierda y derecha, tal como se la concibe en nuestro tiempo.

• URUGUAY

El viaje pontificio se hizo a través de cuatro países, Uruguay, Perú, Bolivia y Paraguay, en ese orden y se inició a mediados de mayo en Montevideo.

En cierto modo, Uruguay es el plan piloto más perfecto que logró históricamente la masonería liberal triunfante del siglo XIX. En el último cuarto del siglo pasado, sus éli-



Juan Pablo II más adelante de *Sollicitudo Rei Socialis*.

tes políticas se formaron en un descarnado positivismo inglés, en un espiritualismo defista hostil a la Iglesia católica, matizados por el krausismo que llegó a Uruguay desde España.

Las migraciones de garibaldinos italianos y carbonarios franceses primero, de anarquistas de las dos penínsulas después, formaron la combinación para un ateísmo explosivo, ante el cual se replegó la Iglesia.

Hoy el país cambia aceleradamente. Agotado el modelo político y económico que le dio viabilidad durante casi un siglo, una sorda agitación de las conciencias indica que esa nación, ilustrada y orgullosa de "su calidad", enfrenta una honda crisis de trascendencia. Los ateos y anarquistas del pasado buscan a Dios.

A ese mundo el Papa le reclamó cumplir con los mandamientos de Dios. Les habló de su "libertad" tan proclamada y querida y les recordó que ella había sido concedida para asumir la responsabilidad y clavando hondo el cuchillo salvífico en la conciencia nacional les habló de la familia, del divorcio y del aborto. Aclaremos: el 75% de los casos que se ventilan en los juzgados uruguayos son juicios de divorcio; además, el país tiene 40.000 nacimientos por año y más de 200.000 mil abortos. Invitar a los uruguayos a "traer muchos invitados al banquete de la vida" (esas fueron las palabras del Papa) era convocarlos a renunciar al suicidio ante la historia que hoy ejecutan.

Algo nuevo va a suceder, dijo y agregó: "Uruguay, que seas muy feliz en el camino de tu nueva historia".

● PERU Y PARAGUAY

El breve tránsito de Juan Pablo II por Perú se hizo con motivo de cerrar (en Lima) el Congreso Eucarístico y Mariano de los países bolivarianos (Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador, Panamá y Venezuela).

Pese al brutal despliegue guerrillero de Sendero Luminoso y la conspiración para asesinarlo en uno de los santuarios marianos, dos millones de personas (por lo menos) se congregaron junto al pontífice. Dirigiéndose al episcopado peruano, al que sin duda vio tensado por disputas ideológicas y tentaciones de inmanentizar el mensaje evangélico, los convidó a unirse en una propuesta social cuya esencia sea "el diálogo de salvación entre Dios y el hombre". En ese contexto, condenó algunas expresiones de la Teología de la Liberación (no a todas) que reducen la virtud de la esperanza al horizonte de este mundo.

En Paraguay a donde finalmente llegó Juan Pablo, tras el entredicho con el gobierno que estuvo a punto de frustrar el viaje, dirigiéndose al presidente, General Stroessner, dijo que "la evangelización es la tarea de la Iglesia en todos los tiempos y por toda la tierra. No se

puede arrinconar a la Iglesia en sus Templos como no se puede arrinconar a Dios en la conciencia de los hombres".

El acontecimiento central de esta visita fue la canonización del jesuita Roque González de Santa Cruz, que ganó el martirio en el comienzo de la acción misionera en Paraguay. San Roque González era oriundo de Asunción, es decir, un criollo sudamericano.

Tal vez el momento culminante de la visita pontificia, se haya vivido la última noche, cuando medio millón de jóvenes se reunieron para

oir al Papa y orar con él.

Esa multitud inimaginable de muchachos hondamente politizados, por que viven las tensiones propias de toda América, se entregó al discurso sosegado de Juan Pablo II y en ese inmenso escenario de Ña Guazú, con la memoria fresca de la canonización del santo criollo, contestó con un "sí" rotundo a la pregunta de si querían la santidad.

Santidad y solidaridad fueron los grandes pilares de los discursos del Papa. No hay construcción posible de la sociedad, había dicho antes, sino desde Cristo mismo. □



Esquiú

revista semanal de actualidad y cultura

LEFEBVRE

REPORTAJE
EXCLUSIVO



Reportaje exclusivo a Lefebvre antes de las ordenaciones episcopales. La opinión de Urs von Balthasar: se hace evidente el cisma contenido en su doctrina.

EJEMPLAR UNICO.

Semanalmente, Esquiú edita 40.000 ejemplares. Pero cada uno de ellos es único.

Porque Esquiú es única en su tipo. Una revista de actualidad y cultura que transmite la realidad objetivamente. Con un lenguaje claro y abierto. En todos los temas. Para que la única interpretación sea la suya. Y para que usted decida, opine y dirija, siguiendo sus convicciones. Lea a Esquiú. Y tenga, todas las semanas, un ejemplar único de la realidad.

Esquiú

revista semanal de actualidad y cultura.

LEER PARA ENTENDER

La prédica cristológica de Juan Pablo II

JESUCRISTO:

revelador del amor de Dios y de la dignidad del hombre

CARLOS GALLI

EN EL MISTERIO DE CRISTO SE REVELA EN SU PLENITUD EL SENTIDO DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE. NO HAY SEPARACION POSIBLE ENTRE DIOS Y EL HOMBRE Y TODO HUMANISMO ATEO TERMINA SUCUMBIENDO ANTE LOS IDOLOS DEL PODER O DEL HEDONISMO. EL MIRAR HACIA LA FE, DE JUAN PABLO II ES, TAMBIEN, UN MIRAR HACIA MARIA, PORQUE EN LA ANUNCIACION SE INICIA SU CAMINO Y EL DE LA IGLESIA TODA, HACIA CRISTO, ASUMIDO COMO CENTRO DE LA HISTORIA Y EL UNIVERSO.

Este artículo se presenta sólo como una iniciación global al pensamiento y a la enseñanza cristológica de Juan Pablo II. Los documentos más citados son RH: Encíclica "Redemptor Hominis" sobre Jesucristo, Redentor del Hombre (1979); CT.: Exhortación Apostólica "Catechesi Tradendae" sobre la Catequesis en nuestro tiempo (1979); DM.: Encíclica "Dives in Misericordia" sobre La Misericordia divina (1980); LE.: Encíclica "Laborem Exercens" sobre el trabajo humano (1981); SD.: Carta Apostólica "Salvifici Doloris" sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano (1984); DV.: Encíclica "Dominum et Vivificantem" sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo (1986). Se agregan algunas referencias, bajo la sigla RM., de la Encíclica "Redemptoris Mater" sobre la Bienaventurada Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina (1987). (1)

La enseñanza de Juan Pablo II, abarcadora de tantos y tan importantes temas, vuelve una y otra vez sobre el tema fundamental de Jesucristo. Aquel que es el centro

de la fe cristiana y del kerigma eclesial es lógicamente también el centro de la fe y de la predicación del actual Pontífice. En este trabajo, concebido en forma de meditación, nos proponemos introducir en la reflexión y en la predicación que el Papa hace sobre Jesucristo en relación a la revelación del amor de Dios y de la dignidad del hombre.

1. "FIJEMOS LA MIRADA EN JESUS" (Hb. 12,2)

Esta expresión de la carta a los Hebreos, que orienta los ojos de la fe hacia Jesús, expresa muy bien un rasgo principal de la espiritualidad y del pensamiento de Juan Pablo II. El es un hombre que dirige constantemente su mirada de fe hacia el Señor. Así lo atestigua en un momento clave de su vida: "A Cristo Redentor he elevado

mis sentimientos y mi pensamiento el día 16 de octubre del año pasado, cuando después de la elección canónica, me fue hecha la pregunta: "¿Aceptas?" Respondí entonces: "En obediencia de fe a Cristo, mi Señor, confiando en la Madre de Cristo y de la Iglesia, no obstante las graves dificultades, acepto" (RH. 2).

Esta actitud creyente es la que preside su primera encíclica, de carácter programático: "El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia. A El se vuelven mi pensamiento y mi corazón en esta hora solemne que está viviendo la Iglesia y la entera familia humana contemporánea" (RH. 1). Es también la actitud que propone a la Iglesia, para continuar el camino de renovación conciliar, al acercarse el segundo milenio del cristianismo. "Es precisamente aquí, carísimos Hermanos, Hijos e Hijas, donde se impone una respuesta fundamental y esencial, es decir, la única orientación del entendimiento, de la voluntad y del corazón es para nosotros ésta: hacia Cristo, Redentor del hombre; hacia Cristo, Redentor del mundo. A El nosotros queremos mirar, porque sólo en El, Hijo de Dios hay salvación, renovando la afirmación de Pedro 'Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna' (Jn. 6, 68)" (RH. 7).

Se repite aquí una invitación para mirar a Cristo e ir hacia Cristo con la totalidad del ser personal. Estas expresiones, que ya desde el evangelio de Juan se utilizan para indicar la actitud creyente, ponen de relieve un aspecto esencial de la fe, que no lleva a creer sólo en Cristo o a Cristo, sino también hacia Cristo, como fin de la propia existencia. En la misma línea, el reiterado llamado para abrirse a Cristo, señala la apertura de corazón y la respuesta personal que significa la fe. Ya en el discurso inaugural de su Pontificado, el Papa decía: "¡No temáis! Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo" (22/10/78). Esta exhortación, repetida en su primer viaje evangelizador, al iniciar la Conferencia de Puebla (28/1/79), es una apelación al hombre para dirigirse con fe hacia el único Salvador. Por eso fue el lema establecido en la Bula que abrió el Año Santo de la Redención: "Abrid las puertas al Redentor" (6/1/83).

En este cuadro de ideas e imágenes, la misión de la Iglesia consiste en posibilitar el encuentro creyente de los hombres con Cristo: "El cometido fundamental de la Iglesia en todas las épocas y particularmente en la nuestra es dirigir la mirada del hombre, orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el misterio de Cristo, ayudar a todos los hombres a tener familiaridad con la profundidad de la redención que se realiza en Cristo Jesús" (RH. 10). Que la mirada del hombre se encuentre con la mirada de Jesús y se realice ese encuentro salvífico y transformador que llamamos redención. Así subraya Juan Pablo un componente vital de la fe y de la misión de todo cristiano: la orientación total hacia Cristo.

2. JESUCRISTO REVELADOR

Esta actitud subjetiva del creyente corresponde con el contenido objetivo de la fe, pues Cristo es el centro del cristianismo. La fe cristiana es respuesta humana a la revelación de Dios en Jesucristo, centro y culmen de la



Todo acto en la historia es bifronte, tiene significados contradictorios. El cisma protestante fue una desdicha honda, pero dejó como consecuencia la doctrina clara de Trento, según la cual el hombre es corresponsable de su salvación, y debe abrir las puertas y ventanas de su alma a la Gracia de la fe.

manifestación divina al mundo, de la "suprema y completa autorrevelación de Dios" (DV. 7). El mismo Cristo, objeto central de la revelación, es a la vez mediador personal que revela, o más simplemente, revelador.

Ya antes de su Pontificado, Karol Wojtyła era afecto al término **revelación**, que indica el proceso por el cual algo oculto, escondido, secreto, se torna manifiesto, conocido, revelado. La revelación es la manifestación de un misterio, antes desconocido e invisible y ahora hecho visible y perceptible. Así, el revelador es quien descubre el misterio y lo da a conocer.

Jesucristo es el Revelador. ¿Cuál es el misterio que El saca de su ocultamiento y nos torna accesible? Aquí nos encontramos con una respuesta inequívoca: Jesucristo revela el misterio de Dios y el misterio del hombre, en una indisociable unidad. Jesús nos da a conocer a Dios y también al hombre. Nos enseña la verdad de Dios y la verdad del hombre. Nos dice quién es Dios para el hombre y quién es el hombre para Dios. En El todos tenemos acceso a la verdad revelada sobre el misterio de Dios y sobre el misterio que somos nosotros mismos.

Este punto es clave en el pensamiento pontificio y para la comprensión de sus dos primeras encíclicas, de fuerte acento cristológico. Ambas, leídas en estrecha conexión, son como un gran comentario a aquellas palabras del Concilio que el Papa gusta repetir: "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (Rm. 5,14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el Nuevo Adán, en



Ni la mirada más distraída y pragmática puede dejar de ver en el mundo el sitio misterioso en el cual Dios se manifiesta ocultándose. Ese es, en definitiva, el "naturalismo misterico" que atraviesa toda la literatura latinoamericana actual y que se revela fuertemente en esta tela del "aduanero" Rousseau.

la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre, y le descubre la sublimidad de su vocación" (Gaudium et Spes 22; citado en RH. 8; el subrayado es propio).

Así dice en su segunda encíclica: "Siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II y en correspondencia con las necesidades actuales de los tiempos en que vivimos, he dedicado la primera encíclica 'Redemptor Hominis' a la verdad sobre el hombre, verdad que nos es revelada en Cristo, en toda su plenitud y profundidad. Una exigencia de no menor importancia, en estos tiempos críticos y nada fáciles, me impulsa a descubrir una vez más en el mismo Cristo el rostro del Padre, que es misericordioso y Dios de todo consuelo (2 Cor. 1,3)" (DM.1). Por eso, así como en R. Hominis se dedicó a manifestar el misterio del hombre redimido en Cristo, ahora en la Dives se dedica a manifestar el misterio de Dios rico en misericordia y de su amor redentor, que brilla en el rostro de Jesús. En el mismo Cristo se refleja el Dios invisible y se descubre el verdadero rostro del hombre.

3. EL CRISTOCENTRISMO DE JUAN PABLO II

El discurso del Papa es marcadamente cristocéntrico. Cristo Redentor es el Revelador del Amor redentor de Dios y de la dignidad del hombre redimido. Es el misterio de Cristo la revelación misma del misterio de Dios y del misterio del hombre. "El misterio de Cristo que,

desvelándonos la gran vocación del hombre, me ha impulsado a confirmar en la encíclica R. Hominis su incomparable dignidad, me obliga al mismo tiempo a proclamar la misericordia como amor compasivo de Dios, revelado en el mismo misterio de Cristo" (DM. 15; subrayados propios).

Este cristocentrismo centra la mirada de fe de la Iglesia en Cristo, y desde El, Dios verdadero y Hombre verdadero, centra la mirada en Dios y en el hombre. He aquí un texto luminoso: "Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia, en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda. Este es también uno de los principios fundamentales, y quizás el más importante del magisterio del último Concilio. Si pues en la actual fase de la historia de la Iglesia nos proponemos como cometido preminente 'actuar la doctrina' del gran Concilio, debemos en consecuencia volver sobre este principio de fe, con mente abierta y con el corazón" (DM. 1).

Aquí la cristología del Santo Padre se muestra realmente moderna, conciliar y actual. Moderna pues sale al paso a diferentes corrientes del pensamiento moderno que establecen una separación y oposición entre Dios y el hombre. El llamado humanismo "dialéctico" niega a Dios para afirmar al hombre, pues cree que afirmando a Dios se niega al hombre. Al postular que Dios y el hombre se contraponen y excluyen mutuamente, como con-

tradictorios, se decide por creer en el hombre y rechazar a Dios, poniendo al hombre como centro único de la realidad. Este humanismo "ateo" termina afirmando al hombre y negando a Dios. La respuesta del Papa es tradicional y actual a la vez, al mostrar que, en Cristo, Dios y el hombre se han unido definitivamente de manera orgánica y profunda. El cristocentrismo de la fe, al afirmar a Cristo, afirma a Dios y simultáneamente afirma al hombre, y en esa afirmación recíproca se excluye toda oposición irreductible. Esa unión es fundamento de la originalidad del cristianismo que sostiene tanto el teocentrismo como el antropocentrismo.

Este punto es para el Papa casi el principio fundamental del Vaticano II, que él quiere llevar a la práctica como el gran Concilio de los tiempos modernos. Así prolonga el pensamiento del mismo Pablo VI, que en el discurso de clausura, conciliar decía: "para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios... y podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre" (7/12/65)

4. "YO SOY EL CAMINO" (Jn. 14,6)

Todo lo dicho es expresado por el S. Pontífice también con la categoría de camino. Es un concepto evangélico y tradicional de la cristología, que el actual sucesor de Pedro retoma dándole matices propios. Cristo-camino es el Cristo-revelador en cuanto vía de acceso, conocimiento y encuentro con el misterio de Dios que es la salvación del hombre. Cristo es el "Camino" que lleva a la Verdad y a la Vida, a la Verdad de Dios y a la Verdad del hombre, a la Vida de Dios y a la Vida del hombre. El mismo término sugiere un dinamismo vital y mueve a una peregrinación existencial, que se traduce como un ir hacia Cristo. El ir hacia Cristo-Camino abre al hombre el camino para ir hacia Dios e ir hacia el hombre.

Dejemos que él hable: "Jesucristo es el camino principal de la Iglesia. El mismo es nuestro camino hacia la casa del Padre (cf. Jn. 14,1ss) y es también el camino hacia cada hombre. En este camino que conduce de Cristo al hombre en este camino por él, Cristo se une a todo hombre, la Iglesia no puede ser detenida por nadie" (RH. 13).

Es claro que Cristo es el Camino que conduce a Dios, el Padre. Y para el Papa, según el cristocentrismo antes expuesto, es claro también que Cristo es el Camino que conduce al hombre, nuestro hermano. Así queda indicado el camino que la Iglesia debe recorrer, único y doble a la vez. El acento es puesto en el segundo término: "El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social... este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el primero y fundamental camino de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención" (RH. 14). ¿Por qué el hombre es el camino fundamental de la Iglesia? nos podemos preguntar. Porque el hombre es el término del camino del Hijo de Dios quien, enviado por el Padre, y a través de su encarnación redentora, se une a todos y cada uno de los que constituyen la humanidad. De ahí que se diga siempre: "ya con su Encar-

nación, el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre" (GS. 22 citado siete veces en RH. 8, 13, 14, 18).

El camino de Dios, el camino de Cristo, el camino de la Iglesia, se dirige hacia el hombre. "Este hombre es el camino de la Iglesia, camino que conduce en cierto modo al origen de todos los caminos por los que debe caminar la Iglesia, porque el hombre —todo hombre sin excepción alguna— ha sido redimido por Cristo, porque con el hombre —cada hombre sin excepción alguna— se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es conciente de ello" (RH. 14).

Este dirigirse hacia el hombre concreto debe llevar a la Iglesia a acercarse y conocer la situación del hombre que camina por el mundo contemporáneo. "Siendo pues éste hombre el camino de la Iglesia, camino de su vida y experiencia cotidianas, de su misión y de su fatiga, la Iglesia de nuestro tiempo debe ser, de manera siempre nueva, conciente de la situación de él" (RH. 14). Por eso sus encíclicas, incluso las más teológicas, son a la vez de carácter doctrinal y pastoral, e incluyen siempre un diagnóstico o análisis de la situación del hombre en el mundo actual (cf. RH. 15-17, DM. 10-12, DV. 55-57). Lamentablemente carecemos de espacio y tiempo para desarrollar este punto tan importante, que llevaría a una resolución más histórica y concreta del tema.

Sin embargo, éste no es un camino que termine en el hombre como fin último, sino que, tal como Cristo lo ha trazado y recorrido, lleva y debe llevar siempre a Dios. "En Cristo Jesús, toda vía hacia el hombre, el cual le ha sido confiado de una vez para siempre a la Iglesia en el mutable contexto de los tiempos, es simultáneamente un caminar al encuentro con el Padre y su amor" (DM. 1 el subrayado es propio).

5. EL AMOR MISERICORDIOSO DEL PADRE

Jesucristo es el revelador del amor misericordioso de Dios Padre por los hombres. Con la totalidad de su vida, mensaje y obra redentora, Jesús nos da a conocer al "Dios rico en misericordia" (Ef. 2,4), nos permite percibir la más grande verdad de que "Dios es Amor" (1-Jn. 4,8). Este aspecto de la misión de Cristo es llamado por el Papa la dimensión divina de la redención (RH. 9, DM. 7). En efecto, "esta revelación del amor es definida también misericordia, y tal revelación del amor y de la misericordia tiene en la historia del hombre una forma y un nombre: se llama Jesucristo" (RH. 9).

La segunda encíclica de Juan Pablo está destinada a hacer más presente en la conciencia del Pueblo de Dios la cercanía del Dios misericordioso encarnado en Jesucristo. "De este modo en Cristo y por Cristo, se hace también particularmente visible Dios en su misericordia... no sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas, sino que además, y ante todo, él mismo la encarna y personifica. El mismo es, en cierto sentido, la misericordia" (DM. 2). Jesucristo es la encarnación de la Misericordia de Dios.

Toda la historia de Jesús manifiesta este amor misericordioso y redentor. "Tanto amó Dios al mundo que le

entregó a su Hijo único" (Jn. 3,16). Por eso el Papa se dedica a ilustrar cómo Jesús con su actuación mesiánica (DM. 3), con sus palabras y parábolas (DM. 5-6), y sobre todo con el misterio pascual de su muerte y resurrección (DM. 7-8) es el **signo legible del amor de Dios** que se presenta en el mundo para compadecerse y remediar todas las miserias humanas. En Jesús de Nazareth el mismo amor de Dios se vuelve misericordia reparadora y solidaridad liberadora para todos los miserables y heridos de este mundo. En su misión mesiánica se descubre el rostro amoroso del Padre del cielo que se acerca a salvar a todos sus hijos en la tierra, especialmente a los pequeños. "Hacer presente al Padre en cuanto amor y misericordia es, en la conciencia de Cristo mismo, la prueba fundamental de su misión de Mesías" (DM. 3).

La culminación de esta manifestación del amor es la **entrega pascual**. "El misterio pascual es el culmen de esta revelación y actuación de la misericordia" (DM. 7). Hay aquí algunas frases que sugieren una honda meditación ante el Crucificado que se entregó a la muerte por todos los hombres, y que le llevan al Papa a decirle a toda la Iglesia: "Crear en el Hijo Crucificado significa 'ver al Padre' (cf. Jn. 14,9), significa creer que el amor está presente en el mundo y que este amor es más fuerte que toda clase de mal, en que el hombre, la humanidad, el mundo están metidos. Creer en este amor significa creer en la misericordia... La Cruz es la inclinación más profunda de la Divinidad hacia el hombre y todo lo que el hombre —de modo especial en los momentos difíciles y dolorosos— llama infeliz destino. La Cruz es como un toque del amor eterno sobre las heridas más dolorosas de la existencia terrena del hombre..." (DM. 7 y 8).

Finalmente, la Resurrección de Jesús "ha revelado la plenitud del amor que el Padre nutre por El y en El por todos los hombres" (DM. 8). Allí se nos revela que el Amor de Dios es más fuerte que el pecado y que la muerte y por eso es como una fuente inagotable de misericordia para la salvación de todas las miserias que afligen a los hombres. Este misterio del amor de Dios expresado en Jesucristo, compasivo y eficaz, dulce y victorioso, piadoso y liberador, es lo que Juan Pablo II denomina a menudo el **misterio de Piedad** (cf. DV. 48). La figura misericordiosa de Jesús, en la paradoja de debilidad y poder que se conjugan en su Pascua, nos enseña que "el amor es más fuerte". Por eso Cristo Jesús es nuestra Esperanza (cf. Col. 1,27).

6. LA REVELACION DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Hemos dicho que el Misterio de Cristo Redentor tiene una doble dimensión. "Con la apertura realizada por el Concilio Vaticano II, la Iglesia y todos los cristianos, han podido alcanzar una conciencia más completa del Misterio de Cristo, 'misterio escondido desde los siglos' (Col. 1,26) en Dios, para ser revelado en el tiempo: en el Hombre Jesucristo, y para revelarse continuamente, en todos los tiempos. En Cristo y por Cristo, Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia" (RH. 11).



El hombre se rescata desde Cristo y con él salva al mundo. San Francisco de Asís en un grabado del Siglo XIII.

Nos corresponde ahora atender a este segundo aspecto, que el Papa llama **dimensión humana de la Redención** (RH. 10, DM. 7), en cuanto "en Cristo y por Cristo" Dios ha expresado la inmensa dignidad del hombre. Si bien el ser humano tiene una dignidad propia, en cuanto persona inteligente y libre, creada a imagen y semejanza de Dios, Juan Pablo II insiste en otro factor a la luz de la historia de la salvación centrada en Cristo. Al ser asumida por el Hijo de Dios en su encarnación, la humanidad ha sido elevada en su dignidad y ha recibido un valor singular. Desde este enfoque acerca del **fundamento cristológico** de la dignidad y de los derechos humanos discurre el pensamiento papal.

En efecto, al hacerse hombre, el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre (cf. RH. 13) y todo hombre, más allá del grado de conciencia que tenga de ello, ha sido redimido por Cristo (cf. RH. 14), hecho partícipe del Misterio de Cristo (cf. RH. 13) y penetrado por el Espíritu de Cristo (cf. RH. 18). De modo tal que se produce una unión misteriosa pero real entre el Redentor y todos los hombres, que recrea y plenifica la condición humana: "Esta unión de Cristo con el hombre es en sí misma un misterio, del que nace el 'hombre nuevo', llamado a participar de la vida de Dios (cf. 2 Pe. 1,4) creado nuevamente en Cristo, en la plenitud de la gracia y la verdad (cf. Jn. 1,14. 16)" (RH. 18).

Según los Santos Padres, el Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre llegue a ser hijo de Dios. En el Verbo encarnado y redentor el hombre es renovado y elevado a la dignidad filial, es decir, a "**la dignidad de la gracia de adopción divina**" (RH. 11). Por eso Jesucristo se convierte en la piedra angular que fundamenta la dignidad del hombre y se revela como el "modelo divino del hombre" (DV. 59). Las expresiones son elocuentes: "Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al propio hombre. Tal es —si se puede expresar así— la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. En el misterio de la Redención

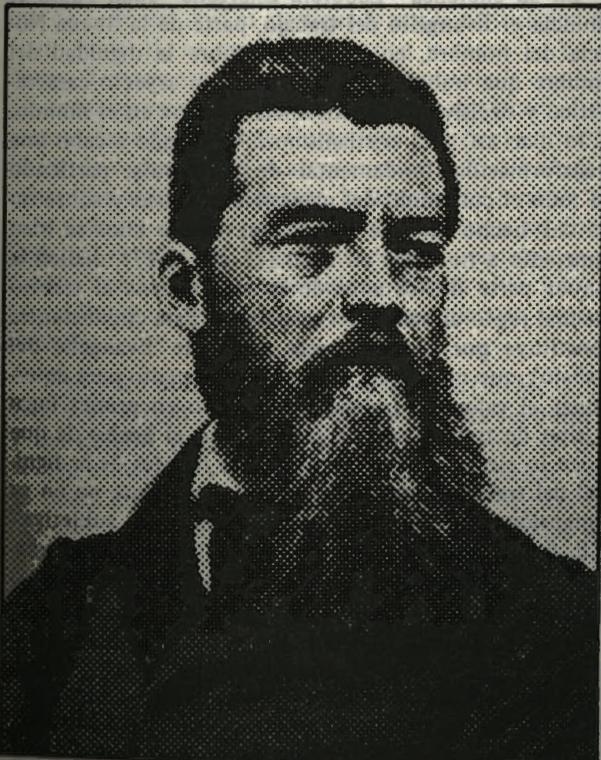
el hombre es 'confirmado' y en cierto modo es nuevamente creado. ¡El es creado de nuevo!" (RH. 10).

Sólo Jesús es quién conoce y manifiesta el secreto que justifica y da sentido a la vida humana. Por eso, el hombre que quiere encontrarse y conocerse a sí mismo tiene que encontrar y conocer a Cristo, y encontrarse y conocerse en Cristo. "El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo —no solamente según criterios y medidas del propio ser inmediatos, parciales, a veces superficiales e incluso aparentes— debe, con su inquietud, incertidumbre, e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en El con todo su ser, debe 'apropiarse' y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo" (RH. 10).

La misión de la Iglesia se define en mediar ese encuentro: "revelar a Cristo al mundo, ayudar a todo hombre para que se encuentre a sí mismo en El... ayudar a todos, en definitiva, a conocer las 'insondables riquezas de Cristo' (Ef. 3,8), porque éstas son para todo hombre y constituyen el bien de cada uno" (RH. 11).

7. EL HUMANISMO CRISTIANO

La comunidad eclesial es portadora, custodia y transmisora de este tesoro, "el tesoro de la humanidad, enriquecido por el inefable misterio de la filiación divina" (RH. 18). O como el mismo Juan Pablo dijera en Puebla, al inaugurar la III Conferencia, "la Iglesia posee, gracias al Evangelio, la verdad sobre el hombre. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y comunicar" (28/1/79; subrayado propio).



Hay un humanismo anticristiano, en boga todavía en nuestros tiempos del cual se nutrió Marx, que nació con Feuerbach (en el grabado).

El cristianismo nace de la Revelación de Dios y de la fe en Jesucristo y se manifiesta como religión que realiza la comunión de los hombres con Dios y entre sí en Cristo. Por eso mismo, el cristianismo se presenta como un **humanismo trascendente e integral**, que se puede designar como 'humanismo cristiano' o 'antropología cristiana'. Dice el Pastor universal: "En efecto, si el hombre es el camino de la Iglesia, este camino pasa a través de todo el misterio de Cristo, como modelo divino del hombre... (en esto) se compendia toda la antropología cristiana, la teoría y la praxis fundada en el Evangelio, en la cual el hombre, descubriendo en sí mismo su pertenencia a Cristo, y en él la elevación a 'hijo de Dios', comprende mejor también su dignidad de hombre, precisamente porque es el sujeto del acercamiento y de la presencia de Dios, sujeto de la condescendencia divina en la que está contenida la perspectiva e incluso la raíz misma de la glorificación definitiva" (DV. 59).

Porque Jesús descubre y realiza el misterio, la verdad y la dignidad auténtica del ser humano, el cristianismo propone a los hombres la posibilidad de un **humanismo auténtico**. Esta propuesta es percibida con asombro, festejada con alegría y expresada con entusiasmo: "En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo. Este estupor justifica la misión de la Iglesia en el mundo, incluso y quizás más aun, 'en el mundo contemporáneo'. Este estupor y al mismo tiempo persuasión y certeza que en su raíz más profunda es la certeza de la fe, pero que de modo escondido y misterioso vivifica todo aspecto del humanismo auténtico, está estrechamente vinculado a Cristo. El determina también su puesto, su —por así decirlo— particular derecho de ciudadanía en la historia del hombre y de la humanidad. La Iglesia que no cesa de contemplar el conjunto del Misterio de Cristo, sabe con toda la certeza de la fe que la Redención llevada a cabo por medio de la Cruz, ha vuelto a dar definitivamente al hombre la dignidad y el sentido de su existencia en el mundo" (RH. 10).

Por el mismo Juan Pablo II proclama con su palabra evangelizadora esta Buena Noticia del Hombre, y en sus encuentros con los jóvenes, de un modo especial, suele presentar a Jesús como el Hombre que da sentido a la vida del hombre. Así, en el diálogo con la juventud de Francia, al responder a la pregunta "¿Quién es Jesucristo para Usted?", él contesta: "Sólo Jesucristo es la respuesta adecuada y última a la pregunta suprema sobre el sentido de la vida y de la historia" (1/3/79).

Sólo Dios da la respuesta plena a las inquietudes más hondas del corazón humano y en su Palabra encarnada nos dice la palabra definitiva sobre nuestro destino humano. Así predicaba el Papa en su primera Navidad desde Roma: "Dirijo este mensaje a cada uno de los hombres; al hombre en su humanidad. Navidad es la fiesta del hombre. Nace el Hombre... El nacimiento del Verbo encarnado es el comienzo de una nueva fuerza de la misma humanidad; la fuerza abierta a todo hombre, según San Juan: 'les dió el poder de llegar a ser hijos de Dios' (Jn. 1,12). En nombre de este valor irrepetible de cada uno de los hombres, y en nombre de esta fuerza que trae a cada uno de los hombres el Hijo de Dios hecho hombre, me dirijo en este mensaje sobre todo al

hombre, a cada uno y a todos los hombres... Aceptad la verdad plena acerca del hombre, pronunciada en la noche de Navidad" (25/12/78; los subrayados son propios).

8. LOS MISTERIOS DE CRISTO Y LA VIDA DEL HOMBRE

Venimos insistiendo desde el principio en la función reveladora de Jesucristo. Nos podemos preguntar entonces, ¿cómo, en concreto, nos revela Cristo el amor misericordioso del Padre y la dignidad del hombre?

El Papa tiende a hablar del Señor haciendo referencia a la totalidad e integridad de su Misterio. Son frecuentes en él las expresiones "Misterio de Cristo", "Misterio de la Redención" o "Misterio de la Encarnación y la Redención". Son frases globales que presentan una **crisología integral**, que abarca la Persona, el Mensaje y la Obra de Jesús, pues en Él hay una "unión única existente entre lo que dice, lo que hace y lo que es" (CT. 7). Este acento es caro a la tendencia predominante en la literatura crisológica actual y al mismo magisterio eclesial que llama a evitar los riesgos de parcializaciones o reducciones crisológicas. En la encíclica sobre el Espíritu Santo, el Papa va a decir que "el misterio de Cristo en su globalidad exige la Fe" (DV. 6).

Ahora bien, el Misterio único e integral de Cristo se realiza históricamente, bajo la ley del tiempo y la sucesión, en lo que tradicionalmente se han denominado "los misterios de la vida de Cristo". Estos son los hechos de la historia humana del Hijo de Dios entre los hombres. Algunos de esos momentos son los llamados "misterios" evocados en el rezo popular del Rosario. Esos misterios son hechos acontecidos en la historia del Salvador y de la salvación. Contra toda interpretación espiritualista o ahistórica nuestra profesión de fe expresa con realismo la fuerza de la dimensión humana del Mesías. Sin embargo, esos hechos no son puros hechos, reducidos a su facticidad histórica y a su recuerdo anecdótico. Son hechos que se vuelven **palabras**, es decir, hechos reveladores que contienen un sentido y transmiten un mensaje. Por eso decimos que Cristo es revelador con las palabras y los hechos, intrínsecamente ligados entre sí, incluyendo la gran obra de su misterio pascual. Los misterios de la vida de Cristo son como la letra o el signo revelador de Dios que se expresa a través de la humanidad de su Hijo.

Esta aclaración es necesaria para entender el pensamiento pontificio, que muestra cómo toda la historia de Jesús es revelación de Dios y del hombre. Así, en la exhortación sobre la catequesis: "En este sentido, **la vida entera de Cristo fue una constante enseñanza**: su silencio, sus milagros, sus gestos, su oración, su amor al hombre, su predilección por los pequeños y los pobres, la aceptación del sacrificio total en la cruz por la salvación del mundo, su resurrección, son la actuación de su palabra y el cumplimiento de la revelación. De suerte que para los cristianos el Crucifijo es una de las imágenes más sublimes y populares de Jesús que enseña... Estas consideraciones reafirman en nosotros el fervor hacia Cristo, el Maestro que revela a Dios a los hombres y al hombre a sí mismo" (CT. 9).



Cristo es el Verbo encarnado, la Palabra y el Camino de la gran aventura compartida y total hacia la totalidad del sentido, hacia la trascendencia.

Se podría ilustrar con detalles esta doctrina que resalta cómo "El, Hijo de Dios vivo, habla a los hombres como Hombre, y es su misma vida la que habla, su humanidad, su fidelidad a la verdad, su amor que abarca a todos" (RH. 7). Nos vamos a limitar aquí a dos ejemplos, tomados de textos distintos, en referencia al trabajo y al sufrimiento humanos. Lo mismo se podría decir del amor, la oración, la justicia, la muerte, la verdad, la libertad, el servicio y tantos otros "misterios" humanos.

En su encíclica "Laborem Exercens" Juan Pablo II anuncia el **Evangelio del trabajo**, parte de la Buena Noticia del hombre, en cuanto descubre la dignidad del hombre que trabaja. Así se ilumina un aspecto característico y decisivo de la existencia humana en el mundo. Y lo dice así: "El cristianismo... ha llevado a cabo una transformación fundamental de conceptos, partiendo de todo el contenido del mensaje evangélico y sobre todo del 'hecho' de que Aquel, que siendo Dios se hizo semejante a nosotros en todo (cf. Hb. 2,17), dedicó la mayor parte de los años de su vida terrena al trabajo manual junto al banco del carpintero. Esta circunstancia constituye **por sí sola** el más alocuente 'Evangelio del trabajo', que manifiesta como el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza, sino el **hecho** de que quien lo ejecuta es una persona. Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión objetiva, sino en su dimensión subjetiva" (LE. 6, los subrayados propios). Así, el Hecho de que Jesús ha sido trabajador revela la dignidad del hombre que trabaja y santifica su tarea.

En su carta sobre el sufrimiento humano titulada "Salvifici Doloris", el Papa proclama el difícil **Evangelio del sufrimiento**, integrante también de la Buena Noticia del Hombre, en cuanto manifiesta el valor redentor del sufrimiento, acompañante permanente de la existencia en el mundo. El mismo Mesías, devenido Servidor Sufrido, es el revelador: "Cristo sufre voluntariamente y

sufre inocentemente... Cristo da la respuesta al interrogante sobre el sufrimiento y sobre el sentido del mismo, no sólo con sus enseñanzas, sino **ante todo con su propio sufrimiento**, el cual está integrado de una manera orgánica e indisoluble con las enseñanzas de la Buena Nueva. Esta es la palabra última y sintética de esta enseñanza: 'el mensaje de la Cruz', como diría san Pablo (cf. 1 Cor. 1,18)" (SD. 18). ¿Y en qué consiste este mensaje dado en la misma Cruz, acontecimiento salvífico y palabra reveladora? Sigue el texto: "En la cruz no sólo se ha cumplido la Redención mediante el sufrimiento, sino que el mismo sufrimiento humano ha quedado redimido... El Redentor ha sufrido en vez del hombre y por el hombre. Llevando a efecto la Redención mediante el sufrimiento, Cristo ha elevado juntamente el sufrimiento humano **al nivel de la redención**. Consiguientemente, todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse partícipe del sufrimiento redentor de Cristo" (SD. 19, los subrayados nuevamente son propios). Así, el Hecho de que Cristo sufra y nos redima por su dolor redime al mismo sufrimiento y revela el sentido redentor del hombre que sufre.

Cristo nos revela la dignidad del hombre de un modo concreto y a través de toda su vida. Trabajando nos enseña la dignidad del trabajo y sufriendo nos manifiesta el valor salvífico del dolor. Muriendo nos ilumina el enigma de la muerte y resucitando realiza plenamente nuestra esperanza de una Vida en abundancia. Y en todo y a través de todo, amando, nos muestra el sentido de la vida en la entrega del amor.

9. JESUCRISTO CENTRO DE LA HISTORIA

"Jesucristo es el centro del cosmos y de la historia", dice al comienzo la Redemptor Hominis. El cristocentrismo de la fe, tal cual es atestiguado por la predicación de Juan Pablo II, es también histórico y cósmico. Ya el Nuevo Testamento, y de un modo acentuado la cristología contemporánea, ponen de relieve las dimensiones inmensas de la Plenitud de Cristo, que abarca el universo. El eje de expansión es el acontecimiento de la Encarnación: "En este acto redentor, la historia del hombre ha alcanzado su cumbre en el designio del amor de Dios. Dios ha entrado en la historia de la humanidad y en cuanto hombre se ha convertido en Sujeto suyo, uno de los millones y millones, y al mismo tiempo único" (RH. 1).

Jesucristo es la **Plenitud de los tiempos** (cf. Mc. 1,15; Gal. 4,4), el centro y la cumbre de la historia del hombre y del mundo. Esta verdad de la fe, integrante de "esa verdad primordial y fundamental de la Encarnación" que es válida para todo tiempo y lugar, es releída por Juan Pablo en el horizonte del tercer milenio. La proximidad del año dos mil, cumpliendo el segundo milenio del cristianismo en la historia, es una oportunidad providencial para volver a reflexionar sobre aquella verdad y descubrir su mensaje propio para la generación actual. No se trata aquí de un nuevo milenarismo, ni de una mística del número, ni de una fijación al devenir cronológico. Se trata de hacer una relectura de los signos de los tiempos a la luz del Signo dado por Dios a los hombres como sentido y plenitud de todo tiempo. Se trata de asumir desde la fe el "kairós" que significa para este momento la presencia del Señor en la historia.

Cristo, el carpintero, nos enseña a través de su vida la dignidad salvífica del trabajo, que es siempre creador de cultura.



Dejemos que hable el Pontífice: "Para la Iglesia, para el Pueblo de Dios que se ha extendido —aunque de manera desigual— hasta los más lejanos confines de la tierra, aquel año será el año de un gran Jubileo. Nos estamos acercando ya a tal fecha que —aun respetando todas las correcciones debidas a la exactitud cronológica— nos hará recordar y renovar de manera particular la conciencia de la verdad-clave de la fe, expresada por san Juan al principio de su evangelio: 'Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros' (Jn. 1,14)" (RH. 1). Se trata pues de **renovar la fe en Cristo**, conjugando en la vida personal y eclesial la profecía de la historia y la celebración festiva. El camino es captar el sentido de Adviento que tiene este tiempo, preparando el gran Jubileo como un **Nuevo Adviento** en el cual la Iglesia, por medio de una nueva evangelización, pueda dar a luz a Cristo de una forma nueva y más intensa para el hombre, la cultura y la historia del mundo contemporáneo.

Es claro así el contenido específicamente cristológico de la propuesta papal en una hora decisiva de la historia. En su encíclica sobre el Espíritu Santo, Juan Pablo II va a completar el esquema binario de sus dos primeras cartas con un modelo propiamente trinitario (cf. DV. 2) y va a enriquecer su lectura evangélica de este tiempo con la perspectiva propia de la Tercera

Persona divina. "El gran Jubileo, que concluirá el segundo milenio al que la Iglesia ya se prepara, tiene directamente una 'dimensión cristológica'; en efecto, se trata de celebrar el nacimiento de Jesucristo. Al mismo tiempo, tiene una 'dimensión pneumatológica', ya que el misterio de la Encarnación se realizó 'por obra del Espíritu Santo'." (DV, 50). Es el mismo **Espíritu de Dios** que realizó la Encarnación del Verbo en el seno de María, quien ha de guiar e impulsar a la Iglesia en su misión de vincular nuevamente a Cristo y al hombre, al cristianismo y a la historia, al Evangelio y a la sociedad, a la fe y a la cultura, en la próxima etapa histórica. "Lo que en 'la plenitud de los tiempos' se realizó por obra del Espíritu Santo, solamente por obra suya puede ahora surgir de la memoria de la Iglesia. Por obra suya puede hacerse presente en la nueva fase de la historia del hombre sobre la tierra: el año dos mil del nacimiento de Cristo" (DV, 51).

10. MARIA

En continuidad con el Concilio, el Papa presenta siempre el misterio de María a la luz del misterio de Cristo y del misterio de la Iglesia (cf. RM, 4) y de acuerdo a este principio estructura su encíclica mariana (María en Cristo: 7-24; en la Iglesia: 25-37; en Cristo y en la Iglesia: 38-50). Por eso, hay que **contemplar a María desde Cristo y la Iglesia** pues "Ella pertenece indisolublemente al misterio de Cristo y pertenece además al misterio de la Iglesia desde el comienzo" (RM, 27).

Pero también es verdadera una perspectiva inversa y complementaria. Siguiendo a Pablo VI, Juan Pablo II dice que "María será siempre la clave para la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia" (RM, 47). Por eso, también hay que **contemplar a Cristo y a la Iglesia desde María**, desde la fe de María. La carta desarrolla con originalidad este aspecto (cf. 12-19) de quien fue declarada "feliz por haber creído" (Lc, 1, 45) y que se destaca como "la primera creyente" (RM, 26). De este modo la fe de la Virgen "se convierte sin cesar en la fe del Pueblo de Dios en camino" (RM, 28).

Volvamos al origen de nuestra reflexión que es la fe como mirada y camino. Introducida de un modo singular en el misterio del Hijo, que se le revela en virtud de su maternidad (cf. RM, 9) María "está en contacto con la verdad de su Hijo únicamente en la fe y por la fe" (RM, 17) y por esa fe "mantiene la unión con su Hijo hasta la cruz" (RM, 18). La **mirada de fe** le permite entrar y participar en el misterio redentor de Jesús y la convierte en un "testigo" especial de su obra. De allí que la Iglesia "desde el primer momento, 'miró' a María a través de Jesús, como 'miró' a Jesús a través de María" (RM, 26).

Esta mirada creyente es el comienzo de la **peregrinación en la fe** de la Madre de Dios. "Ciertamente la anunciación representa el momento culminante de la fe de María a la espera de Cristo, pero es además el punto de partida, de donde inicia todo su 'camino hacia Dios', todo su camino de fe" (RM, 14). Retomando de esta manera una sugestiva frase conciliar (cf. LG, 58) Juan

Pablo enseña que María avanza y precede con su peregrinación en la fe a la Iglesia peregrina en el corazón del mundo pues, desde el día de Pentecostés, ella acompaña "la peregrinación de la Iglesia a través de la historia de los hombres y de los pueblos" (RM, 26). Por su amor materno ella socorre a todos los pobres del Pueblo de Dios que acuden para encontrar "en su fe, apoyo para la propia fe" (RM, 27).

En este horizonte de comprensión, que vincula orgánicamente a María con Cristo, la Iglesia y el hombre, se ubica la mediación materna de la Virgen en esta etapa histórica y lo que podríamos llamar la dimensión "**mariorológica**" del Nuevo Adviento. Ya en su primera encíclica decía el Papa: "En efecto, si en esta difícil y responsable fase de la historia de la Iglesia y de la humanidad advertimos una especial necesidad de dirigirnos a Cristo, que es el Señor de su Iglesia y de la historia del hombre en virtud del misterio de la Redención, creemos que ningún otro sabrá introducirnos como María en la dimensión divina y humana de este misterio. En eso consiste el carácter excepcional de la gracia de la maternidad divina" (RH, 22).

Fiel a esta convicción, el Papa convoca al Año Mariano como una "**introducción**" preparatoria al gran Jubileo, con el propósito de subrayar, "a la luz de María, que desde el cumplimiento del misterio de la encarnación la historia de la humanidad ha entrado en la 'plenitud de los tiempos' y que la Iglesia es el signo de esa plenitud" (RM, 49).

Más aun, como toda **celebración** del pasado se convierte en una **preparación** del futuro, "mediante este Año Mariano, la Iglesia es llamada no sólo a recordar todo lo que en su pasado testimonia la especial y materna cooperación de la Madre de Dios en la obra de la salvación en Cristo Señor, sino además a preparar, por su parte, cara al futuro, las vías de esta cooperación, ya que el final del segundo Milenio cristiano abre como una nueva perspectiva" (RM, 49).

En la historia de la salvación se da una particular correspondencia entre el momento de la encarnación del Hijo y el momento del nacimiento de la Iglesia. En ambos acontecimientos intervienen el Espíritu Santo y la presencia maternal de María. Como dice el Papa: "La persona que une estos momentos es María: María en Nazareth y María en el cenáculo de Jerusalén. En ambos casos su presencia discreta, pero esencial, indica el camino del 'nacimiento del Espíritu'" (RM, 24). Por eso, sólo la acción del Espíritu y la mediación materna de la Virgen nos podrán ayudar a penetrar más intensamente en el misterio de Jesucristo, revelador del amor de Dios y de la dignidad del hombre. Y sólo la acción conjunta del Espíritu y de María nos ayudará a ser la Iglesia de la nueva evangelización llamada a introducir el misterio de Cristo en el corazón de los hombres y de los pueblos.

Que el Espíritu y María nos ayuden pues a preparar los caminos de un Nuevo Adviento y de un nuevo Pentecostés. Es una de las enseñanzas principales de la predicación de Juan Pablo II. □

La aventura apasionada del Ulises criollo

QUEHACER HISTORICO Y PENSAMIENTO DE VASCONCELOS

JESUS DE LA TORRE RANGEL

LA VIDA Y OBRA TORRENCIAL DE JOSE VASCONCELOS,
DESDE SUS COMPROMISOS JUVENILES, CUANDO ORGANIZO
JUNTO A FRANCISCO MADERO EL PARTIDO
ANTIRREELECCIONISTA, QUE PUSO FIN A LA LARGA DICTADURA
DE PORFIRIO DIAZ Y ABRIÓ LOS TIEMPOS REVUELTOS
DE LA REVOLUCION MEXICANA DE 1911,
HASTA SU REENCUENTRO CON CRISTO EN LA IGLESIA CATOLICA,
TRAS UNA LARGA ANDANZA POR EL PENSAMIENTO Y LA POLITICA,
A LA BUSQUEDA DE LA MEMORIA DE AMERICA LATINA.

• INTRODUCCION

NEXO nos ha brindado su espacio para decir unas palabras acerca de la vida, obra y pensamiento de quien alguna vez fue llamado "maestro de América", José Vasconcelos.

A pesar de ese bien merecido título, Vasconcelos es, para las nuevas generaciones de mexicanos y latinoamericanos, casi un desconocido. En México, su patria chica, fue ignorado oficialmente durante mucho tiempo, pues después de haber militado activamente en el proceso de la Revolución Mexicana, una vez institucionalizada ésta, se convirtió en crítico feroz del régimen. Es sólo recientemente que se le han reconocido por el gobierno algunos de sus méritos; así, por ejemplo, hoy la vieja Calzada de Tacubaya, en la ciudad de México, lleva el nombre del filósofo.

Tarea difícil es sintetizar en unas cuantas líneas, vida, personalidad y pensamiento tan brillantes y llenos de matices como los de Vasconcelos, que él mismo comparó con la del héroe homérico Ulises. Escribir sobre Vasconcelos y su obra, que constituyen "cien años después de su nacimiento... una de las más apreciadas y trascendentes a escala del país y en el transcurso de nuestra historia"¹, es una tarea análoga a la que se propuso con su sistema filosófico: reducir todo a la unidad, siguiendo a Plotino con su teoría del Uno Absoluto. Sí, José Vasconcelos vendría a ser la unidad de la cual emanan el revolucionario, el político, el educador, el escritor, el místico, el profeta y el filósofo.

1) Carballo, Emmanuel. "Vasconcelos: vida y obra". *El Gallo Ilustrado*, semanario de *El Día*. México, febrero 14 de 1982. p. 2.

A continuación hablaremos, pues, de ese gran latinoamericano nacido en Oaxaca el 27 de febrero de 1882 y fallecido en la ciudad de México en 1959. Resaltaremos de su vida y de su obra lo historiable, esto es, lo digno de conservarse en la memoria y que proponemos sea revalorado, pues pensamos como Alejandro Avilés que "a Vasconcelos no hay que aceptarlo en bloque. Hay que saber hallar en él sus grandes verdades y separarlas de sus yerros, quemar la paja y quedarnos con la simiente".²

1. REVOLUCIONARIO Y POLITICO

Nuestro Ulises no se quedó en la fría especulación filosófica ni fue un escritor metido dentro de una torre de marfil, sino que su pensamiento lo unió a la acción. Aborrece al intelectual que no se compromete en la lucha social: "*impropio de una conciencia cabal es vivir sin coherencia*", escribió en algún lugar de sus Memorias. Y la búsqueda de esa adecuación de su vida o su pensamiento político fue lo que lo llevó de lleno a la lucha revolucionaria. Fue activo maderista; después combatió al usurpador Huerta; más tarde fue acérrimo defensor del gobierno de la Convención, a la cual le dio una fundamentación filosófico-jurídica en Aguascalientes; por su "convencionismo" se convierte en opositor de Carranza. Los fraudes electorales le impidieron ser gobernador de su Estado y, más tarde, en 1929 —después de una campaña de apoteosis— Presidente de la República.

Quisiera ampliar un poco en lo que se refiere a su actuación en Aguascalientes en la Soberana Convención Revolucionaria, y en lo relativo a su campaña presidencial.

A la caída de Victoriano Huerta, el país tiene dos problemas fundamentales que resolver: el político-militar y el de las reformas sociales. El primero, lo constituye la lucha por la hegemonía entre los distintos grupos que habían peleado en contra de Huerta y que andaban en pie de guerra una vez derrotado éste. México urgía, además, de reformas sociales; requería, con premura, de un reparto equitativo de la riqueza acumulada en pocas manos.

Con el propósito de afrontar esos retos, Venustiano Carranza convocó el 4 de septiembre de 1914 a una Convención Revolucionaria que debería celebrarse en la ciudad de México. La Convención se reunió el primero de octubre, con la asistencia de carrancistas, villistas, zapatistas y maytorenistas; varios grupos fuertes no concurren.

En esa asamblea de México, desde luego se dejó ver la pugna entre militares y civiles, siendo sus voceros Alvaro Obregón y Luis Cabrera, respectivamente. Lo más sobresaliente de las sesiones celebradas en México, fue que Carranza, después de leer un informe, exclamó que el mando del Ejército y el Poder Ejecutivo no podían ser entregados por él, sin mengua de su honor, a solicitud de un grupo de jefes descarriados, —pues Villa entre otros se lo había pedido—, y sólo lo entregaba a los jefes ahí reunidos. Sin embargo, por hábiles maniobras de Cabrera la asamblea por aclamación le rechazó la renuncia.



En el centro Francisco Madero, en el extremo derecho José Vasconcelos en 1910 durante la fundación del Partido Antirreeleccionista, en las vísperas de la revolución mexicana.

Los convencionistas de México acuerdan trasladarse a Aguascalientes, como un lugar neutral en donde pudieran concurrir los disidentes. Como escribe Silva Herzog, en dicha ciudad tendrían más garantías los representantes de todos los bandos.

La Convención de Aguascalientes inicia sus sesiones el diez de octubre. Y el día catorce se declara instalada. Antonio Villarreal resulta presidente de la mesa directiva.

Fueron invitados a la Convención los jefes de los grupos más fuertes: Carranza, Villa y Zapata. Carranza no sólo no asiste a la Convención sino que, además, la tacha de ilegítima y desconoce sus acuerdos.

Pues bien, ante el cuestionamiento de Carranza, de cuáles eran las facultades que tenía la Convención para declararse Soberana, Antonio I. Villarreal, presidente de la mesa directiva de la Convención, le encomendó a Vasconcelos un estudio jurídico al respecto.

En ese estudio Vasconcelos empieza definiendo el concepto de soberanía, diciendo que ésta es la facultad que tiene el pueblo para gobernarse a sí mismo, según su propia voluntad. Manifiesta que en tiempos normales la soberanía se ejercita mediante el gobierno elegido popularmente; y agrega: "*en tiempos anormales, en períodos de revolución, es también aceptado que son soberanas las asambleas revolucionarias debidamente integradas*".³

En este alegato, Vasconcelos fundamenta magistralmente, conforme a Derecho, la soberanía de la Convención, y además hace un análisis muy interesante de la Revolución, no sólo en su aspecto político, sino también económico y social.

2) Avilés, Alejandro. "Reivindicación de Alfonso Reyes y José Vasconcelos." *Señal* 1054. México, junio 14 de 1975.

3) Vasconcelos, José. *La Tormenta*. Ed. Jus. México 1970, p. 107.



En el extremo izquierdo José Vasconcelos, a su lado Pancho Villa, hacia el centro (con pañuelo blanco) Emilio Zapata, el gran jefe revolucionario, amigo admirado por Vasconcelos. Era diciembre de 1914.

Reafirma así su postura: *"La Convención es el único poder legítimo del país, pues representa al pueblo armado en quien recayó la soberanía al desaparecer los poderes legales. Además, nadie mejor que la Convención, puede en los actuales momentos interpretar las aspiraciones generales"*.⁴

Evidentemente que el "Manifiesto a la Nación de la Convención de Aguascalientes", del 6 de noviembre de 1914, está inspirado, además de en la experiencia de lucha y de la intuición de los convencionistas revolucionarios, en la fundamentación filosófico jurídica que le dio Vasconcelos. Y pueda decir: "Esta Convención es Soberana porque en ella están sintetizados la fuerza y el pensamiento de la Revolución".⁵

El hecho de apoyar a la Convención, colocó a Vasconcelos nuevamente en la oposición, como lo había estado con el maderismo en contra de Porfirio Díaz, y como cuando estuvo en las fuerzas que lucharon frente a Victoriano Huerta.

Después vendrá un período en que hará política desde el poder. Será política constructiva; política educativa. Será rector de la Universidad Nacional y más tarde, durante el período presidencial de Alvaro Obregón (1920-1924), Ministro de Educación Pública. Volverá a estar de nuevo en la oposición, durante la campaña presidencial de 1929.

Después de la muerte del nuevamente Presidente electo Obregón, a manos del militante cristero León Toral, el Presidente Calles (1924-1928), el 1º de septiembre de 1928, ante el Congreso de la Unión, prometió que no se quedaría en el poder, que no haría más política, y que entregaría la Presidencia de la República al concluir su mandato.

Portes Gil, como Presidente Provisional, convocó a elecciones, las cuales tendrían verificativo el 17 de noviembre de 1929.

Vasconcelos aceptó el reto. Cruzó la frontera con Estados Unidos (en donde se encontraba desterrado volun-

tariamente), trayendo en los bolsillos una proclama: "en el pensamiento luz, en la acción libertad y en la intención amor".⁶

El panorama político de México, previo a las elecciones, nos lo describe Antonieta Rivas Mercado: "La situación imperante en México era de confusión. País que al romper los viejos moldes, sin tener aún los nuevos en que verter su contenido vital, parece haberse contentado con regar sus propias entrañas por la tierra, girando, como ciega mula de noria, en un círculo vicioso."⁷ El desencanto de las grandes mayorías se une a esa confusión.

Vasconcelos inicia su campaña presidencial en Nogales, Estado de Sonora. Su primer discurso en esa ciudad, es una extraordinaria pieza de contenido político, que sintetiza el pensamiento vasconceliano al respecto. Entre otras cosas dice:

"Hay que añadir en el programa económico de distribución agraria y de reivindicación obrera, también la libertad que obtiene el castigo de los malos funcionarios y desenmascara a los revolucionarios falsos... Se necesita que el sufragio sea efectivo porque nadie debe reemplazar el juicio del pueblo cuando se trata de elegir a los aptos...; para asegurar la efectividad del sufragio, es necesario que el pueblo entero salga de su apatía y exprese su voluntad. Entendemos que sólo una leal contienda de votos podrá libertarnos de la fatalidad de nuevas contendidas armadas".

"Lo primero que urge cambiar es nuestra disposición ante la vida, sustituyendo al encono con la disposición generosa. Sólo el amor entiende, y por eso sólo el amor corrige. Quien no se mueva por amor verá que la misma

4) Idem Supra. p. 110.

5) Fabela, Isidro y de Fabela, Josefina E. *Documentos Históricos de la Revolución Mexicana*. Tomo XXIII. Ed. Jus., México, 1971. p. 469.

6) Rivas Mercado, Antonieta. *La Campaña de Vasconcelos*. Ed. Oasis. México, 1981. p. 36.

7) Idem Supra. p., 30.

justicia se le torna venganza. Y sólo saliendo de este círculo, el círculo del odio, solamente inclinándose una nueva disposición de concordia, podremos abordar situaciones como la religiosa, que lleva años de estar desgarrando las entrañas de la Patria. Para empezar, proclamaremos que el fanatismo se combate con libros, no con ametralladoras... que toca al Estado mediar en los conflictos de todos los fanatismos en vez de abrazarse a uno de ellos. En seguida, y como condición indispensable para tratar el asunto, es necesario que recordemos, que sintamos que los católicos son nuestros hermanos y que es traición a la patria seguirlos exterminando... Exageración que nos ha conducido al bochornoso espectáculo de privilegio que a costa del católico ha ido ganando el protestante... sucede que en México sólo la secta extranjera puede acercarse a las almas... porque su bandera no es la humilde tricolor, sino otra que se respalda con escuadras navales y con ejércitos".⁸

Jorge Hernández Campos nos muestra cómo Vasconcelos y su movimiento político, están perfectamente inscritos en el proceso histórico de la Revolución Mexicana.⁹

A Vasconcelos muchas veces nos lo han presentado como antirrevolucionario. Esto es falso. Vasconcelos es parte de la misma Revolución Mexicana. Sólo que con un proyecto político distinto. Un proyecto mucho más democrático.

El Proyecto Político de la Revolución triunfante, como dice A. Córdova, optó por el Populismo y no por la democracia. Es decir que institucionalizó a un gobierno fuerte, con un poder ejecutivo paternalista y autoritario, teniendo como base de su poder las masas obreras y campesinos controlados por organizaciones adheridas al Partido Oficial.¹⁰

El carácter democrático del proyecto vasconceliano está de manifiesto tanto en el modo de hacer su campaña presidencial, como en su Programa de Gobierno. Destacaremos algunos aspectos del segundo por ser más desconocido que la primera.

Plantea el problema político como "esencial", ya que "sin garantías políticas definidas e intocables no es posible alcanzar ningún verdadero progreso colectivo y en ninguna parte ha sido, y es, más necesaria la libertad que en este país nuestro, castigado por las iniquidades de mil suertes de tiranías", dice en el Programa.

"Para salir del círculo vicioso de la tiranía local que se engrana en la dictadura del centro a la vez que una y otra se apoyan y se justifican", propone las siguientes medidas y que constituyen la base de su proyecto democrático:

1°. La creación de un Poder ejecutivo, severamente controlado por las leyes, las instituciones y la opinión.

"Comenzaremos exigiendo del Presidente de la República, lo que no han podido ni pueden dar los inferiores mientras no lo vean hecho regla en el de arriba; exijamos del Presidente, no sólo el respeto de la ley cuya misma muchas veces se ha falseado, sino también el respeto de todas aquellas normas sin las cuales no es posible la vida civilizada."¹¹

Dentro de este mismo rubro propone "establecer el equivalente del juicio de residencia, la obligación impuesta al Presidente de dar cuentas del importe de sus bienes antes y después del desempeño de su cargo, con pena de confiscación en caso de ocultaciones".¹²

Para Vasconcelos, además, se deben limitar o suprimir los poderes políticos del Presidente, pero sin quitarle sus facultades de administración. Los presidentes deben ser administradores, creadores, arquitectos, por eso deben ser capaces y honestos.

2°. Fortalecer la institución municipal.

Vasconcelos considera el municipio como la "base eterna de las libertades públicas y asiento de todas las verdaderas democracias".

Para fortalecer el municipio propone que desaparezcan los estados independientes, que considera "ficciones de soberanía local", que sólo estorban la unidad nacional. En sustitución aboga por una República libre y soberana con soberanía de cada región y de cada individuo; una República de municipios independientes y confederados.

Coherente con esta propuesta, al referirse a la materia fiscal, considera que los impuestos más fuertes deben ser recaudados por los propios municipios para hacer efectiva su autonomía.

3°. Fortalecer, de nuevo, de hecho y de Derecho, el Poder Legislativo.

Vasconcelos considera que las Cámaras deben recobrar los poderes plenos establecidos en la Constitución de 1857.

4°. Independencia real del Poder Judicial.

"El Poder Judicial que, en ciertos breves momentos de nuestra historia ha podido llegar a la más alta majestad, deberá ser liberado; deberá ser creado como el triunfo de la Reforma mediante la elección popular de jueces y magistrados".

"De esta manera la Corte quedará integrada y no por personajes más o menos estimables, pero blandos delante de las imposiciones gubernamentales, sino con algunos de aquellos varones que nunca han faltado en la provincia o en el centro; voluntades rectas que prefieren la

8) Vasconcelos, José. *Discursos (1920-1950)*. Ed. Botas. México, 1950. Págs. 119 a 121.

9) Hernández Campos, Jorge. "Vasconcelos, el otro yo de la Revolución Mexicana", en *Uno-Más-Uno*. México, 20 de junio de 1978.

10) Córdova, Arnoldo. *La ideología de la Revolución Mexicana*. Ed. Era. México, 1973.

11) "Programa de gobierno que se propone desarrollar el Licenciado José Vasconcelos si triunfa en las elecciones" en *José Vasconcelos y la Cruzada de 1929 de John Skirius*. Ed. Siglo XXI. México 1978. Págs. 207 a 220.

12) *Idem* Supra.

obscuridad al brillo falso de la librea de los cortesanos. Jueces escogidos por la opinión pública siempre serán mejores que los mejores jueces elegidos por cualquiera de los tres poderes, ya sea Legislativo ya sea el Ejecutivo".¹³

Vasconcelos es, pues, como dice Hernández Campos, "el otro yo de la Revolución", ya que su proyecto político, aunque inscripto en el mismo proceso histórico social de la Revolución Mexicana, da las bases para la constitución de una verdadera democracia política.

Con el advenimiento del vasconcelismo —que pretendía un gobierno civil, honesto y democrático frente a la corrupción militar encumbrada en el poder—, vino también la participación de la mujer en la vida política. Hasta entonces la participación femenina había sido excepcional, a pesar de nuestras heroínas y revolucionarias. Con el vasconcelismo se inicia la participación masiva de la mujer en política con los centros y clubes femeniles en apoyo a Vasconcelos. Esto es importante, pues la mujer en México no obtuvo el derecho al voto hasta los años cincuenta, más de veinte años después de esta campaña política.

Sus pronunciamientos acerca del petróleo son muy importantes. Hasta entonces se consideraba al petróleo, únicamente, como exportable para obtener ingresos al país. Vasconcelos sustentaba una actitud más nacionalista: vender el petróleo mexicano sin consumirlo era un crimen, puesto que podía proporcionar energía para la industria (tema de hoy).

Mientras que Vasconcelos preconizaba el consumo nacional del petróleo para fomentar la industria, el gobierno mexicano cedía a las exigencias de las compañías petroleras extranjeras de que se les hicieran más concesiones para perforación y exportación del llamado oro negro.

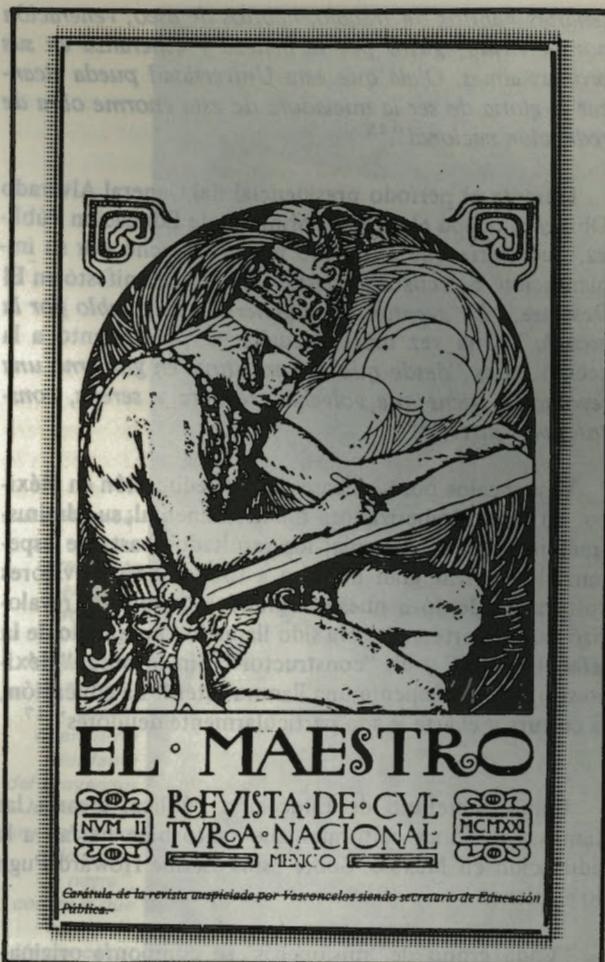
Siendo coherente con el cristianismo anárquico que profesaba en aquel tiempo —un poco a la manera de Tolstoi— declaró en Orizaba, que no conocía código superior a los diez mandamientos; y que en ellos basaba su campaña.¹⁴

Estos propósitos, pues, animaron su campaña. No llegó al poder. El fraude electoral, y un epílogo sangriento por la matanza de algunos de sus partidarios, se lo impidieron.

2. EDUCADOR

La lucha política de Vasconcelos está entrelazada con su labor educativa. De 1910 a 1929, Vasconcelos vive períodos de labor política en estricto sentido, combinados con períodos de una labor educativa extraordinaria.

En 1920 es nombrado rector de la Universidad Nacional de México. Su discurso de toma de posesión del cargo, es también un programa en el que muestra el modo en que entiende la educación superior, y mucho de lo que dice sigue teniendo vigencia en nuestra América Latina.



Entre 1920 y 1924, como ministro de cultura Vasconcelos realiza la gran revolución educativa, que lo transformó en el fundador del México actual. Figuras de primer nivel lo acompañaron en la tarea, como Gabriela Mistral y uno de sus instrumentos básicos fue la revista "El Maestro", cuya carátula se reproduce.

Vasconcelos establece el contraste de programas educativos europeizantes y alejados de nuestra realidad con lo que nos muestra "el espectáculo de los niños abandonados en los barrios de todas nuestras ciudades, de todas nuestras aldeas... La pobreza y la ignorancia son nuestros peores enemigos, y a nosotros nos toca resolver el problema de la ignorancia. Yo soy en estos instantes, más que un nuevo Rector que sucede a los anteriores, un delegado de la Revolución que no viene a buscar refugio para meditar en el ambiente tranquilo de las aulas, sino a invitarnos a que salgáis con él a la lucha, a que compartáis con nosotros las responsabilidades y los esfuerzos. En estos momentos yo no vengo a trabajar por la Universidad, sino a pedir a la Universidad que trabaje por el pueblo. El pueblo ha estado sosteniendo a la Universidad y ahora ha menester de ella, y por mi conducto llega a pedirle consejo... Organicemos entonces al ejército de educadores que substituye al ejército de los destructores. Y no descansemos hasta haber logrado que las jóvenes abnegadas, que los hombres cultos, que los héroes de nuestra raza se dediquen a servir los intereses de los desvalidos y se pongan a vivir entre ellos para en-

13) Idem Supra.

14) Skirius, John. Ob. cit. p. 113.

señalar hábitos de trabajo, hábitos de aseo, veneración por la virtud, gusto por la belleza y esperanza en sus propias almas. Ojalá que esta Universidad pueda alcanzar la gloria de ser la iniciadora de esta enorme obra de redención nacional".¹⁵

Durante el período presidencial del General Alvarado Obregón, ocupó el cargo de Ministro de Educación Pública, Secretaría que él mismo planeó y luchó por su implantación. Se echaba auestas, como lo manifestó en *El Desastre*, "La aventura de regenerar a un pueblo por la escuela". Una vez más adecuaba su pensamiento a la acción, pues "desde que se constituye en gobierno una revolución, tiene que volverse creadora y serena, constructiva y justa".¹⁶

Vasconcelos puso las bases para la educación en México. Su tarea alfabetizadora fue monumental; su administración honrada y limpia; los resultados bastante esperanzadores. Dio gran impulso a todos nuestros valores culturales; alentó a nuestros grandes muralistas; revalorizó nuestra artesanía. Ha sido llamado "iluminado de la alfabetización" y un "constructor". Sin su obra, "México sería probablemente una llanura estéril. La educación, la cultura y el arte le son particularmente deudores".¹⁷

Como Secretario de Educación Pública, crearía las famosas misiones culturales que tanto bien harían a la educación en México. Sobre éstas escribe Howard Pugh lo siguiente:

"Cada grupo de 'misioneros' se componía originalmente de un jefe, un trabajador social, experto en higiene, cuidados infantiles y primeros auxilios; un instructor de educación física; un maestro de música; un especialista en artes manuales, instruido para aprovechar en lo posible los recursos de cada región, y un especialista en organización de escuelas y métodos de enseñanza, cuya principal tarea era la coordinación de los cursos académicos con la agricultura y las industrias manuales".

"Antes de emprender una misión, los misioneros debían someterse a un proceso de preparación. El jefe de grupo estudiaba organización de escuelas, principios pedagógicos, psicología de la educación, higiene y aplicaciones prácticas de salubridad, sociología mexicana, economía rural y literatura para niños. Los trabajadores sociales recibían instrucción en economía doméstica, cuidado y alimentación de los niños, tejido, higiene, salubridad, sociología, economía rural y organización de las comunidades campesinas. El instructor de educación física aprendía juegos, fisiología, ejercicios rítmicos, higiene y organización de toda clase de deportes. El instructor de artes manuales se preparaba en la manufactura de jabón, la curtiduría, la conservación de frutas y legumbres y las operaciones de la industria lechera. Todos los miembros de cada misión debían estudiar, sobre lo dicho, la geografía, la historia y la antropología de la región a que habrían de ser enviados. Se hacía todo lo posible, con resultados sorprendentes a menudo, para preparar completamente a aquellos hombres y mujeres para su futuro trabajo".¹⁸

Carlos Monsivais, por su parte, nos dice: "De 1920 a 1924, Vasconcelos es —energica e imaginativamente—

el centro de una actividad creadora en todos los órdenes. El nacionalismo cultural es una consecuencia del vigor de la Revolución Mexicana y es un resultado nuevo, deslumbrante. Si se juzga ahora el vacío demagógico de los sedicentes herederos de ese proyecto nacional, se olvida la renovación vital que para el país significó el período 1921-1924 de José Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública".¹⁹

3. ESCRITOR, MISTICO Y PROFETA

Vasconcelos no sólo fue un gran filósofo sino también un gran escritor. "Pocos le igualan en la escritura de una obra literaria, compuesta en su parte más valiosa por sus memorias, sus ensayos, sus libros de viaje, sus cartas y algunos de sus artículos periodísticos... sus memorias no tienen par en nuestras letras, son de la misma familia que las confesiones de San Agustín y de Rousseau".²⁰

Las Memorias autobiográficas de Vasconcelos se componen de cinco libros: *Ulises Criollo*, *La Tormenta*, *El Desastre*, *El Proconsulado* y *La Flama* (en este último reproduce capítulos completos de *El Proconsulado*).

Algunos consideran que las Memorias de nuestro Ulises constituyen una novela, creo, sin embargo, que rebasa con mucho el género, como piensa José Emilio Pacheco²¹. Jesús Guiza y Azevedo dice que es "la novela mejor acabada que se haya escrito en castellano en América"²²; Xavier Villaurrutia dice que es "la mejor novela de la revolución"; Zum Felde manifiesta que es la máxima novela hispanoamericana (anterior a 1960).

En su obra póstuma *Letanías del Atardecer*, aparece el Vasconcelos místico. En esos escritos se proyecta el hombre de fe, aquel que empieza a sentir inundado su ser de Dios. Es el escritor frente a la muerte, que la siente como una liberación, como un nacimiento a una vida plena; es el Vasconcelos que ha ingresado a la orden terciaria de San Francisco, es un franciscano laico. "El escrito póstumo de Vasconcelos evidencia su humanismo, un humanismo que tomando en serio al hombre se abre a la trascendencia de Dios; el hombre, cargado de pasiones y mezquindades se rebasa a sí mismo por su sed de Dios".²³

15) Vasconcelos, José. *Discursos (1920-1950)* Ob. cit. págs. 7 a 12.

16) Vasconcelos, José. *Qué es la Revolución*. Ed. Botas. México, 1937. p. 17.

17) Carballo, Emmanuel. *Ob. cit.* p. 2.

18) Pugh, Howard. *José Vasconcelos y el Despertar del México Moderno*. Ed. Jus. México, p. 33.

19) Monsivais, Carlos. "José Vasconcelos: El Profeta Proscrito" en *La Opinión*. Torreón, 21 de agosto de 1977.

20) Carballo, Emmanuel. *Ob. cit.* p. 2.

21) Pacheco, José Emilio. "Vasconcelos: la tumba sin sosiego" en *Proceso* Nro. 280. México, 15 de marzo de 1982, p. 48.

22) Guiza y Azevedo, Jesús. *Me lo dijo Vasconcelos...* Ed. Polis. México, 1965, p. 30.

23) Corral, Manuel J. "Vasconcelos: el sentido de la vida humana", en *Temas* Nro. 43. México, enero-febrero de 1970. p. 60.

*"Hago entrega de mi albedrío
para decir: Por los siglos de los siglos
hágase Señor tu voluntad,
en los cielos y en la tierra".²⁴*

De esa misma joya literaria que constituye las *Letanías del Atardecer* extraemos este párrafo: *"No es profeta en los tiempos actuales, un escritor, si no sabe reñir con los poderes del mal. El término obligado del profeta es el cadalso. Al inicuo corresponde el éxito".²⁵*

Y Vasconcelos, más que místico, es profeta. Se puede decir que sigue la doble vocación del profetismo según la tradición bíblica: la denuncia y el anuncio. Alza su voz para gritar la opresión de que somos víctimas y de la cual no escapamos a tener parte de culpa, y para anunciar la vocación de nuestros pueblos.

"Y así como la América Española tiene su héroe en Bolívar y su poeta en Rubén Darío, puede enorgullecerse de tener su profeta en Vasconcelos... Amó a su raza como un profeta; le dedicó elogios y censuras, y, cansado de esperar la grandeza que para ella había soñado, se dolía y la apostrofaba exigiendo una excelsitud que era su medida de la verdadera grandeza", manifestó Antonio Castro Leal, ante la tumba de Vasconcelos.²⁶

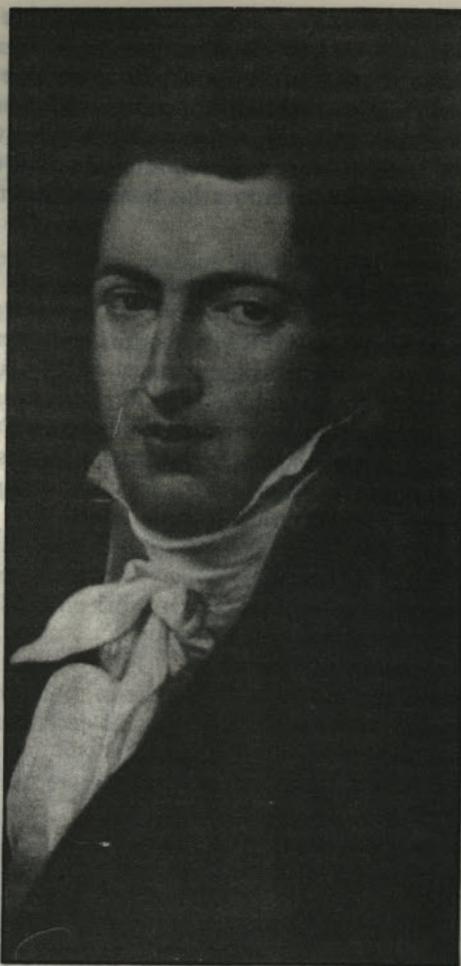
4. ANTIIMPERIALISTA, COMO "UN SEGUNDO ALAMÁN"

El antiimperialismo de Vasconcelos constituye uno de los hitos que van señalando su grandeza y, por supuesto, su actualidad en los proyectos políticos de hoy en día que se precien de buscar un modelo de sociedad alternativa para América Latina.

El antiimperialismo vasconceliano, no es aventurado decir, es herencia de Lucas Alamán. *"Mi caso es el de un segundo Alamán hecho a un lado para complacer a un Morrow".²⁷*

Lucas Alamán ha sido desdeñado en México. Pertece al bando de los "malos" de nuestra historia oficial. Pero su pensamiento en general, sin embargo, contiene intuiciones bastante interesantes e incluso de actualidad. Su grave pecado fue el haber sido el cerebro del grupo conservador mexicano, a la postre derrotado, y por supuesto, con todos los vicios y cuestiones negativas que ello supone, tales como añoranza de monarquía, defensa de los privilegios del clero, etc. Vasconcelos es heredero de Alamán estrictamente en lo que se refiere a su oposición al yanqui y su proyecto político-económico hispanoamericano, este último casi desconocido.

Para Alamán la independencia política recién lograda por nuestros pueblos, iba a ser negatoria sin una independencia económica que había que lograr. Para él, el objetivo más importante de la unión de los diversos pueblos latinoamericanos, es económico, es decir la defensa de la independencia económica de nuestros pueblos, amenazada por el mercantilismo y la industrialización de Inglaterra y Estados Unidos. Por esa razón insta a "promover la unión de todas las repúblicas formadas



Lucas Alamán,
el gran
presidente
mexicano,
católico y
anti-
imperialista,
en torno al
cual el
liberalismo
triunfante
del proyanqui
Juárez, tejió
una verdadera
"leyenda
negra",
contra la que
combatió
Vasconcelos.

que antes fueron colonias españolas para que procedan de acuerdo en todo lo que puede llamarse intereses comunes"..., pues como advierte: "toda la ventaja del comercio de nuestras Repúblicas ha quedado para potencias que nos son enteramente extrañas, indiferentes a nuestra suerte y sólo interesadas en sacar de nosotros utilidades pecuniarias".²⁸

Vasconcelos es, pues, "un segundo Alamán", en el sentido de la búsqueda de un rumbo propio, libre e independiente, de nuestros pueblos, y quizás, también, en el desdén con que tomaron sus serias advertencias. Lucas Alamán propuso su "Pacto de Familia", en la segunda década del siglo pasado.

Alamán, dice Vasconcelos, fue un "hombre odiado en su tiempo, calumniado por la posteridad y olvidado después por la ingratitud pública, tan sólo porque su programa salvador era la contradicción del poinsetismo. Fue

24) Vasconcelos, José. *Letanías del Atardecer*. Editora Librera. México, 1959. p. 61.

25) Idem Supra. p. 23.

26) *En la muerte de José Vasconcelos*. Ed. Instituto Nacional de Bellas Artes, México, p. 23.

27) Vasconcelos, José. *Ulises Criollo*. Ed. Jus. México, 1969. p. 7.

28) Citado por Cuevas Cancino, Francisco, en *Tratado sobre la Organización Internacional*. Ed. Jus. México, 1962. p. 319.

Alamán el único que tuvo cabeza propia allí donde todos han pensado según la pauta que les da el extranjero".²⁹ Al hablar de "poinsetismo", Vasconcelos se refiere al llamado "Plan Poinsett", del ministro plenipotenciario de Estados Unidos, enviado a México una vez lograda la independencia, con el propósito de influir en la política mexicana de acuerdo a los intereses imperialistas de su país.

No es ocioso hacer referencia aquí a la amistad, que unió a José Vasconcelos y Víctor Raúl Haya de la Torre, el fundador del APRA, ambos profundamente antiimperialistas. Antiimperialismo que el APRA —fundado precisamente en México en 1924 durante la gestión de Vasconcelos como Secretario de Educación Pública— estableció como uno de sus principios básicos y que sigue manteniendo, ahora desde el poder, con la política de su nuevo líder el Presidente Alan García.

Haya de la Torre, refugiado político en México del régimen de Leguía en el Perú, fue protegido de Vasconcelos cuando éste era Ministro de Educación, nombrándolo incluso su Secretario³⁰; Haya daba conferencias sobre la historia de Iberoamérica, por los días en que fundó el APRA. No es aventurado decir que Vasconcelos influyó con muchas de sus ideas en el pensamiento del político peruano, el cual siempre recordó al filósofo mexicano "apasionadamente", como dice Alponete que le habló un día Haya de Vasconcelos³¹, aunque en algunas ocasiones su amistad se enfriara.

El antiimperialismo, pues, constituye una idea política básica en el pensamiento vasconceliano y que aparecerá implícita— en su filosofía iberoamericana.

5. LA FILOSOFÍA DE VASCONCELOS

Vasconcelos es considerado como el más grande filósofo que ha dado Latinoamérica. Sin embargo, su pensamiento es poco conocido y los eruditos y críticos no se han acercado a su obra, por su extensión enorme y escaso rigor.³² Se considera tarea ardua reducir a fórmula, acuñar en moneda corriente la intrincada y compleja filosofía de Vasconcelos.³³

Vasconcelos mismo hace un intento de síntesis de su pensamiento filosófico en una de sus últimas obras: *Teología*. Manifiesta que en ella se recogen las conclusiones finales de su experiencia.

Dos cuestiones fundan su método en filosofía: 1°. Concibe la realidad como una unidad, a la manera del Uno Absoluto de Plotino, siendo los seres destellos de esa unidad inefable; 2°. Resalta a la emoción como el medio más adecuado para el conocimiento pleno de la realidad, colocando en un segundo plano a la razón.

"Cada cosa es parte de un todo... Descubrir la colocación y la función de las partes dentro del Todo, es sin disputa el problema y también el propósito de una filosofía completa".³⁴ *"¿Razón nada más, cuando precisamente postulamos un método que pretende superar el discurso completándolo con la imagen y la revelación?... Más bien se trata de un experiencialismo vivo al cual con-*

curren cada uno en su función, los datos de los sentidos, los arreglos de la razón, los propósitos de la voluntad, todo en armonía que engendre amor".³⁵

Para conocer el Todo y sus partes, propone, pues, el Método de la Coordinación. *"El problema de la unificación de los heterogéneos ocupa sitio central y da origen a la teoría del conocimiento como coordinación"*.³⁶

Para el propósito de este trabajo nos interesa su pensamiento de filosofía latinoamericana y las aportaciones de su método para estructurar nuestro propio pensar como latinoamericanos, pero antes de entrar al desarrollo de estas dos cuestiones, creemos importante dejar que hable el filósofo para darnos una idea más amplia de lo sugerente de su pensamiento.

"Comenzamos definiendo la verdad como una combinación acertada de factores de símbolos, por encima de fórmulas de igualdad e identidad. La filosofía se nos convierte, entonces, en ciencia de la armonía... en vez de manejar abstracciones nos dirigimos a los hechos mismos, a los seres en su integridad. Sus determinaciones particulares hallan intención y equilibrio en el poder que rige la complejidad del Todo. Contemplamos entonces el despliegue de cuanto existe según armonía, que no es simple música, sino ejercicio del amor que liga la creación con el Creador... Postulé... la existencia en nuestra conciencia de un a priori especial, el a priori estético, que opera según ritmo, melodía y armonía, y al cual responde la realidad cuando se expresa según cualidad. Debiendo reservarse para la cantidad las formas lógicas conceptuales... la verdad se nos revela como armonía en vez de la verdad como identidad... Según la armonía se resuelve el problema de las relaciones de la pluralidad con la unidad mucho mejor que por reducciones matemáticas como la suma y la abstracción. Las leyes de la armonía nos permiten establecer el orden que rige el concurso de los irreductibles en todas las esferas del ser... Las filosofías analíticas tienden a reducir la realidad a uno de sus elementos... Lo que importa advertir es la tendencia de consumir reducciones que empobrecen la realidad y la imaginan homogénea... anulan la riqueza de la pluralidad... la naturaleza es más rica de contenido que todas las ideologías... Filosofías de síntesis (comprendidas) tratan de explicar la realidad por la coordinación de todos sus factores".³⁷

Lo anterior, si bien se trata de una original teoría del conocimiento y concepción del ser, no está desligado

29) Vasconcelos, José. *Breve Historia de México*. Compañía Editorial - Continental, S.A. México, 1971, p. 315.

30) Guillén, Pedro. "Vasconcelos - Haya de la Torre". (artículo periodístico sin referencias).

31) Alponete, Juan María. "Perú: las cuentas de otra democracia" en *El Día*, México, 29 de julio de 1985.

32) Villegas, Abelardo. "El Sistema Filosófico de Vasconcelos". *El Gallo Ilustrado*. Semanario de El Día. 14 de febrero de 1982. p. 20.

33) Sánchez Villaseñor, José. "El Sistema Filosófico de Vasconcelos". Ed. Polis. México, 1939, P. 9.

34) Vasconcelos, José. "Filosofía Estética. Teología": en "Obras Completas" Tomo IV. Ed. Limusa. México, 1961. Págs. 820 y 821.

35) Idem Supra. P. 818.

36) Idem Supra. P. 819.

37) Idem Supra. Págs. 825 a 862.

de las conclusiones que para una filosofía latinoamericana propone Vasconcelos. De alguna manera veremos como su concepción de la unidad en la pluralidad y el acceso a la verdad por la "coordinación" se refleja en su propuesta de filosofía latinoamericana.

Sus primeros pasos son de rechazo a la filosofía "oficial". Junto con sus compañeros del llamado "Ateneo de la Juventud", fue uno de los primeros pensadores que se opuso al positivismo, signo intelectual del porfiriato, a principios de este siglo. El positivismo combinado con el evolucionismo social de Spencer, no sólo fue la "doctrina científica" de la dictadura mexicana del general Díaz, sino que caló más o menos hondo en toda nuestra América. "Con la consolidación socio-política de la burguesía comercial y financiera dependiente de la América indo-ibérica, se despertó en nuestros 'intelectuales' el fervor por un complejo doctrinal que, bajo la égida del pensamiento positivista, agrupó tendencias materialistas, evolucionistas, etc."³⁸, escribe Ardiles.

Después, Vasconcelos da los fundamentos para la creación de una filosofía latinoamericana. Incorporó la temática latinoamericana al esquema de la filosofía. "Vasconcelos marcó un rumbo —dice Margarita Vera—, detectó un problema y ésa es su importancia... Tiene el valor de haber sido un precursor, tanto en la educación como en el intento de elaborar una filosofía latinoamericana que promueva la emancipación de nuestra América"³⁹.

A su pretensión de una filosofía propia se le presentó la siguiente dificultad: cómo hacer una filosofía que rescate nuestros valores nacionales y nos salve, nos libere, de la opresión nórdica, sajona, sin hacer una filosofía nacionalista, sino auténtica filosofía, o sea, universalmente válida. En otras palabras: cómo hacer una filosofía de la liberación latinoamericana, que no sea nacionalista, sino con validez universal.

*"Es menester, con urgencia de salvamento —escribe el Maestro de América—, dar una filosofía a las razas hispánicas... Se dirá que, a fin de no caer en otro nacionalismo filosófico, es mejor adoptar verdades, ya se las encuentre en Europa, ya en Asia. Pero no hay en estos instantes una raza libre del prejuicio nacionalista, y nunca ha habido un pueblo elegido de la filosofía; es, por ende, tarea irrenunciable la de forjar nosotros mismos nuestra síntesis de vida, siquiera sea una síntesis provisional que nos acerque a la verdad profunda... La doctrina engendra la práctica, y no podemos aspirar a liberarnos socialmente si antes no libertamos el pensamiento. Pero esta última liberación no se alcanza negando lo extraño; se logra construyendo lo propio. Sacudimos la filosofía de importación, para buscar la eterna filosofía universal... Pero si esto no fuese posible y no pasase de ser una ilusión, aun así prefiero el error de una filosofía involuntariamente nacionalista a lo iberoamericano, al error de una filosofía calculadamente europeizante o yanquizante a lo extranjero"*⁴⁰.

Esta cuestión de una filosofía propia de nuestras tierras, de un pensar latinoamericano, es una temática actual en la Filosofía de la Liberación, en América Latina, en nuestros días. Se puede decir que la columna vertebral del discurso de la Filosofía de la Liberación lati-

noamericana es la búsqueda de un pensamiento en y desde nuestras tierras y que reflexione sobre el proceso de liberación integral de las mismas. Scannone escribe que hoy nos replanteamos en América Latina el problema del descubrimiento, la liberación y la creación de nuestra cultura propia, aun el de nuestro aporte propio a la reflexión filosófica universal.⁴¹

5.1. Bases para nuestro pensar; superación del pensamiento de la modernidad; y necesidad de pensamiento propio.

Podrán ser discutibles y en algunos aspectos con razón criticados el método y el sistema filosófico de Vasconcelos, pero intenta poner las bases para un pensamiento propio a partir de la "manera de ser latinoamericana" y además, con sus propios método y sistema filo-



Vasconcelos en la vejez. A esa altura, su vitalismo latinoamericano había desembocado en la Iglesia de Cristo. Su última obra, casi un libro de oraciones con acento místico, fue "Letanías del atardecer" (1959, en el mismo año de su muerte).

sóficos, fundamenta también una superación del pensamiento de la modernidad caracterizado por el racionalismo. Y tanto la propuesta de pensamiento propio como la superación del pensamiento moderno tienen un valor que opaca en mucho aquello que se le critica, como lo

38) Ardiles, Osvaldo. "Bases para una Destrucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-Ibérica" en "Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana". Ed. Bonum. Buenos Aires, 1973. P. 18.

39) Vera y Cuspinera, Margarita. "El Pensamiento Filosófico de Vasconcelos" Ed. Extemporánea. México, 1979, Pág. 233.

40) Vasconcelos, José. "Ética" en "Obras Completas" Tomo III. Ob. cit. p. 681 y 682.

41) Scannone, Juan Carlos. "Teología de la Liberación y Praxis Popular". Ed. Sígueme. Salamanca, 1976. P. 208.

es el haberse confiado mucho a la emoción y la falta de pureza metódica.

Por lo que respecta al intento vasconceliano de poner las bases para un pensamiento propio, encuentro cuatro grandes líneas de reflexión que constituyen cuatro vetas riquísimas para explotar, a saber: 1) Una actitud de rechazo a la imposición de un pensamiento ajeno, constituyendo una especie de antiimperialismo cultural; 2) La insistencia de una actitud de búsqueda de nuestra identidad; 3) La revalorización de lo que somos; y 4) Una serie de intuiciones muy brillantes acerca de la manera de ser latinoamericana, que es necesario desarrollar más.

Estas cuatro líneas de pensamiento son desarrolladas a lo largo de este trabajo de manera implícita al ocuparnos de los temas propuestos. Sigamos, pues, con el plan enunciado desarrollando lo relativo a la superación del pensamiento de la modernidad.

La superación del pensamiento de la modernidad y la búsqueda de un pensamiento nuestro, constituyen lugares centrales en la reflexión filosófica actual en América Latina. Esa temática parte desde la realidad misma que viven nuestros pueblos. Necesariamente, entonces, se encuentra con la opresión de que son víctimas y de su lento andar hacia la liberación.

La reflexión más genuinamente vasconceliana contiene la misma temática de la filosofía de la liberación actual. No digo que sea el mismo método, ni que las conclusiones sean las mismas, pero sí los temas y el objetivo: Latinoamérica y su liberación. En este sentido, indiscutiblemente Vasconcelos es un precursor. Y es un precursor —insisto— con intuiciones que es necesario recuperar y desarrollar.

Dussel escribe: "Cuando decimos que la filosofía de la liberación es postmoderna queremos indicar la siguiente tesis: la filosofía moderna europea, aun antes del *ego cogito*, pero ciertamente a partir de él, sitúa a todos los hombres, a todas las culturas, y con ello sus mujeres y sus hijos, dentro de las propias fronteras como útiles manipulables, instrumentos. La ontología los sitúa como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser".⁴²

Vasconcelos nos dice: "Yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan no en el imperativo categórico ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza. No es el lugar para insistir en esta doctrina, pero era necesario recordarla, porque creo que ella corresponde a un estado de ánimo continental y no es, por lo mismo, una simple elucubración de la fantasía".⁴³ El racionalismo corresponde a la manera de ser nórdica, el latinoamericano es distinto. Vasconcelos en otro lugar nos dice: "El yanqui, se ha dicho, es laborioso y tenaz, en tanto que nosotros somos inconstantes y haraganes. En cambio, nadie gana en vivacidad a los nuestros, y este empleo rápido del instrumento más alto que la vida conoce, este lujo y prontitud de la fantasía, es promesa de conquistas de un orden sublime. El yan-

qui, por otra parte, comienza a parecernos como una víctima de su propia cualidad. El aparato de su obra parece empeñado en devorar a sus constructores. El maquinismo, admirable para domeñar los elementos, se vuelve después contra la esencia misma de la vida y la estrangula con limitaciones, mandatos y cortapisas. Nosotros conservamos más libre el espíritu, pero no lo usamos, o lo envilecemos en el ocio estéril o en la anarquía de la acción sin ideal".⁴⁴

La voluntad de lucro y poderío caracterizan el pensamiento de la modernidad. Conocer racionalmente y dominar, constituyen el centro de la reflexión filosófica del pensamiento moderno. Dice Ardiles, en la obra citada, que la primacía del sujeto y la ideología de la voluntad de dominio, en su doble aspecto de voluntad de poder y voluntad de riqueza tonalizan la "textura cultural" de la Modernidad.

Vasconcelos con su método y sistema filosófico, así como con su "Utopía" para América Latina, desarrollada en *La Raza Cósmica* y en *Indología*, rompe con el pensamiento de la modernidad. Desacredita el racionalismo como base del conocimiento para el hombre de América Latina y anuncia, "utópicamente", una relación nueva entre los hombres no dada por la voluntad de poder ni de lucro, sino en la comunión, en el amor. Con esto Vasconcelos está también acentuando la necesidad del desarrollo de un pensamiento nuestro.

El filósofo mexicano descubre a fondo y des-vela, la relación de opresión que soporta nuestra América. Ve la dominación económica y política, que se da en un contexto filosófico que no es nuestro sino impuesto. Reclama, por lo mismo, la urgencia de un pensamiento de y desde nuestra manera de ser y en el espacio que habitamos, en nuestra tierra:

"Cada raza que se levanta necesita construir su propia filosofía, el 'deus ex machina' de su éxito. Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera; pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte, nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. La rebelión de las armas no fue seguida de la rebelión de las conciencias. Nos rebelamos contra el poder político de España, caímos en la dominación económica y moral que ha sido señora del mundo desde que terminó la grandeza de España. Sacudimos un yugo para caer bajo otro nuevo... pero ahora que se inicia una nueva fase en la Historia se hace necesario construir nuestra ideología y organizar conforme a una nueva doctrina étnica toda nuestra vida continental. Comencemos, entonces, haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se liberta primero el espíritu, jamás lograremos redimir la materia".⁴⁵

42) Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Ed. Edicol. México. p. 12.

43) Vasconcelos, José. "Indología" en "Obras Completas". Tomo II. Ob. cit. p. 1228.

44) Idem Supra. P. 1127.

45) Vasconcelos, José. "La Raza Cósmica" en "Obras Completas". Tomo II. Ob. cit. págs. 935 y 936.

Para Vasconcelos la América hispánica necesita de una filosofía propia en función de su liberación.

Y es para Vasconcelos, precisamente el carácter de oprimida de América Latina, lo que le permite acceder a un auténtico pensar filosófico. La misma expropiación que sufre impulsa a nuestros pueblos a la creación de una verdadera filosofía. "Y en resumen, la filosofía, hoy como ayer, sigue siendo disciplina que no depende de las contingencias del exterior ni del arbitrio de los vencedores conforme al mundo. Al contrario, cada hombre y cada pueblo deben resolver el problema según las propias luces, y es de explorada ocurrencia que suelen resolver mejor el problema especulativo los temporalmente vencidos. Quienes están embriagados por un éxito efímero, a fuer de humanos, padecen incapacidad de generalización. Cosa de universalidad y desinterés, la filosofía, ciencia de la síntesis, se lleva mal con las ambiciones inmediatas y con el éxito político".⁴⁶ Y es que la "filosofía" de los vencedores se convierte en doctrina y en ideología justificadora de la dominación. Vasconcelos, así, desde la periferia, desde América Latina, propone un auténtico pensar filosófico, un pensar de liberación integral.

Dussel, al desarrollar lo relativo a la Exterioridad, como el ámbito del otro, del otro hombre libre e incondicionado, afirma que la razón, como capacidad especulativa humana por la que se ve o descubre lo que los entes son y en lo que el mundo, el sistema o la totalidad consisten, no es capaz de comprender la exterioridad del otro. El hombre, pues, en su dignidad alternativa, libre e inmanipulable, no nos es conocido por la razón. "Ante lo que la razón nunca podrá abarcar, el misterio del otro como otro, sólo la fe puede adentrarse... Aceptar la palabra del otro porque él la revela sin otro motivo que porque él la pronuncia es la fe. Lo que me revela no tiene otro criterio de certeza que la realidad misma del otro como otro... Se lo acepta porque detrás de su palabra se encuentra la realidad misma de alguien..."⁴⁷ Asimismo, José Vasconcelos no acepta que los seres puedan ser conocidos sólo por la razón, como vimos. Conocemos coordinando distintos elementos: los sentidos, la inteligencia, la voluntad y el sentimiento. Constituye su teoría una ruptura epistemológica con el pensar de la modernidad.

Para las potencias centrales, los pueblos periféricos, el otro de la formación política mundial, son sólo instrumentos manipulables, cosas alienables, la razón así se los muestra. El poder central —económico, político y militar— se autoafirma negando al otro, ya que, racionalmente, los pueblos pobres son el alimento de su propio poderío. Por lo tanto, el desacreditar el racionalismo como método único de conocimiento, viene a abrir espacios para poder entender y conocer al otro como otro.

Vasconcelos insiste en la necesidad que tiene América Latina de construir un pensamiento propio fundado en nuestra manera de ser distinta como hombres, como raza, y de acuerdo a nuestros recursos naturales.

En *La Raza Cósmica* nos dice Vasconcelos: "Cada raza que se levanta necesita construir su propia filosofía, el deus ex machina de su éxito... Comencemos, entonces,

haciendo vida propia y ciencia propia"⁴⁸ Y en su *Indología*: "las Indias, el Nuevo Mundo, la patria de la familia humana unida y triunfante... a fin de procurar que lo seamos dediquémonos a formular una ciencia, un credo, unas bases constitutivas, una norma de voluntad, un conjunto de impulsos superiores que nos permitan ascender a la realización del ideal contenido en nuestro signo".⁴⁹

¿Por qué ciencia y filosofía propia?. En otras palabras ¿Por qué tecnología y pensamiento latinoamericano?

Porque no somos sajones, no somos nórdicos. Somos latinos, del sur, del trópico, tenemos una manera de ser y una tierra distinta de aquella de los pueblos que hasta ahora nos dominan.

Vasconcelos nos lo hace presente:

"Recordemos que para comenzar a ser es menester concretarse y limitarse. Iniciemos la definición de nuestros caracteres mediante la especificación de nuestros medios y mediante la definición de nuestras finalidades".⁵⁰

Ante esto pregunto: ¿El pensamiento revolucionario latinoamericano ha profundizado seriamente en la manera de ser latinoamericana? ¿El quehacer político revolucionario en América Latina ha elaborado sus estrategias y proyectado sus tácticas con base en la manera de ser del pueblo latinoamericano?

José Carlos Mariátegui, a pesar de ser marxista —quizás porque no es dogmático ni europeizante— es capaz de valorar el pensamiento de José Vasconcelos. Desde su óptica el pensador peruano hace críticas importantes al filósofo mexicano, pero resalta varios aspectos de las intuiciones más lúcidas de Vasconcelos.

Después de cuestionar seriamente algunos aspectos de las teorías del oaxaqueño, Mariátegui manifiesta que sus "observaciones no niegan ni atenuan el valor de la obra de Vasconcelos como aporte a una revisión revolucionaria de la historia. Vasconcelos tiene como historiador y sociólogo juicios magistrales".⁵¹ Y agrega que Vasconcelos, en su *Indología*, va más allá de una interpretación de la cultura ibero-americana, "no es el libro de un sociólogo ni de un historiador ni de un político, siendo sin embargo, a un tiempo, historia, sociología, política, para ser libro de un filósofo. La filosofía recobra aquí su clásica función de ciencia universal, que domina y contiene todas las ciencias y que se siente destinada, no sólo a explicar e iluminar la vida, sino a crearla, proponiéndole las metas de una incansante superación".⁵²

46) Vasconcelos, José. "Ética". Ob. cit. Págs. 675 y 676.

47) Dussel, Enrique. Ob. cit. p. 56.

48) Vasconcelos, José. "La Raza Cósmica". Ob. cit. págs. 935 y 936.

49) Vasconcelos, José. "Indología". ob. cit. p. 1124.

50) Idem Supra.

51) Mariátegui, José Carlos. "Temas de Nuestra América". Ed. Amauta. Lima, 1960. p. 82.

52) Idem Supra. Págs. 78 y 79.

Vimos que Vasconcelos nos urge a hacer "vida propia y ciencia propia". Para ello necesitamos reencontrar nuestro ser, nuestra manera de ser. Y será esa manera de ser redescubierta, la que nos permita hacer "vida propia y ciencia propia".

Vasconcelos en la siguiente frase expresa una intuición genial no debidamente desarrollada por nuestros pensadores:

*"Y como yo andaba siguiendo 'el bizantino', a causa de un estudio que preparo para convencer a nuestra América de que no debe construir en gótico, sino en un estilo propio de base irania, estilo tropical, puesto que nosotros somos el paraíso virgen del trópico..."*⁵³

"Construir en estilo propio, en estilo tropical". Significa hacer vida propia y ciencia propia. Lo que equivale a pensar y actuar frente a la naturaleza, dominándola, de acuerdo a nuestra manera de ser latinoamericana y en relación a las propias características de la tierra que es nuestra y habitamos.

No somos sajones, racionalistas, ni habitamos la dureza física de las tierras nórdicas. Somos latino-americanos, con imaginación e intuición, y habitamos el trópico. Esto lleva, por ende, a concluir que somos distintos a la manera de ser del nórdico dominador, y, por lo tanto, nuestro que-hacer debe ser distinto también.

Las distinciones están: en una distinta concepción de la vida, en una distinta manera de acceder a la verdad de un modo no racionalista, y con una tierra, que es la nuestra, con caracteres distintos a la nórdica.

a) Distinta concepción de la vida: el "ethos" de la esperanza.

Los antropólogos hablan del "ethos" de los grupos humanos, que viene a ser un complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones e instituciones habituales. El pueblo latinoamericano posee un "ethos" distinto al del español o al del indio. Como dice Enrique Dussel "nuestro 'ethos' posee indiscutiblemente una actitud fundamental de esperanza"⁵⁴. El latinoamericano accede a la vida, concibe la existencia, con una actitud básica de esperanza.

El hombre latinoamericano, hasta ahora humillado y negado por culturas superpuestas, mantiene en el fondo de su ser y manifiesta como puede una actitud de esperanza. El espíritu festivo de nuestros pueblos refleja la actitud de esperanza del hombre de nuestras tierras. La esperanza "aflora en forma de fiesta en la cual el pueblo celebra el 'ya' de la liberación realmente anticipada, aunque 'todavía no' definitivamente alcanzada... En la fiesta el pueblo celebra la gratuidad de la liberación esperada"⁵⁵, escribe Scannone. Es una esperanza de ser nosotros mismos; de desarrollar nuestros propios valores.

Es precisamente en el pensamiento filosófico de Vasconcelos donde se recoge la actitud de esperanza de América Latina. Vasconcelos logra, con su pensamiento profundamente enraizado en el ser de Latinoamérica, la síntesis de una filosofía de la esperanza para estas tierras.

Esa esperanza se traduce, pues, en fiesta: "para el iberoamericano la vida es festín"⁵⁶.

b) Distinto modo de acceder a la verdad: una manera emotiva de interpretar el mundo.

Ya en una cita anterior, tomada de la **Indología**, transcribíamos la siguiente afirmación de Vasconcelos: "Yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones". Esto significa que para nuestro filósofo, por su manera de ser distinta, emotiva, el hombre latinoamericano, accede al conocimiento por la emoción fundamentalmente y no por la razón.

Con esto Vasconcelos apunta dos cosas importantes: reafirma nuestra manera de ser distinta, y da los elementos para superar la filosofía de la modernidad, basada en un saber racional para dominar el mundo y a otros hombres.

"La emoción no es únicamente función estética —dice Vasconcelos—, aunque alcance su utilidad plena en la estética. La emoción es condición primaria y también final; en suma una manera inseparable de todo género de conocimiento. Un conocimiento sin emoción, mero esquema de cosa o de juicio, no corresponde a ninguna realidad: su actuar es estéril. En cambio, desde que el concepto se tiñe de realidad, ya se trate de realidad física o de realidad de espíritu, en seguida cobra vida. La realidad se nos presenta entonces como una sustancia dada a la conciencia por la vía de la emoción... Sólo sobre esta base emocional puede comenzar sus operaciones la inteligencia, sintiendo, como es, la existencia. Sobre esta misma base primaria, de emoción de existencia, se desarrolla el proceso de la voluntad que busca propósitos, y la estética que lucha por otorgar mayor plenitud a cada existencia".

*"Al revés de un racionalismo que reduce la vida a esquemas, el conocimiento se caracteriza por el poder creador acompañado de valoración y de juicio. Si conocer fuese nada más extraer raíces, proyectar geometrías, la vida consciente sería un proceso de copia. El poder de creación y de incremento de la realidad, le viene a la mente de la imaginación, que enriquece el ser"*⁵⁷.

La emoción y la imaginación son parte del ser latinoamericano.

c) El trópico, nuestra tierra.

La vida y la ciencia propia que nos insta Vasconcelos a llevar a cabo, debe partir de nuestra manera de ser inmersa en nuestro espacio geográfico. La vida y la ciencia propia que hagamos, tendrá como bases lo que somos

53) Vasconcelos, José. "Indología". Ob. cit. p. 1075.

54) Dussel, Enrique. "Historia de la Iglesia en América Latina". Ed. Nova Terra, Barcelona, 1974. Pág. 71.

55) Scannone, Juan Carlos. Ob. cit. p. 13.

56) Vasconcelos, José. "Indología". Ob. cit. p. 1127.

57) Vasconcelos, José. "Ética". Ob. cit. Págs. 743 y 744.

y en donde estamos. No somos sajones, ni vivimos en las condiciones geográficas de los nórdicos. Vivimos, geográficamente, bajo la determinación del trópico y somos latino-americanos.

Vasconcelos al señalarnos la necesidad de comenzar a hacer vida propia y ciencia propia, nos recuerda, también según citábamos arriba, "que para comenzar a ser es menester concretarse y limitarse. Iniciemos la definición de nuestros caracteres mediante la especificación de nuestras medias y mediante la definición de nuestras finalidades."⁵⁸

El filósofo de América Latina, señala que la civilización retorna hacia el trópico. Y también nos indica que ese retorno "implica uno de los más trascendentales sucesos de la historia, porque el trópico no sólo quiere decir un cambio de exterioridades, sino también modificaciones esenciales en el espíritu de la cultura. El trópico quiere decir profusión de elementos activos, aire y libertad, luz y alegría, y multiplicación de los ritmos. La América Latina, que en su mayor extensión es tierra cálida, ha sufrido, pues, las vicisitudes de su cuerpo, que es tropical. Tiene pasado, un pasado ilustre, y se ha quedado relativamente dormida, aletargada, durante el fatal siglo XIX, y ahora intenta despertar."⁵⁹

Así como durante mucho tiempo, a lo largo de nuestra historia, hemos pensado de acuerdo a patrones que nos vienen de fuera, de la misma manera hemos trasplantado, en cuestiones clave, modos de vida extraños y tecnología ajena. Y esto lo hemos creído, de buena fe quizá las más de la veces, benéfico para nuestro pueblo. Pero no hemos hecho ni vida propia ni ciencia propia.

Respecto a la organización política, por ejemplo, me atrevería a preguntar:

¿Hemos buscado formas de organizarnos, de acuerdo a nuestra tradición, en las instituciones de origen indio-hispano-americanas? ¿Hemos buscado recuperar nuestras manifestaciones de ser tropicales para el quehacer político de la comunidad?

Más concreto, y a manera de ejemplo:

Nunca hemos tratado seriamente de recuperar, en la manera posible, la hermosa tradición libertaria, que sirvió de base a la fundación de las primeras ciudades en América, del Derecho Municipal castellano del tiempo de la Reconquista, que incluso sirvió de inspiración a tratadistas de la talla de Francisco Suárez y Juan de Mariana.

Nunca, tampoco, hemos hecho el empeño de recuperar la tradición comunal indígena, sello de socialidad característico de nuestros pueblos aborígenes. Lejos de ello, la historia desde nuestra independencia y hasta nuestros días, nos muestra cómo se ha ido aniquilando poco a poco a los pueblos indios y, por lo tanto, su aporte más valioso.

Jamás hemos teorizado, ni mucho menos implementado, acerca de una recuperación de la manifestación festiva de nuestro pueblo, propia del trópico, ni de su religiosidad, con fines de organización política. Y somos festivos y religiosos.



La América ubérrima de selvas y montañas tropicales, vista por Giuseppe Arcimboldo (1563), para el libro "Mitos del Nuevo Mundo (el verano)".

Una vida propia, implica una socialidad propia, un quehacer político propio, y debe tener como base la manera de ser de nuestro pueblo. Pienso que la liberación integral de nuestros pueblos, debe pasar por una socialidad y un quehacer político a la "manera latinoamericana" de ser.

Por otro lado, la ciencia y la técnica, instrumentos del hombre para aprovechar los recursos naturales, deben estar también de acuerdo al propio medio geográfico. Las ciencias exactas nos enseñan descubrimientos válidos para todos los tiempos y lugares, cierto. Pero la adaptación de los mismos deben variar según las circunstancias. Aunque sea posible construir en gótico en América Latina, no es sensato ni conveniente hacerlo en nuestro medio tropical.

• LA UTOPIA VASCONCELIANA

Lo utópico ha sido usado como sinónimo de algo irrealizable, como un ente ideal que tiene existencia en la mente de alguien o de algunos, pero que es históricamente imposible. Utopía, en este sentido, es sinónimo de sueños color de rosa; como algo propio de ilusos o fantasiosos.

58) Vasconcelos, José. "Indología". Ob. cit. p. 1124.

59) Idem Supra. p. 1170.

La palabra "Utopía", construida con dos raíces griegas por Tomás Moro, hoy, sin embargo, recupera su sentido original: un lugar que no existe, pero no sólo con la ilusión de su existencia, sino como un proyecto histórico para realizarlo. Ese proyecto histórico que porta la "Utopía" lo es de una sociedad cualitativamente distinta, buscando una socialidad distinta entre los hombres, una manera distinta de relacionarse y de institucionalizar esa nueva comunicación social.

En este sentido de la Utopía, como proyecto histórico de relaciones distintas entre los hombres, como denuncia de un orden existente y anuncio de uno nuevo, es que entendemos el desarrollo utópico que hace Vasconcelos acerca de la raza cósmica, como proyecto histórico de nuestros pueblos.

José Carlos Mariátegui vio la obra vasconceliana, respecto de América Latina, como una Utopía: "Nadie se ha imaginado el destino de América con tan grande ambición ni tan vehemente esperanza, como José Vasconcelos... (su obra)... desborda así los límites de una 'interpretación de la cultura ibero-americana', que es como nos viene presentada, para tocar los de una utopía en la más pura acepción del vocablo".⁶⁰

a) La Raza Cósmica, base del proyecto utópico vasconceliano.

Vasconcelos sostiene que en América Latina nacerá una raza que será síntesis de todas las otras. Aquí se dará lo que él llamó la "Raza cósmica", es decir, la fusión de todas las razas existentes, formando una sola. "Y es en esta fusión de estirpes donde debemos buscar el rasgo fundamental de la idiosincrasia iberoamericana".⁶¹ Más adelante expresa:

"Acabarán de formar los yanquis el último gran imperio de una sola raza: el imperio final del poderío blanco. Entre tanto, nosotros seguiremos padeciendo en el vasto caos de una estirpe en formación, contagiados de la levadura de todos los tipos, pero seguros del avanzar de una estirpe mejor. En la América española ya no repetirá la naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares...; no será la futura ni la quinta ni la sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal".⁶²

Como prueba de su afirmación, Vasconcelos se basa en el hecho indudable de la existencia de todas las razas y la mezcla que se da de ellas en América Latina.

Esa raza síntesis tendrá, según nuestro filósofo, como dogma fundamental el amor cristiano, y será portadora de una nueva civilización y de un hombre nuevo.

b) El amor cristiano: dogma fundamental de la raza cósmica.

Vasconcelos considera que el amor cristiano será el fundamento de la sociedad latinoamericana que vendrá. "Este amor será uno de los dogmas fundamentales de la

quinta raza que ha de producirse en América. El cristianismo liberta y engendra vida... la América es la patria de la gentilidad, la verdadera tierra de promisión cristiana... tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes, y sólo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la Ley de la Historia".⁶³

A lo largo de muchos párrafos volverá a este tema del amor cristiano, a veces explícitamente, pero casi siempre de un modo implícito.

El amor cristiano del que habla Vasconcelos, es "el verdadero". Y al proponerlo como la base de la sociedad latinoamericana, tiene como implícito el hecho de que implica: comunión y no dispersión, no exilio, y por ende, justicia y libertad.

Vasconcelos abundará sobre el tema de la comunión, de la justicia y de la libertad, que él entiende como esencia del amor cristiano, aunque en muchos lugares no haga referencia explícita al mismo.

Sintetizando, al respecto, estas ideas de Vasconcelos, Margarita Vera nos dice: "Ciertamente la única esperanza del mundo está en el mestizaje de sangre y cultura, pero ahora, es forzoso luchar contra aquellos que se oponen a toda mezcla y fusión: es necesario combatir la concepción sajona de la vida, su pragmatismo, su cultura que es de exclusión, dominio y muerte".

El amor cristiano a que se refiere Vasconcelos no es, pues, la caricatura de amor que nos profesamos los cristianos. Es verdaderamente terrible constatar que en este Continente —con vocación de comunión según el filósofo— en el cual nos decimos cristianos, existen tantas injusticias.

La verdadera unión, aquella que deriva del amor, implica no sólo una actitud psicológica de amor sino también el compartir lo material, es decir, los bienes de la tierra.

El cristianismo que "liberta y engendra vida", del que habla Vasconcelos, es el de Jesús de los Evangelios que busca el Reino de su Padre. Ese cristianismo, tiene un misticismo, no espiritualista, sino íntegramente humano, que pasa por la propia fe en el sacramento de la Eucaristía, y que Arturo Paoli nos lo muestra.

"Repitémoslo: la Eucaristía es una reconciliación con Dios que se realiza mediante una reconciliación entre nosotros y con las cosas. El pan y el vino son 'símbolo de los bienes de la tierra y del trabajo de los hombres': símbolo del petróleo, del carbón, del cobre, del oro, de las bananas, del azúcar, del café, de los tejidos, de la maquinaria, de todos aquellos bienes que son la principal causa de nuestra separación, de la profunda desigualdad entre los pueblos, las naciones y los hombres, símbolos

60) Mariátegui, José Carlos. Ob. cit. p. 78.

61) Vasconcelos, José "La Raza Cósmica". Ob. cit. p. 920.

62) Idem Supra. p. 921.

63) Idem Supra. Págs. 936 y 941.

de la no fraternidad y de la exclusión. El gran tema que a todas las generaciones se les asigna como tarea esencial a realizar, y que nunca se realizará definitivamente, es precisamente el tema eucarístico: el tema de la igualdad entre todos los hombres, el tema de la relación y la reconciliación".⁶⁴

Juan Pablo II nos recuerda también esto, ligando la lucha por la justicia al Sacrificio de Cristo: "La solidaridad a la que os invito hoy debe echar raíces más profundas y sacar su alimento cotidiano de la celebración comunitaria de la eucaristía, el sacrificio de Cristo que nos salva. En la participación eucarística, descubriréis la exigencia de solidaridad y de compartir como expresiones de la maravillosa realidad de que todos somos miembros de una única familia: la Iglesia, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo".⁶⁵

Ese amor que postula Vasconcelos, que es el auténtico cristiano, presupone una unión que pasa por los bienes de la tierra. El amor cristiano presupone libertad y justicia. La Utopía de Vasconcelos, entonces, no es de simple fusión racial —signo incuestionable de comunión— sino que, al tener como base el amor cristiano, será una sociedad justa y libre, sin excluidos, sin explotados, sin oprimidos: en comunión.

La unión pasa, pues, por los bienes de la tierra. Si no es así, será una simple caricatura de unión. Lo que nos separa debe ser mediación para la comunión.

"En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes".⁶⁶

Cuando Vasconcelos fue rector de la Universidad Nacional le dio a ésta su escudo y su lema. En un boletín fechado el 27 de abril de 1921, y firmado por él decía: "a fin de que los mexicanos tengan presente la necesidad de fundir su propia patria con la gran patria hispanoamericana que representará una nueva expresión de los destinos humanos, se resuelve que el Escudo de la Universidad Nacional consistirá en un mapa de la América Latina con la leyenda: 'POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU'; se significa en este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima"⁶⁷ Más tarde declararía que el Espíritu del que habla en el lema es el Espíritu Santo. "Era indispensable introducir en el alma de la enseñanza el concepto de la religión, que es conocimiento obligado de todo pensamiento cabal y grande. Lo que entonces hice equivale a una estrategia. Usé de la vaga palabra espíritu, que en el lema significa la presencia de Dios, cuyo nombre nos prohíbe mencionar, dentro del mundo oficial, la Reforma protestante que todavía no ha sido posible desenraizar de las Constituciones del 57 y del 17. Yo sé que no hay otro espíritu válido que el Espíritu Santo..."⁶⁸ Quizás ésta sea una de sus intuiciones más geniales.

c) Una nueva civilización.

La fusión de las razas con sus valores y riqueza de matices, y teniendo como principio fundamental de las relaciones entre los hombres el verdadero amor cristiano, necesariamente harán surgir de América Latina una nue-

va civilización, mucho más humana. Vasconcelos nos lo señala como una obligación: "Tenemos el deber de formular las bases de una nueva civilización..."⁶⁹

Esa nueva civilización que Vasconcelos nos urge a construir, no la podremos hacer realidad nomás así porque sí, no la inventaremos de la nada, no la construiremos sin cimientos, "no se improvisa, ni se trunca, ni puede hacerse partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la Historia. Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de independencia del padre Hidalgo, o con la conspiración de Quito, o con las hazañas de Bolívar, pues si no lo arraigamos en Cuauhtémoc y en Atahualpa, no tendrá sostén, y el mismo tiempo es necesario remontarlo a su fuente hispánica".⁷⁰

La civilización nueva de la que habla Vasconcelos es la que llama del "tercer período", que estaría caracterizada por: "Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el jubilo fundado en el amor, ésa es la tercera etapa".⁷¹

Esta caracterización que nos hace José Vasconcelos de la sociedad del "Tercer Período" que tendrá su desarrollo en nuestra América, me parece que es —me voy a atrever a decirlo— una versión latinoamericana, en todo el sentido de la palabra, del anuncio de la felicidad de los hombres, como utopía, pero no en el sentido peyorativo del término, sino como una búsqueda histórica de su logro.

d) El hombre nuevo.

Una civilización nueva, presupone también a un hombre nuevo. El proceso histórico de cambio supone un doble movimiento: transformar las estructuras a la vez que el hombre mismo se va transformando.

Vasconcelos al hablar de una organización social nueva y de una concepción distinta de la vida, supone una superación espiritual en el hombre. Tiene en mente a un hombre distinto, renovado, con actitudes nuevas hacia el mundo y hacia sus semejantes. "La gente que está formando la América hispánica, un poco desbaratada, pero libre de espíritu y con el anhelo en tensión a causa de las grandes regiones inexploradas, puede todavía repetir las proezas de los conquistadores castellanos y portugueses. La raza hispánica en general tiene todavía por delante esta misión de descubrir nuevas zonas en el espíritu, ahora que todas las tierras están exploradas".⁷²

64) Paoli, Arturo. "Pan y Vino: Tierra". (Del Exilio a la Comunidad). Ed. Sal Terrae. Santander, 1980, p. 19.

65) "Servicio a los pobres desde el Evangelio". Discurso. Estadio Atanasio Girardot. Medellín, Colombia, 5 de julio de 1985.

66) Vasconcelos, José. "La Raza Cósmica". Ob. cit. p. 919.

67) Vasconcelos, José. Discursos. Ob. cit. p. 13.

68) Vasconcelos, José. *En el ocaso de mi vida*. Populibros La Prensa. México, 1957. Págs. XXII y XXIII.

69) Vasconcelos, José. *La Raza Cósmica*. Ob. cit. p. 936.

70) Idem Supra. Págs. 911 y 912.

71) Idem Supra. p. 930.

72) Idem Supra. p. 940.



José Vasconcelos, durante su campaña electoral en 1929 arriba a Ciudad de México, en medio de la hostilidad del oficialismo, que apeló a la violencia y al crimen contra sus hombres.

Algunas de las nuevas zonas inexploradas del espíritu, harán posible que el hombre tenga el amor como la única ley de convivencia. Esa es nuestra esperanza.

Cualquier cambio en la organización estructural de la sociedad, para que cale hondo, para que sea efectivo, para que sea liberador, debe ir acompañado de un cambio del hombre mismo en su relación con el hermano. Si la estructura cambia y el hombre no, difícilmente se puede pensar en que el cambio sea liberador.

Indudablemente que el hombre de nuestras tierras tiene el potencial para construir el hombre nuevo. Ha vivido hasta ahora en lo que en términos de Dussel llamaríamos "opresión pedagógica". Culturas ajenas nos han sido impuestas. No hemos desarrollado nuestra propia cultura. No hemos sido nosotros mismos. El hombre nuevo latinoamericano habrá de surgir cuando desarrollemos lo que somos.

• VIDA - MUERTE; UNION - DISPERSION

El momento histórico que vivimos está ensombrecido por la muerte. La muerte del hermano hombre —el otro— y la muerte de la hermana naturaleza. El otro es asesinado cada día por hambre y porque le es negada su palabra. La naturaleza es destruida por aquellos mismos que matan al hermano, en aras, dicen, del progreso.

Nuestros pueblos —Centroamérica en particular— están constantemente amenazados ya no de esa muerte lenta y sistemática del hambre, sino de una aniquilación violenta y masiva. El mundo todo padece el miedo de la destrucción total con el infierno de la explosión nuclear.

Un mundo de muerte, es un mundo sin unión, sin amor, desarmónico. El odio y la intolerancia son los

causantes de esa muerte. Un odio, por supuesto, no sólo psicológico, sino que llega a negar al otro como otro y luego lo explota, aprovechándose de su trabajo y sus recursos, dividiendo así a los hombres no sólo en distintos grupos humanos sino entre aquellos que todo lo tienen, que están saciados, y aquellos que nada poseen. Y la intolerancia que no se queda en disputa ideológica, sino que busca, por medio de la guerra, la aniquilación total del otro, del distinto.

Nuestros pueblos padecen ese odio y esa intolerancia de parte de las potencias centrales, en especial de Norteamérica.

Vasconcelos nos propone, con su filosofía, un discurso que opta por la vida y por la unión. Para él, la vida misma, la vida plena, se da en un proceso de unión. La muerte viene de la dispersión, de la desunión, de la desarmonía.

El Maestro de América insiste en que la verdad se nos revela como armonía. La armonía une a los distintos. El amor es el único capaz de armonía. Socialmente, esto se traduce en el respeto del otro como otro. Como otra nación, otro pueblo, otra persona individual. La unidad dentro de la pluralidad no es uniformidad o identidad, sino distinción armoniosa, amorosa.

El respeto del otro como otro, como distinto, es la base para relaciones sociales justas, armoniosas. La unión solidaria de los distintos, es la base de la vida.

Es la vida la que está en juego, en estos momentos, en nuestros pueblos. El imperialismo económico, político, militar y cultural, expresión del odio y la intolerancia, son formal y realmente la expresión de la muerte. Por eso es necesario rescatar el pensamiento de los más lúcidos de nuestros hombres, que son, ante todo, amantes de la vida.

● A MANERA DE CONCLUSION

Las intuiciones de Vasconcelos son muy valiosas. Están en espera de una profundización y un desarrollo más amplio.

Estas líneas, sólo tienen como propósito el constituir una propuesta fundada de relectura de Vasconcelos.

El pensamiento de Vasconcelos es actual y por eso se justifica la propuesta que hago de su relectura. Los problemas abordados por nuestro filósofo permanecen no resueltos. América Latina no ha logrado su liberación; su historia es todavía, y cada vez más, objeto de otros, aún no se hace sujeto de ella.

La necesidad de un pensamiento propio persiste. Y cada vez se hace más urgente. Seguimos pensando de acuerdo a lo que nos imponen, no hemos desarrollado un pensar nuestro. Mientras no pensemos como latinoamericanos, no haremos vida propia ni ciencia propia. Seguiremos siendo esclavos de otros.

Recordemos lo que apunta Bernardo Avalos en el sentido de que en América Latina se nota claramente el choque entre dos grandes tipos de civilización occidental: la anglo-sajona o nórdica hoy dominante con su racionalidad funcional cargada de positivismo y su clara decisión de planetización a través de la creación de modelos y submodelos consumistas y tecnocráticos frente a la que podemos llamar tradicional latinoamericana de origen mestizo y tropical con su irracionalidad intuitiva y simbólica cargada de imaginación y consciente de su valor y de la necesidad de reivindicar el frescor de su creatividad y de su fuerza alternativa.⁷³

Tampoco, en América Latina, hemos superado el racionalismo propio del modo de pensar de la modernidad. No sólo no hemos hecho pensamiento propio, sino que tampoco hemos desarrollado un modo de pensar nuestro.

También la Utopía de Vasconcelos sigue siendo actual. Y es actual porque aquello que denuncia, la opresión de nuestros pueblos, continúa existiendo. Su anuncio sigue siendo válido también, porque nuestra historia, como sujetos de ella, está por hacerse; y la civilización del amor propuesta, es un proyecto de vida nueva, de vida feliz, de vida armónica, que no podemos descartar "a priori", sin haberlo intentado.

La Utopía vasconceliana que denuncia la expoliación de que América Latina es víctima, nos impulsa, al mismo tiempo, hacia la búsqueda de la liberación. La unión con la fusión de las razas, de todas las sangres, teniendo como base el auténtico amor cristiano, nos debe llevar a construir una nueva civilización y un hombre nuevo.

Pues bien, esa Utopía, de la cual reitero su atributo de actualidad y por lo tanto su valía, tiene también, como toda Utopía, sus límites.

Tiene su valor en que impulsa hacia una sociedad futura cualitativamente distinta de la actual. Va más allá del orden establecido. Constituye una estupenda crítica, aunque intuitiva y poco orgánica, de la sociedad opresiva actual.

Su límite, como el de toda Utopía, es el peligro de hacerse ahistórica. De ser una Utopía en el mal sentido del término, esto es, un sueño color de rosa.

Entre la denuncia y el anuncio debe existir una praxis histórica. Esa praxis dinamizará lo utópico, no lo dejará al margen de la historia.

Juan Carlos Scannone nos dice que "el cuestionamiento ético desde los pobres y oprimidos pone en jaque a la totalidad del mundo-de-la-vida latinoamericano en cuanto modernidad dependiente. Y por ello cuestiona también la racionalidad moderna que es el *lógos* o el sentido de este mundo. De ahí que podamos hablar de una ruptura epistemológica, pues al cuestionarse la racionalidad de un mundo se cuestiona también su comprensión de la *epistémé*, de la ciencia: en nuestro caso, de la filosofía como ciencia y del lenguaje filosófico de la trascendencia. Y al cuestionarlo se desenmascara su instrumentación ideológica". Esa ruptura epistemológica pasa por la praxis histórica en la transformación del mundo y de las ciencias socio-históricas, y en América Latina, además, esa ruptura epistemológica "está implicando también la apertura al **pueblo** latinoamericano y el paso por su mediación".⁷⁴

Quiero terminar estas líneas con lo que podría llamar "manifiesto vasconceliano", el cual resulta de actualidad y en eso reside su valor. Y aquí lo utilizo como conclusión a mi propuesta de recuperar el pensamiento de Vasconcelos como apoyo de nuestra liberación:

"No hay nada más desconsolador que contemplar la América Latina, el continente predestinado a la abundancia y a la dicha fraternal, convertido todavía en colonia, ayer de un poderío distante, hoy del capital que oprime por interposiciones sistemas de instituciones y de personas, explotada siempre sin piedad en tanto sitio y ocasión por aventureros codiciosos y por gobernantes sin honor. Iluminar a las gentes para que todos estos males vayan siendo corregidos y vencidos; tal es la misión de todo patriota y de todo el que algo sabe en favor del que no sabe.

*Trabajemos, pues, sin descanso todos los que nos empeñamos en la redención económica y moral de nuestra América. Trabajemos unidos para resolver el problema complicado de una explotación justa y eficaz de nuestros cuantiosos recursos, una explotación que beneficie al mayor número, para que pueda ser base de una verdadera civilización".*⁷⁵

La lucha por la liberación de nuestros pueblos, es, hoy, la lucha por la vida y por la paz, frente a las potencias de la muerte y de la guerra. Vida y paz que son productos de la armonía, es decir del respeto del otro como otro; de esa armonía que sólo es posible con el amor, con ese "auténtico amor cristiano" que Vasconcelos propone como base de nuestras relaciones. □

73) Ver de Avalos, Bernardo. "Elementos Culturales para un Modelo" en "Nueva Sociedad" Nro. 81 de la Colección CELAM, págs. 105-115.

74) Scannone, Juan Carlos. *Ob. cit.* págs. 246, 248 y 249.

75) Vasconcelos, José. *Indología*. *Ob. cit.* p. 1166.

ESCAPARATE

WILLIAM S. MALTBY

LA LEYENDA NEGRA EN INGLATERRA

Fondo de Cultura Económica.
México, 1982.

Hay prólogos imprescindibles. Es el caso de la breve página con que el historiador norteamericano Maltby, presenta, en tono casi autobiográfico, sus reflexiones sobre la *Leyenda negra* que le despertó, confiesa, una "curiosidad sin límites".

En él advierte: "Como muchos otros norteamericanos yo había absorbido antihispanismo en películas y literatura popular, mucho antes de que ese prejuicio fuera confirmado por mis maestros de escuela. Por lo tanto, descubrir un punto de vista absolutamente distinto en las obras de historiadores serios, fue para mí toda una sorpresa".

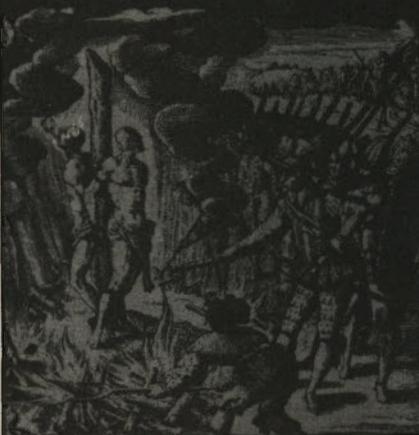
Fueron esas obras —en especial las de Roger Bigelow Merriman— y los trabajos de los hispanistas con los que tomó contacto después de graduarse en la Universidad de Duke, lo que lo indujeron a estudiar directamente en Inglaterra, el desarrollo de la temática antiespañola desde 1558 a 1660.

Con delicada perfidia, Maltby añade que ya en Londres el profesor S. T. Bindoff, lo orientó con valiosos "consejos sobre la *Inglaterra de los Tudor* y sobre los peligros de investigar en Londres". Es decir, la *Leyenda Negra* sigue agazapada pero viva en la médula de la estructu-



William S. Maltby
*La Leyenda Negra
en Inglaterra*

*Desarrollo del sentimiento antihispanico,
1558-1660*



ra política anglosajona de nuestros tiempos.

Más adelante, en la introducción, prolijo análisis de todas las teorías modernas sobre la *Leyenda Negra*, anota, como de paso, los motivos que determinaron su decisión casi entusiasta por la defensa de la gestión de España. "En más de un aspecto, dice, la posición de EE.UU. en el siglo XX se asemeja a la de España en el XVI. Blandiendo un poderío enorme en defensa de un ideal conservador, se encuentra como blanco del odio y los celos tanto de amigos como de enemigos. Nadie que lea los periódicos podrá dudar de que las naciones del mundo están compilando una nueva leyenda negra, ni de que los Estados Unidos son la presunta víctima..."

Por cierto, habría que discutir el alcance del adjetivo "conservador". España fue conservadora en tanto intentó preservar la vigencia de la Iglesia católica ante el desafío luterano-calvinista, del que nació, precisamente, Estados Unidos. Pero en el plano de la mera permanencia histórica, España fue la primera nación moderna, la que anticipó el modelo del estado absoluto, morigerado radicalmente por los Consejos, las

Cortes y una legislación viva y actuante, que limitó el poder.

El análisis de los estudios contemporáneos sobre la *Leyenda Negra* no tiene desperdicio. Parte de la consideración de los trabajos que en 1911-13 escribiera el español Julián Juderías, al que le reconoce que logró trazar, pese a la carencia sustancial de las fuentes sobre las que trabajó, los rasgos genéricos de la campaña mundial antiespañola y le reprocha sólo su acento excesivo (tal vez) en la ilustración francesa como causa fundamental de este proceso.

Descarta con rapidez y argumentación precisa las tesis de Sverker Arnoldsson, según el cual la *Leyenda Negra* habría nacido en los tiempos de la Guerra de Italia y el saqueo de Roma, apelando con justa economía a los testimonios de Maquiavelo y del célebre historiador italiano de la época, Guicciardini, admirador el primero de Fernando de Aragón y el segundo del Gran Capitán, Gonzalo de Córdoba. Aterrizza, por fin, sobre los verdaderos suelos nutricios de la *Leyenda*, es decir, las naciones calvinistas, las que primero se lanzaron a desafiar el poder mundial de España: los Países Bajos e Inglaterra.

Es en el calvinismo de los países bajos donde el autor sitúa el gran foco de inquina antipapista y antiespañola que alimentará por siglos la *Leyenda Negra*, pero es en la dinámica oscilante de la política exterior inglesa donde se encuentran las razones de sus empujes editoriales y de sus relativos remansos. Cuando Londres guerra con los Países Bajos o cuando los conflictos con Francia la inducen a buscar la neutralidad o la alianza con España, los libelos cesan, desaparecen e incluso dan lugar a la aparición de una literatura proespañola. A la inversa, toda tensión entre la Corte de St. James y la de Madrid, va acompañada por la difu-

sión masiva de propaganda infamante.

En esta lógica, se comprende que el libro ponga el acento en hechos como la rebelión de los Países Bajos, en el desarrollo del período isabelino y, particularmente, en el episodio de la Invencible Armada, para determinar por fin, cómo esa abundante literatura antiespañola, se transformó en un hecho autónomo e inmanejable para la clase política inglesa, al punto de que uno de los más lamentables episodios de su política exterior, en los tiempos de Cromwell, reconoce como causa el haber asumido con inocente literalidad esa Leyenda Negra que, en su origen, fue un conciente ariete cultural contra los Habsburgos de Madrid.

Sobre los materiales que sirvieron originariamente para elaborar los primeros esbozos de la Leyenda, no duda Maltby que fueron las denuncias y crónicas de los propios españoles y muy particularmente la **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**, de Fray Bartolomé de las Casas.

Como decía Francisco Ricci en su ensayo sobre **Colón y Lutero** (Nexo Nro. 5), fue la auto-crítica que lo mejor de España hizo a la acción colonizadora, lo que sirvió de cantera inagotable para alimentar la "asombrosa y enorme cantidad de material que salió de las prensas de la Europa protestante" en esos tiempos, para "crear ese estereotipo formidable del hombre español" (cruel, mezquino, adulator, cobarde) según las textuales palabras de Maltby.

Sobre el uso y abuso de la Breve relación de De Las Casas, comenta el historiador norteamericano: "Una vez más, es obvio lo irónico de la situación. La más poderosa acusación de la crueldad y la codicia de España es, al mismo tiempo, un monumento a su humanitarismo y a su espíritu de justicia. Pero hombres de otras naciones, que escribían al calor del partidismo religioso o nacional, no reconocen el hecho importantísimo de que el propio Las Casas era español".

Para el lector hispanoamericano son particularmente útiles los capí-

tulos del III al V inclusivos, en los que se hace una reseña animada y sujeta a la continuidad histórica, de las figuras que contribuyeron al desarrollo de la Leyenda Negra, muchas de ellas encubiertas por pseudónimos que han velado su identidad hasta nuestros días y otros, simplemente anónimos. Desfilan por esas páginas piratas como John Haukins, o Sir Raleigh o el espía inglés James Wadsworth o, más aun, el capellán de Drake que afirmaba que "la contagiosa infección del papismo va por doquier los españoles van..." Para el lugarteniente de Raleigh, a quien éste mandó decapitar, un tal Lawrence Keymis, no hay pecado que no cometan los españoles sin exceptuar la prostitución y la sodomía.

En la nómina de los autores comparece un español que firma González Montano, a quien no se ha identificado, un protestante que logró un fabuloso éxito editorial en Inglaterra a partir de 1567. De la obra de Montano surgieron varios anónimos no menos exitosos y, en alta medida, la obra capital, conocida como **El libro de los mártires** (protestantes) escrita por John

CHIARA LUBICH

EN LA FAMILIA EDUCAR ES CREAR

Ideas - Ciudad Nueva. 1988
Buenos Aires

Chiara Lubich

En la
familia
educar es
crear

1
IDEAS

De este pequeño libro de Chiara Lubich puede predicarse lo que muchas veces se ha dicho del Evangelio: es sencillo y luminoso como la verdad.

El texto originario fue vertido por la fundadora de los Focolares bajo la forma de un discurso pronunciado en el Primer Congreso de Educación y Familia, organizado por el Movimiento Familias Nuevas, de ahí que mantenga cierta frescura coloquial y directa, como sucede con la palabra dicha, antes que escrita.

Diríamos, a modo de resumen, que la tesis que recorren estas páginas radica en la afirmación de que educando y educador—o lo que es lo mismo maestro y alumno o padres e hijos— constituyen una unidad dialéctica, una relación personal, en la que las dos partes, inexorablemente, dan y reciben. Educar es, por consiguiente educarse a sí mismo. Más aun, maestro y alumno, padre e hijo cumplen con su cometido, cuando asumen el misterio de Cristo como el horizonte máximo de su propio crecimiento. Sólo Jesús educa.

El educador, como Cristo, "encarna el mismo su doctrina. No impone cargas que no haya asumido antes". Además: "En la estupenda parábola del hijo pródigo, Jesús muestra cómo es la misericordia del Padre y, por lo tanto también la suya... Los padres tienen que comportarse con los hijos, como Dios se comporta con nosotros".

Esta reflexión iluminadora sobre la educación, concluye con una restauración revolucionaria (para nuestra época distraída) sobre el sentido del matrimonio, en el que los esposos se asumen en la prole, en los hijos. Era necesario afirmarlo con esa contundencia.

Foxe. La lista de los aportes a la diatriba contra España es imposible de resumir y por su misma vastedad exigiría un tratamiento más prolijo y detallado que el que le da el propio Maltby.

Sin duda, son los dos últimos capítulos (la Conclusión incluida) los más brillantes y tensos de esta historia. En ellos, Maltby llega con rigor lógico a demostrar la hipótesis que le sirvió de punto de partida: que la Leyenda Negra, fue, realmente, una causa operante en la historia. No sirvió sólo como contrapropaganda en la disputa del poder con España, sino que se arraigó profundamente en el alma inglesa.

Según el estudioso norteamericano, fue en Oliverio Cromwell donde resurgió con toda su fuerza, el odio puritano-clavinista contra España, al punto de que el propio Lord Protector, fue su víctima inconciente.

Oliverio Cromwell fue uno de los más grandes hombres con que nacieron los tiempos modernos. Discutible en cada una de sus facetas, es, en conjunto, una personalidad sorprendente y como tal, lo soportaron sus contemporáneos. Pero el gran Lord Protector cometió su paso en falso, su desliz tan chabacano que el historiador inglés R. Gardiner lo considera "en el mejor de los casos, un triste espectáculo".

A los seis años de la toma del poder, tras decapitar a Carlos I, el 20 de abril de 1654, Cromwell propuso a su Consejo un proyecto largamente elucubrado que recibió el nombre pomposo de "Designio Occidental".

En ese momento Inglaterra había cesado su guerra con los Países Bajos (litigios por la pesca del arenque) y disponía de 150 naves de guerra ancladas en sus puertos. La idea de Cromwell fue la de lanzar esa poderosa flota con un ejército de no menos de dos mil hombres, sobre la isla de Santo Domingo y tomar posesión del centro mismo desde el cual había comenzado la expansión española sobre América.

Sería largo repetir las largas ar-

gumentaciones que hizo el Lord Protector calificando a España como "el enemigo natural, (que) lo es hasta la médula por razón de lo que hay en ella contra todo lo que es de Dios".

No faltaron contradictores extraños y valientes en el Consejo, que previeron el gran desastre hacia el cual llevaba el conductor a sus ejércitos. El único objetor fue el consejero Lambert. Pero el plan se llevó a cabo.

Tampoco faltaron aduladores de talento como John Milton o planificadores entusiastas como Hobbes (pese a haber sido partidario de Carlos I). La expedición se hizo. A la flota inglesa, la mayor del mundo en esa época, se le sumaron decenas de barcos piratas y filibusteros, tripulados por la morralla calvinista de los puertos del Norte de Europa y, por fin, se dio el asalto contra la Hispaniola. Era el año 1654.

La conducción de los expedicionarios fue desastrosa. Llevaban dos comandantes, los generales Penn y Venables, que jamás se pusieron de acuerdo más que en una cosa; que cada uno quería la totalidad del mando. Por un prurito calvinista, los comandantes decidieron confiscar todo el ron del que disponían tripulantes y soldados. Una desconocida "ley seca" se aplicó a esa tropa cuya fuente energética básica era el alcohol. Los generales ignoraron la geografía, se internaron en manglares y páramos. El trópico, las miríadas de insectos, las fiebres y la disidencias entre los oficiales malograron todo. Al fin, cuatrocientos españoles, la mayoría criollos, derrotaron cabalmente a los casi tres mil invasores.

La Leyenda Negra, consumida como verdad revelada por la dirigencia inglesa, los condujo a una lectura errónea de la realidad, a una grave derrota. No habría de ser la única. Repitieron la aventura cinco veces más, hasta 1808, con idénticos resultados, agreguemos. Ese fue el fin indecoroso del "Designio Occidental".

La Leyenda Negra no es un tema de erudición, no es sólo asunto para universitarios sabihondos y la im-

portancia del libro de Maltby radica, precisamente, en que pone de manifiesto estas premisas.

La Leyenda sigue operando en forma incisiva sobre las actuales generaciones, una literatura fácil y corrompida en beneficio de la "gloria anglosajona" es consumida por los niños y adolescentes de todo el mundo, multiplicada por las trivialidades de "matiné" cinematográficas sobre la piratería y coronada, por fin, por una sociología para el consumo de los más ilustrados, que denigra lo católico y la cultura hispano-criolla, como expresión de un pasado bárbaro, en beneficio de la modernidad civilizadora, surgida de la atmósfera del calvinismo (Max Weber).

Desde las novelitas y el cine puerdos, hasta las "sesudas" meditaciones sociológicas en las que hoy educan a los jóvenes de América latina, está circulando el veneno destructor de la identidad cultural, es decir, de la posibilidad de autoconocimiento y aprecio por nosotros mismos, que ha sido el más eficaz instrumento con que los imperios nos han atacado.

Desde el otro polo del poder mundial, desde la URSS, un nuevo embate se ha desatado —lo capitaneó la Cuba de Fidel Castro— apelando a un indigenismo abstracto, que parece ignorar la condición hondamente católica y mestiza (biológica y culturalmente hablando) de hispanoamérica.

Responder a estos desafíos es ponernos en camino hacia la Segunda Evangelización, es saltar sobre las bardas de nuestro corral, para mostrar al mundo que la verdad en la que se asienta esta "raza cósmica" de mestizos, es la de pertenecer a Cristo en la Iglesia.

En un plano más contingente, otra reflexión se impone. Si España y las naciones latinoamericanas no adoptan una política exterior sistemática y clara en el plano de la cultura, la rémora péfida de la Leyenda Negra, seguirá interfiriendo como obstáculo difícil para ocupar un lugar con dignidad en el mundo. □

L. H. V.

Crónicas iniciales de la conquista del Perú



EDITORIAL PLUS ULTRA

ALBERTO SALAS, MIGUEL GUERIN, JOSE L. MOURE (curadores)

CRONICAS INICIALES DE LA CONQUISTA DEL PERU

Plus Ultra. Buenos Aires. 1987

La inminencia del Vº centenario ha promovido en España y América latina una saludable actividad editorial que, por lo que está a la vista, habrá de dejar huellas positivas en las formación de las generaciones actuales. En este marco debe ser incluida la Colección Vº Centenario, con excelentes títulos (Historia General de las Indias, de López de Gómara y Sumario de la natural y general historia de las Indias, de Fernández de Oviedo, entre varios otros) con textos cuidadosamente corregidos y comparados, para retornarles su limpieza original, anotados con prolijidad y ligeramente adecuados a un español moderno, lo que permite una lectura más fluida.

A esta serie pertenecen las Crónicas iniciales de la conquista del Perú en la que se recogen los trabajos del Codex Vindobonensis del 1600, de autor anónimo, La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla también de autor desconocido, del año 1534 y las dos difundidas relaciones de Francisco de Jerez (Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco), editada en Sevilla en 1534 y El descubrimiento y la conquista del Perú, atribuida a Miguel de Estete, otro clásico en esa fecunda literatura bajo cuyo signo nació hispanoamérica.

Obsérvese un hecho altamente significativo. En noviembre de 1533 terminó la conquista de Perú, con la toma de Cuzco por Francisco Pizarro. Un año después, en 1534

eran publicadas en Sevilla dos de las crónicas que recoge este libro. Eso habla de la tensión en la que estaba el alma hispánica y de su capacidad para responder con la máxima rapidez a las incitaciones y novedades de su tiempo. También, en otro plano, parece remitirnos al hecho cierto de que fue Sevilla la verdadera capital de las Indias en todo el período español de su historia.

El libro está precedido por una excelente introducción a cargo del historiador Alberto M. Salas, sobre el que nos apoyaremos con verdadero gusto en la presentación de las Crónicas.

Los relatos primitivos, los inmediatamente contemporáneos, dice Salas, son generalmente breves y sobrios en sus dimensiones y detalles, como urgidos por la circunstancia de la acción misma. No se demoran en la descripción de situaciones, prácticas y costumbres complejas ni en la consideración de doctrinas o teorías, ni se apartan de la descripción inmediata y material de los sucesos como los percibieron.

Es como si esos soldados-escritores, insertos en un mundo de dimensiones colosales para un europeo, rodeados de fuerzas que necesariamente y tal vez con justicia, consideraban hostiles, con la mano permanentemente sobre el sable, la pica o el arcabuz, apenas pudiesen conceder a sus crónicas, el tiempo mínimo frente las fogatas de la noche, antes del descanso y de las nuevas fatigas. Eran hombres confron-

tados a la muerte, que morían por docenas de hambre, de pestes o de flechazos (cosa particularmente cierta en las expediciones de Pizarro y Almagro), pero que tenían, conciencia de estar atravesando un tránsito histórico. Entonces escribían. Lo hacían con economía de palabras, con un laconismo a veces electrificante. Algunas de sus obras están entre las más importantes que se hayan escrito en idioma español en todos los tiempos.

Estamos de acuerdo con Salas en citar a Cortés, a Valdivia, a Alvar Núñez Cabeza de Vaca y a Bernal Díaz de Castillo, como algunos de los mejores, sin olvidar (tampoco lo olvida él) al increíble Fray Francisco de Carvajal, que narró bajo la forma de diario, el viaje de Orellana por el Amazonas, y la posterior navegación del Atlántico hasta la propia España. Ese Fray Carvajal, después de una batalla contra los indios (llevaba la cruz, pero también una espada) escribió por la noche: "Doy gracias a Dios que interpuso mi ojo para salvar mi vida". En la lucha le metieron una flecha en el ojo. Perdió el ojo, le cauterizaron la herida con aceite hirviendo, según la práctica de la época y sacó ánimo, no se sabe de dónde, para loar al Señor. Así eran y así escribían esos hombres.

El primero de los textos que se reproduce, un anónimo, parece, según todos los indicios, ser una recopilación abreviada de la obra de Juan de Jerez, compuesta por su secretario Juan de Sámano, con la finalidad de enviarla al emperador. Por supuesto, esto es tema de debate arduo.

La segunda crónica, también de autor desconocido, es atribuida por los estudiosos al capitán Cristóbal de Mena que acompañó a Pizarro en la tercera y última expedición sobre Perú. Es completa, aunque no abunda en detalles, rescata pocos nombres y no se detiene en descripciones. En ciertos instantes, cuando quiere mostrar el estado de ánimo de los españoles y tangencialmente explicar sus motivaciones, logra una locuacidad llamativa. Subraya Salas el modo en el que pinta el autor la tormenta de granizo que se de-

sató sobre Cajamarca al arribo de los españoles, con todo lo que eso tenía de presagio adverso en la víspera del encuentro con Atahualpa y su poderoso ejército.

El eje del libro está dado por la tercera crónica, de Juan de Jerez, la más detallada y útil para el conocimiento de los nueve años de aventura a través de los cuales vagabundearon y sufrieron las huestes de Pizarro hasta tomar prisionero a Atahualpa.

Todo indica que Jerez escribió en España, a donde fue uno de los primeros en retornar. Tuvo tiempo, por consiguiente, para ver los hechos en cierta perspectiva que se expresa muy claramente en la introducción, donde reflexiona sobre el significado de la hazaña de Pizarro.

“¿Cuándo se vieron, dice, en los antiguos y en los modernos tan grandes empresas de tan poca gente contra tanta y por tantos climas del cielo y golfos del mar y distancias de tierra ir a conquistar lo no visto ni sabido?” Y agrega luego: “Los españoles fueron tan pocos que no pasaron de 200 ó 300 y aun sólo fueron ciento a veces menos... Y así han conquistado en nuestros tiempos más tierra que la que antes se sabía y que todos los príncipes fieles poseían, manteniéndose con los mantenimientos más bestiales...”

Es breve y duro en las exposiciones sobre los tormentos a los indios: “Luego mandó hacer justicia, quemando al cacique de Amotaxé y a sus principales...” o “tomando un principal y atormentándole, dijo (confesó) que Atabaliba (Atahualpa) esperaba de guerra con su gente en tres partes...”

Aunque no se detiene lo suficiente en la descripción de la celada que Pizarro le tendió a Atahualpa, gasta tiempo en encomiar el temple de los españoles y la decisión de valer cada uno por cien. Omite el honesto comentario de otro gran cronista, Pedro Pizarro, participe también de los hechos, quien reconoce que en la tensión que precedió al ataque, muchos se orinaron.

El cuarto aporte, atribuido a Estete fue publicado tardíamente, recién en 1911, sobre la base de originales trancos y mutilados en las partes que se conservaron. Afortunadamente, en la versión de Juan de Jerez se reproduce buena parte del testimonio de Estete.

Es ésta una de las crónicas más impresionantes, tal vez por el hecho de haber participado el autor en algunos de los episodios más significativos de la conquista, como la entrevista de Hernando Pizarro con el Inca, antes de su captura, o por

haber estado, según todos los indicios, con el mismo Hernando en el templo de Pachacamac del que deja una descripción vigorosa y plástica de sus accesos y gran puerta principal, y tétrica del interior, que era una cavema natural en la roca, con piso de tierra y una escultura primitiva semienterrada en el suelo.

La desesperación de los indios ante la profanación del recinto, el desconcierto y sorpresa de los españoles ante la vista de la cueva sagrada, dan una visión gráfica de la confrontación de dos civilizaciones separadas por milenios en términos culturales.

Es vivaz y angustiosa su descripción de las exequias de Atahualpa, sorprende la irrupción masiva de los indios en la misa fúnebre, de cuerpo presente, que los españoles oficiaban al emperador muerto y la narración posterior de los suicidios en masa de sus servidores y concubinas, que habían pedido, sin obtener, el privilegio de ser enterradas vivas con su señor.

En fin, testimonios de primera mano que algún día servirán para la adecuada interpretación de nuestra historia. □

L. H. V.

CURSO DE HISTORIA

AMERICA LATINA: ORIGEN Y SENTIDO DE SU HISTORIA

1°

- a) Iberia y la conciencia europea en el siglo XV.
- b) Los mundos indígenas.
- c) El mestizaje.
- d) Las luchas sociales, el imperio y la Iglesia.

6 Exposiciones Prof. Luis H. Vignolo

2°

- a) Independencia y disgregación.
- b) Los conductores (Bolívar, San Martín, Artigas).
- c) Los tiempos revueltos.
- d) La polis oligárquica.
- e) El siglo XX desde México al Río de la Plata.

7 Exposiciones Prof. Fermín Chaves

Informes e inscripción en NEXO.

Avda. Belgrano 1548 P.B. Telef. 37-2619 - de 13 a 18 hs.

El Evangelio como fundamento iluminador de la historia

En "América Latina en la Ecuemena" (NEXO 2) se sostiene que podían discernirse en la historia cuatro grandes movimientos: 1) la evangelización de la Ecuemena; 2) la evangelización del siglo V; 3) la evangelización de la Ecuemena; 4) la evangelización de la Ecuemena.

POBRES Y LIBERACION

Dentro de este contemporáneo cuarto movimiento histórico evangelizador que está en sus primeros pasos, visibles para todos desde que el Concilio Vaticano II abrió un nuevo horizonte y lógica histórica, es que se puede comprender el acontecer actual. Y bien, ¿dónde dónde toma América Latina su lugar? ¿Dónde dónde toma América Latina su lugar? ¿Dónde dónde toma América Latina su lugar?



El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y liberación, por parte de ciertos teólogos.

En "América Latina en la Ecumene" (NEXO 5) se sostenía que podían discernirse en la historia cuatro grandes movimientos de evangelización. Estos cuatro movimientos principales son: 1) la evangelización de la Ecumene helenístico-romana; 2) la evangelización en la formación de Europa, desde el siglo V; 3) la evangelización de América y Filipinas en los siglos XVI al XVIII, en la primera fase de formación de la Ecumene mundial, planetaria; 4) en nuestros días, desde el Vaticano II, cuando la Ecumene mundial es ya cabalmente un solo sistema solidario y contradictorio de relaciones: vivido inmediatamente por todos.

Dentro de este contemporáneo cuarto movimiento histórico evangelizador que está en sus primeros pasos, visibles para todos desde que el Concilio Vaticano II abrió un nuevo horizonte y lógica histórica, es que se puede comprender el acontecer actual. Y bien, ¿desde dónde toma América Latina al Vaticano II? ¿Desde qué ángulo original? Entonces decíamos: **"Desde la Ecumene de la pobreza, desde los pobres, desde los pobres cristianos. Esa es la verdad de la teología de la liberación. De ahí la posibilidad del aporte a la Ecumene mundial. Puede contribuir decisivamente a la cuarta oleada evangelizadora"**. Esta perspectiva se confirma plenamente en la reciente encíclica de Juan Pablo II "Sollicitudo rei Socialis" (VII. 46). Así se comprende la importancia de la cuestión: pobres y liberación. Está a la vez en el corazón del Evangelio y de nuestro tiempo.

Pobres y liberación es consustancial a la Iglesia de Jesucristo en todos los tiempos. Pero va tomando diferentes énfasis y comprensiones en los tiempos. Es perspectiva de salvación cristiana, es crítica de la sociedad y las ideologías, es crítica y autocrítica de la Iglesia misma. Pues sólo en la Iglesia la cuestión de pobres y liberación alcanza su pleno sentido. Y es también el lugar que el pecado de los hombres obnubila más sutilmente, donde las confusiones se vuelven más profundas y perversas. Es el lugar donde la mala fe puede ser más insidiosa. Por eso aquí el diálogo es tan difícil, tan recargado pasionalmente, y por eso a la vez tan necesario, tan exigente de temple ético. Y es obvio, no hay diálogo posible sin crítica y capacidad de autocrítica, cosa fácil de proclamar y espinosa de realizar, por el peligro que lleva a la propia identidad consolidada. Pobres y liberación cuestiona todas las identidades.

Para NEXO todo esto ha sido preocupación privilegiada, preferencial. Es útil dar breve noticia al respecto. Aunque referencias no han faltado nunca, nos limitamos a enumerar los tratamientos explícitos y significativos: Idígoras: "Los Jueces: liberadores bíblicos" (NEXO 1); "Teología de la Liberación: génesis histórica y problema actual" (NEXO 3); Informe: "Trabajo, Cultura, Liberación" (NEXO 6); "Ratzinger, Libertad y Liberación" (NEXO 8); Boni: "Teología de la Liberación y Condición Humana" (NEXO 12); Scannone "Doctrina Social: mediaciones y fundamentos" y el Informe sobre "El problema de la filosofía latinoamericana", que se refiere principalmente a la filosofía de la liberación (NEXO 14); Gerardo Farrell "Modernización y Liberación" (NEXO 15).

Aquí van tres ponencias que se presentaron al Seminario "De la Libertatis Nuntius a la Libertatis Conscientiae" organizado por la Universidad Católica de Tachira (Venezuela) y realizado del 15 al 17 de febrero pasado en la ciudad de Caracas, con asistencia de intelectuales de toda América Latina, españoles, franceses, italianos, alemanes y norteamericanos. Las tres ponencias marcan ópticas distintas, no necesariamente contradictorias entre sí. Pueden hacerse diferentes lecturas de este conjunto. Pensamos que no hay comunidad católica sin capacidad de audición mutua, sin dejar fuera el recurso cómodo e inmoral de la descalificación previa. No dialogamos con estereotipos, sino con hermanos en la fe en nuestro Señor Jesucristo. ¿Y cuál es la perspectiva de NEXO ante estas ponencias? Nuestro ángulo de lectura puede expresarse muy bien en "Modernización y Liberación" de Farrell, que vendría a ser como la antesala y marco de referencia para nosotros de este Informe.

Podrá juzgarse el nivel de este diálogo que, en su internacionalidad, muestra hasta dónde ha calado "Pobres y Liberación", cuestión renovada desde Nazaret y América Latina, para alcanzar a toda la Ecumene en la dinámica de una nueva evangelización y sus vastas implicaciones, tal como la han asumido el Vaticano II, Medellín-Puebla y el Pontificado de Juan Pablo II.

Libertad y liberación

GEORGES COTTIER

I.

• **Introducción**

Enrique Dussel escribió que el concepto de "libertad (...) no tiene la misma densidad dialéctica, ni la complejidad histórica, ni la claridad práctica de la categoría (y praxis) de liberación" (1). Esta confrontación entre liberación y libertad, en favor del primero de los conceptos, es en sí misma muy significativa. Obedece a una lógica del primado de la praxis, en un sentido probablemente inspirado en Hegel y en Marx, es decir, que depende de la adopción previa de una cierta filosofía de la historia. La afirmación del primado de la liberación sobre la libertad podría también entenderse como una consecuencia del pragmatismo. Por añadidura, estamos autorizados a preguntar si la ideología de la praxis no conduce siempre, de hecho, a un pragmatismo, regido por relaciones de fuerza.

Los problemas de la libertad son múltiples. Atenderemos a algunos, después de proceder a un breve repaso de las dos Instrucciones *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientiae*. Se ha querido oponer ambos textos, pero en realidad éstos forman una unidad orgánica. Incluso pienso que el segundo contiene las razones profundas de ciertas afirmaciones del primero. Una pregunta se plantea necesariamente: ¿por qué dos documentos, tan próximos en el tiempo sobre un mismo tema? En mi opinión, la respuesta se encuentra en los objetivos que Pablo VI fijó a la **Congregación para la Doctrina de la fe**, llamada a suceder a la antigua **Sagrada Congregación del Santo Oficio** (2): ciertamente, velar por la pureza de la doctrina en materia de fe y de costumbres, pero también **promover** esta doctrina suscitando la investigación, y organizando bajo diversas formas coloquios y encuentros de especialistas. Sin duda, se debe agregar que la tarea de orientación y de promoción del pensamiento teológico es anterior, en un sentido positivo. En esta perspectiva, se entiende que después que la primera **Instrucción** centró el interés sobre las desviaciones o los peligros de desviaciones ruinosas para la fe, que suponía el abordaje del tema de la liberación, por parte de ciertos teólogos, la **Congregación** haya juzgado necesario poner en eviden-

cia la plena validez del tema mismo (3) e invitar a los teólogos a desarrollar toda su riqueza.

Tal precisión se hizo necesaria para la recepción reservada del primer texto. La presentación simplificada que habían dado los "mass medias", condujo a muchos a la conclusión de que se trataba de una condena a la teología de liberación. Los sacerdotes y los teólogos, que debían leer el texto con atención, se dejaron apresar por este cliché. De ahí, la falsa querrela y las críticas sin objeto.

Aquí se presenta otra pregunta que también podría ser una objeción: ¿al publicar el segundo y largo documento, la Congregación no ha sobrepasado su competencia, para ingresar en el terreno de los teólogos? De tal modo, ella habría echado agua en el molino de aquellos que, para desacreditar al Magisterio romano, apelan a la expresión de una "teología romana", que en el pluralismo vigente entre los teólogos, no gozaría de ningún privilegio y sí de la condena por estrechez.

Dejemos este último punto, para decir una palabra sobre la objeción en sí misma. La Instrucción no hace una exposición teológica. Reagrupa de manera sintética un conjunto de afirmaciones, que en su mayoría ya fueron enunciadas en documentos anteriores del Magisterio, sobre la concepción cristiana de la libertad y de la liberación, para recordar que una teología católica, al hablar de este tema, debe referirse a ella de una manera u otra. No se trata, por lo tanto, de una simple repetición de lo ya dicho: el ordenamiento de los temas constituye en sí un nuevo aporte, sin contar las precisiones y dilucidaciones hechas sobre diversos puntos. Por eso no será posible saber si la Instrucción ha referido su objetivo a varios años vista en cuyo correr habrá de inspirar iniciativas y trabajos teológicos de valor.

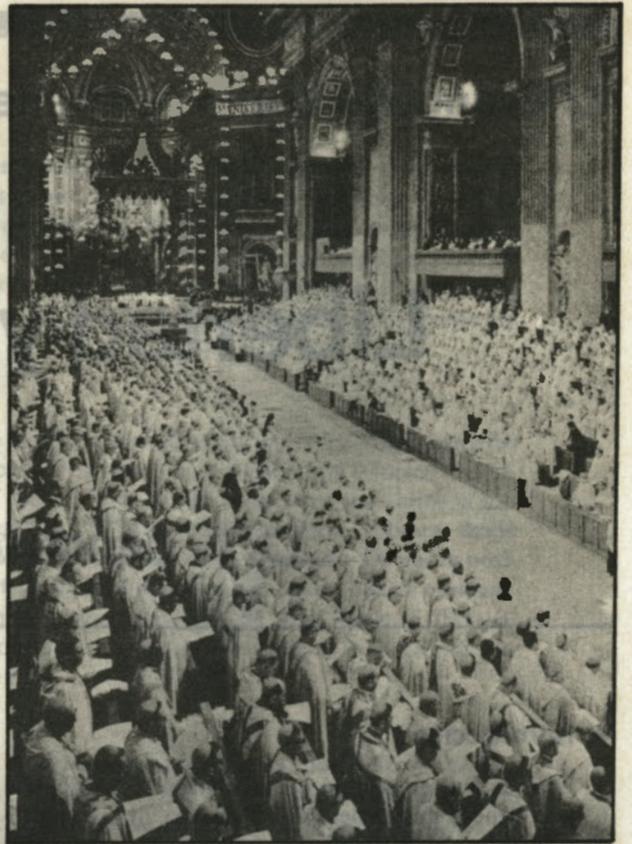
• **El Evangelio, Mensaje de Libertad y Fuerza de Liberación**

"El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación": desde el comienzo, la prime-

ra Instrucción invita a una aproximación positiva de los temas de la libertad y de la liberación, subrayando que están en el corazón de la Buena Nueva de la Salvación. Entonces, "tomada en sí misma, la expresión 'teología de la liberación' es una expresión plenamente válida: designa una reflexión teológica centrada en el tema bíblico de la liberación y de la libertad y la urgencia de sus incidencias prácticas" (III, 4). He aquí, pues, a los teólogos llamados a reflexionar sobre los múltiples aspectos e implicaciones de la libertad cristiana. Una dificultad previa proviene del hecho de que la aspiración a la libertad y las reivindicaciones libertarias son datos característicos de la civilización contemporánea, y que las mismas encuentran a menudo su expresión en concepciones de la libertad que no son compatibles con la visión cristiana de las cosas. Se impone, pues, un discernimiento, si se quiere presentar la libertad cristiana en toda su especificidad y novedad. He aquí algunas de las líneas de investigación que deberían ser tomadas en cuenta.

Una primera pregunta que he recordado al comienzo, es la de la relación entre la libertad y la liberación. En la medida en que la libertad es una prerrogativa de la naturaleza humana, se puede y debe hablar de liberación. Ella significa el esfuerzo para suprimir los obstáculos en el ejercicio de la libertad natural del hombre. A esta concepción se vincula la problemática cristiana de los **derechos del hombre**. La persona humana en tanto tal, es el sujeto de derechos y obligaciones correlativos y es a este título que se torna miembro de la sociedad. Es por ello que esta última, encuentra en los derechos de la persona, las normas en función de las cuales deben juzgarse las estructuras, instituciones y actos. Si se insiste hoy sobre la importancia de la **doctrina social de la Iglesia**, es precisamente porque ella presenta para la vida económica, social y política, un conjunto de normas éticas que tienen su fundamento en la naturaleza de la persona humana y en su libertad inalienable.

Es pues, a la persona dotada de libertad a la que nos remitimos. Su consideración se inscribe en el campo de la antropología bíblica y cristiana. **Gaudium et Spes**, en su primer capítulo, ha enunciado los elementos de una doctrina arraigada en la revelación y permanentemente retomada y enriquecida por la meditación de los Padres y de los grandes Doctores de la Iglesia: "La verdadera libertad es en el hombre un signo privilegiado de la imagen divina. Pues Dios ha querido dejarlo a su propio juicio (Si 15, 14) para que pueda buscar a su creador y, adhiriéndose libremente a él, concluir en una plenitud bienaventurada" (No. 17). Conviene meditar y profundizar el tema de la imagen de Dios. Es uno de los fundamentos de la doctrina espiritual y, por ello, de una vida en libertad. El debate sobre las "teologías de la liberación" ha sido, en consecuencia, beneficioso para llamar la atención sobre las necesarias preocupaciones pastorales del teólogo. Precisamente, la conciencia de que todo individuo humano lleva en sí el sello de la imagen divina y debe ser tratado conforme a esta dignidad eminente, hace intolerables todas las formas de ofensa a la misma. Que esta conciencia sea despertada y avivada en el corazón de los cristianos y de los hombres de estos tiempos, que las exigencias prácticas que se derivan sean claramente percibidas y formuladas, que acciones valerosas sean emprendidas para la promoción del respeto de todo hombre desde su concepción hasta su muerte, son los objetivos que se



La antropología bíblica y cristiana es retomada por el Concilio Vaticano II y particularmente en *Gaudium et Spes* se expresa la pena dignidad del hombre.

imponen a la reflexión pastoral de los teólogos. En síntesis, la teología de la imagen de Dios, desarrollada hasta en sus prolongaciones éticas y pastorales, constituye una de las piedras angulares de la teología de la libertad que nuestra época espera.

• Las Profundidades de la Libertad

Sólo la conciencia de las profundidades de la libertad permite medir todas las exigencias de una liberación auténtica. Conviene, entonces, preguntarse a qué nivel de la libertad natural de la persona se encuentran los obstáculos de los cuales necesita ser liberada. Pues la liberación significa la restitución a la libertad de sus prerrogativas originales; éstas pueden ser, no sólo destruidas, sino asumidas a diversos niveles de interioridad más o menos profundos y pueden ser impedidas en su ejercicio por factores externos. La segunda Instrucción abordará estos problemas.

Si el Nuevo Testamento no parece atacar de frente las estructuras sociales de servidumbre, y exhorta a los esclavos a vivir la libertad cristiana en el interior de sus propias condiciones, lo hace por dos razones, desde luego ligadas entre sí. La primera es que la iniquidad de tal situación no puede ser plenamente percibida mas que a partir del descubrimiento, aportado por la experiencia cristiana, de las profundidades de la libertad y de sus exigencias. Allí está el principio de todo discernimiento. Ese principio no cesará de operar en el curso total de la historia: no debemos asombrarnos de que la conciencia cristiana haya despertado ahora sobre el tema de las "alienaciones", que las generaciones precedentes no vislumbraron. Las generaciones que nos seguirán serán con-

cientos, en gran medida, de nuestra ceguera con respecto al tema. La Iglesia está en la historia; y esta condición es portadora de sentido para ella. La segunda razón está en el fundamento de la precedente: era necesario, en principio, que se efectuase la toma de conciencia de la trascendencia de la libertad humana, llamada al diálogo de yo y Tu con Dios. Que se compare aquí a Plotino y San Agustín, para medir el salto que la revelación cristiana provoca en la conciencia humana de la libertad. Una gracia de nuestra época está, sin duda alguna, en el carácter vivaz de esta conciencia.

Una auténtica teología de la liberación sólo será digna de ese nombre en la medida en que escrute el misterio del pecado. Apelaremos aquí a las grandes intuiciones de San Pablo. Es en sí misma y por su propia falta que la libertad creada alejándose de Dios, produce su propia esclavitud. Su cautividad no le es impuesta desde afuera, es obra de sí misma. Es una verdadera cautividad, porque una vez que se instala, la libertad es incapaz de romperla. No se dice esto para minimizar la trágica pesantez de las esclavitudes económicas, sociales, políticas y culturales. Al contrario, sólo la conciencia de las raíces del mal en el corazón del hombre pecador permitirá comprender la naturaleza de las alienaciones y descubrir el camino efectivo de su supresión. ¡Que los teólogos sepan meditar sobre los acontecimientos de la historia contemporánea! ¡Por qué un movimiento que se presenta como un formidable empuje de liberación y que ha suscitado tantas esperanzas y sacrificios se ha enredado en el stalinismo, del cual jamás ha salido enteramente? ¿No será porque en el punto de partida y en la ideología que lo inspira, este movimiento es negador de la interioridad de la libertad?

Y, para decir una palabra sobre ciertas teologías de la libertad latinoamericanas, me sorprende el contraste patético entre, por una parte, un sentimiento innegable de la miseria de las masas y de la ofensa a la vida que constituye esta miseria y, por otra parte, una reflexión sobre el mal y el pecado en definitiva llano y reductor.

Descubrir el mal a partir de las raíces en el pecado del hombre, es decir, en los pliegues de la libertad pecadora, y más allá en sus ramificaciones sociales y culturales, es el método necesario para quien desea medir la gravedad de las opresiones, y también, descubrir los caminos de la verdadera liberación: la liberación de las personas, en su referencia esencial, con la libertad liberada del pecado. No se podría, pues poner entre paréntesis la libertad y las normas éticas que la orientan durante el proceso liberador. El amoralismo "revolucionario" que capitula ante la pretendida necesidad histórica de la violencia, no conducirá jamás a la libertad. La reflexión sobre la ética de los medios debe formar parte necesariamente de la teología de la liberación.

No puedo dejar de mencionar lo que constituye el capítulo más bello y también el más amplio de tal teología: me refiero a aquella que desarrolla el contenido de la libertad cristiana. "Es para que nosotros permanezcamos libres que Cristo nos ha liberado" (cf. Gál. 5, 1). La gracia de Cristo, vencedor del pecado en el corazón del hombre, nos hace acceder a la condición de hijos de Dios, a imagen del Hijo único. Desde ahora y hasta su plena eclosión en la vida eterna, la existencia cristiana es

la afirmación de la libertad. Por la muerte redentora y la resurrección de Cristo, el pecado y la muerte han perdido su dominio. Hay una experiencia de la libertad cristiana iniciada desde abajo, pero que tomará todas sus dimensiones cuando la muerte misma sea vencida. La esperanza, que nos da la certeza, y su tensión escatológica, son portadoras de la libertad. Y la vida eterna hacia la cual nos encaminamos, será la actualización más alta de la libertad del hombre, elevada por la gracia a la dignidad de hijos de Dios.

Esta libertad cristiana es activa y operante. ¿El amor evangélico de nuestros hermanos no nos conduce a abrirnos en plenitud a aquellos que acceden, a su turno, a esa libertad? También las energías y las luces de la gracia son un fermento de vida para la sociedad humana. La autonomía temporal no significa cerrarse al don del Evangelio. Al contrario, respetuoso de la distinción entre el crecimiento del Reino y el progreso humano, diríamos que es un factor vivificante para la cultura misma (cf. G.S., No. 36, 39). Es así que el hombre asume con integridad que el Evangelio se presenta como una fuerza de liberación. Una auténtica teología de la liberación debe explorar el conjunto de las dimensiones que componen esta integridad. Pues, encerrar al hombre en una visión amputada de su ser y de su vocación, sería someterlo a una nueva servidumbre.

• Ética y Liberación

Detengámonos un instante sobre el vínculo necesario entre liberación y ética. El error de algunos teólogos es el hacer abstracción de las cuestiones referentes a la ética de los medios; esta desconsideración se explica por el hecho de que toman la fórmula "proceso de liberación" como la expresión de un dato objetivo. Una de las consecuencias será que, cuando más tarde quieran hablar de ética, ella se habrá relativizado, subordinado al proceso en cuestión. Y no es por azar que se habla con preferencia de proceso de liberación más que de liberación simplemente. La razón, en este caso, es que se ha aceptado, sin crítica previa, un cierto número de tesis de origen marxista.

La primera tesis es la de la **lucha de clases**. No se trata de negar ni la gravedad de los conflictos, ni la existencia de violencias "estructurales". Pero, según Marx, la lucha de las clases no expresa sólo y en principio la toma de conciencia del hecho de los conflictos. Expresa además un principio de naturaleza filosófica, explicativo de la historia en la totalidad de su despliegue. Sólo sumergiéndose totalmente en esta lucha empujada hacia el paroxismo, la clase oprimida realizará su propia liberación. La historia es la historia de la redención y de la divinización del hombre por el hombre. Es porque hay una ley radical, estructural de la "historia", que el marxismo y ciertos teólogos de la liberación con él, rechazan la idea de reformas económicas y sociales a fin de exaltar, con cierta impronta romántica, la Revolución.

A la lucha de clases está ligada la **praxis** revolucionaria, pues, en el marxismo, teoría y praxis son indisolubles. No se comprende la lucha de clases más que participando activamente al lado de los oprimidos históricamente. En este punto, se introduce frecuentemente una confusión entre el pobre de la Escritura y el

proletario de Marx. Esta confusión ha sido a menudo importante.

La lucha de clases es el motor del movimiento necesario de la historia que, después de la liquidación del poder capitalista, conducirá a la instauración del **socialismo**. Evidentemente, el término se encuentra entre los teólogos de la liberación, pero con una gran imprecisión. ¿Un movimiento no toma su sentido de su objetivo? ¿Por qué la denuncia del capitalismo salvaje no se acompaña en esta teología de la historia de una reflexión sobre el totalitarismo? ¿Por qué se ignora el hecho histórico de que el socialismo revolucionario ha significado, de una manera demasiado general para ser fortuita, la toma del poder por el partido único que, pretendiendo actuar en nombre del proletariado, instaura una dictadura totalitaria y atea, no respetando los derechos de la persona humana?

La ausencia de una reflexión seria sobre la revolución y sobre el socialismo, a los cuales permanentemente invocan, revela en esta teología un inquietante proceso de contramarcha y ocultamiento. Habría que decir con más claridad que está ausente una reflexión sobre la violencia.

• La Ortopraxis

La sustitución del concepto de ortopraxis por el de ortodoxia, es una consecuencia directa de las tesis precedentes.

En sí misma, la idea de **ortopraxis** no debe ser rechazada. Se la podría comprender en la perspectiva de lo que la Epístola de Santiago (cf. 2, 14-16) nos dice de la fe y de las obras. En sí la teología es el conjunto especulativo y práctico. La **ortopraxis** designaría entonces las exigencias y la rectitud del proceder cristiano en conformidad con la fe, y la necesaria fructificación en obras de esa fe. A la luz de la fe, la reflexión teológica tendría como tarea la de aclarar, orientar e inspirar la práctica.

Pero se trata aquí de algo muy distinto: se opera una inversión entre ortodoxia y ortopraxis. La fe es absorbida por la "praxis liberadora". Y ésta es **considerada** como la fuente del sentido. Las "obras" en sí mismas no son las que gobiernan la ética cristiana, en conformidad con la fe y la caridad teologales. Equivalen al compromiso en el "proceso de liberación." Se supone que el sentido de este último es evidente, de modo que el sentido (evidente) de la historia se tornaría en el hogar de toda luz. La Palabra de Dios sólo sería percibida a través de su mediación. ¿La lógica de tal desarrollo no sería una suerte de gnosis?

Como hemos visto, sólo participando en el proceso histórico de liberación, es decir, comprometiéndose en la lucha de los pobres y por los pobres, se podrá hacer una teología verdaderamente "desalienada". De tal modo, sólo el que hace una opción justa, porque es conforme con el sentido de la historia, sería capaz de expresar teológicamente la verdad. Esto conduce a plantear como criterio de verdad una experiencia partidaria, cuya naturaleza es política aunque esté acompañada de motivaciones religiosas. No se plantea la pregunta esencial, de saber si esta acción se inserta en la experiencia cristiana integral,



El tema de la limitación humana está ligado necesariamente al pecado original. Para llegar hasta la esencia del misterio del pecado hay que verlo desde el sacramento de la penitencia y del perdón.

que no se concibe sino en la Iglesia. Tampoco se pregunta el cómo de esa inserción. La tendencia a dividir la Iglesia en una de los pobres o del pueblo y otra jerárquica, traduce la contradicción que se oculta en la idea de experiencia propuesta. En fin, en la misma perspectiva se sitúa la pretensión del teólogo de ser profeta: él profiere el sentido que él no ha puesto en su experiencia particular. Pero, ¿en qué queda la soberanía de la Palabra de Dios y su carácter normativo?

Queda claro cuáles son las consecuencias ruinosas que supone la sustitución de la ortopraxis por la ortodoxia. La inversión operada trastorna a la teología. No es la teología que encuentra por sí su norma y su inspiración en la Palabra de Dios recibida en la Iglesia la que determina críticamente la pertinencia de las concesiones hechas a una concepción filosófica del mundo (en este caso, la de Marx). Es esta concepción admitida como "científica" y, por ende, no suficientemente criticada, la que, a favor de conceptos tales como los de historia y praxis, arrastra el discurso de los teólogos hacia una deriva inmanentista. El problema analizado es también metodológico. Se refiere a la relación de la teología con las expresiones culturales de la época. Un segundo problema se plantea también: la significación evangélica de la acción.

II.

• El Elán de la Libertad

La primera **Instrucción** reconoce en su positividad la aspiración del pueblo a la liberación. El tema es retomado en la segunda que proporciona así un ejemplo muy interesante de lectura de los signos de los tiempos. La aspiración contemporánea de los pueblos pobres por su liberación, se inscribe en un movimiento más vasto, que es característico de los tiempos modernos. Desde el Renacimiento y la Reforma, pasando por el siglo de las luces hasta hoy, en el orden religioso como en el político, en los dominios del pensamiento, de la ciencia y de la técnica, la búsqueda de la libertad parece ser el motor de los principales movimientos culturales e ideológicos de la

historia moderna. La conquista de la libertad era percibida anteriormente como un encuentro de la felicidad. El documento reconoce todas las adquisiciones positivas que provienen de este elán hacia la libertad. Pero, subraya también que los resultados obtenidos quedaron por debajo de las esperanzas en las que se habían nutrido, y que se han visto surgir nuevas amenazas y servidumbres. El acceso a la libertad está, en otros términos, acompañado por ambigüedades peligrosas, lo que conduce a pensar que la aspiración inicial ha sido traicionada en parte y parasitada por concepciones de la libertad trucas o erróneas.

Al principio anotamos (Nro. 5) que el Evangelio de Jesucristo "ha suscitado una toma de conciencia de las profundidades hasta entonces insospechadas de la libertad humana", y que, incluso entre los adversarios al cristianismo, la búsqueda moderna de libertad y la aspiración a la liberación tienen su raíz en la herencia cristiana.

Esta ampliación del cuadro histórico, no debe ser interpretada como un dejar de lado la problemática propia de la teología de la liberación contemporánea; por el contrario, permite situarla mejor y aprehender mejor sus fundamentos.

La toma de conciencia contemporánea de las aspiraciones a la libertad, tanto como el movimiento de reflexión sobre nuestros tiempos, inaugurada en el Vaticano II, están en la base del llamado a un nuevo salto creador. "Una nueva fase de la historia de la libertad se abre ante nosotros (Nro. 24)". Tal es nuestra responsabilidad cultural y política.

Una de las características más notorias de la Instrucción es la referencia, sobre la que se vuelve varias veces, a la experiencia propiamente cristiana del pueblo de Dios, sobre todo en la persona de los pequeños y de los pobres. La experiencia de salvación descubre el sentido verdadero de la libertad y de la liberación, que es la restitución de la libertad y la educación en el uso de la misma. La liberación comporta entonces una doble dimensión, soteriológica y ética (cf. Nros. 21-24).

La Introducción pone en relieve un eco de Jn 8,32: la verdad nos hará libres. No hay libertad auténtica, si la verdad sobre el hombre y sobre su destino es desconocida.

• Libertad y Creación

Un primer acercamiento a la libertad nos vincula al misterio de la creación: "Creando al hombre libre, Dios imprimió en él su imagen y su semejanza". Es, pues, de Dios y con relación a él que la libertad humana "toma sentido y consistencia". Las doctrinas que hacen del ateísmo la condición de la libertad, son en realidad su negación. En otros términos, el ejercicio de la libertad supone la naturaleza humana recibida de Dios; es "el libre cumplimiento de los fines hacia los cuales orientan y llevan las inclinaciones de esta naturaleza y de la gracia divina." Pero, la libertad humana es limitada y falible. El hombre, que dispone de sí por su libre arbitrio, puede lograrla persiguiendo su verdadero bien o puede perderla. El uso del libre arbitrio es positivo o destruc-

tor. La apelación a estas verdades fundamentales no es inútil, pues permite eliminar la posición de aquellos que hacen de la libertad el resultado exclusivo de los procesos de liberación. Todo esto no puede menos que crear condiciones mejores para el ejercicio efectivo de la libertad, que es una dimensión constitutiva radical de la persona humana. Reducir la libertad a la liberación es, paradójicamente, suponer que el hombre es su propio creador y al mismo tiempo rechazar la libertad, presentando como un producto de la historia, su carácter radicalmente fundador.

La dimensión social de la persona humana conduce necesariamente a dar cuenta de la significación de los derechos del hombre, algunos de los cuales tienen por objeto las llamadas "libertades", así como los deberes correspondientes. Asimismo, se reconocerá uno de los rasgos de la imagen de Dios en la vocación del hombre a dominar la tierra y ponerla a su servicio por la mediación del trabajo. Este aspecto adquiere un relieve particular en nuestra época caracterizada por las grandes conquistas científicas y técnicas. Conviene subrayar que el hombre, por su libertad orientada a través de los valores éticos, debe ser señor de su propia actividad de dominación de la naturaleza.

Si la libertad humana tiene su fundamento en una relación constitutiva de la persona en la Trascendencia, es desde ahí que debe comprenderse la "paradoja dramática" de una voluntad de libertad que conduce muy a menudo a la esclavitud y a la opresión. "El pecado del hombre, es decir, su ruptura con Dios, es la razón radical de las tragedias que marcan la historia de su libertad" (Nro. 37). En consecuencia, una teología de la liberación sería incapaz de lograr la economía de una reflexión profunda sobre el pecado. La tarea, que es ardua en sí misma, resulta más dificultosa en la medida en que nuestra época ha perdido el sentido del pecado, el cual, en tanto que *convertio ad creaturam*, que implica el *contemptus Dei*, es idolatría y perversión del orden. En el pecado está la raíz de todas las otras alienaciones. Las estructuras de explotación y de servidumbre que se pretenden denunciar son, en definitiva, creaciones del hombre pecador (cf. Nro. 42). Por eso, poner unilateralmente el acento, como si ello constituyese lo esencial, en las estructuras del pecado, sin avanzar sobre el pecado en sí mismo, es caer en la ilusión y finalmente, permanecer en la superficie de las cosas deslizándose, por así decir, entre una servidumbre y otra.

Un cristiano no sabría repartir las ilusiones —que son también las mentiras— de un optimismo fácil. Durante largo tiempo éste ha dominado nuestra cultura, armada sobre las bases del Siglo de las Luces. Hoy es mucho más importante luchar contra la tentación inversa, que es la de la desesperanza. Considerar en conjunto el sentido dramático de la condición humana y el vigor de la esperanza es una de las características de la identidad cristiana. Leemos:

"La historia humana, marcada por la experiencia del pecado nos conduciría a la desesperación, como si Dios hubiese abandonado su creatura a sí misma. Pero las promesas divinas de la liberación y su cumplimiento victorioso en la muerte y resurrección de Cristo son el fundamento de la 'alegre esperanza' donde la comunidad cris-

tiana nutre su fuerza para actuar resuelta y eficazmente, al servicio del amor, de la justicia y de la paz. El evangelio es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación, que cumple la esperanza de Israel, fundada sobre la palabra de los profetas." (Nro. 43).

• Libertad y redención

El capítulo II había elucidado previamente el tema de la libertad cristiana a partir del misterio de la creación, esquematizando las grandes líneas del drama de la libertad pecadora e invitándonos a tomar conciencia de las catástrofes operadas por el pecado en la historia humana. Es desde ahí que se comprende, en toda su significación y amplitud el mensaje liberador del cristianismo, y su fruto que es una nueva experiencia. La experiencia de la libertad cristiana. El capítulo III me parece particularmente rico. El éxodo de Egipto sirve de modelo y de referencia a todas las intervenciones liberadoras de Yahvé en el Antiguo Testamento: la Ley, el mensaje de los profetas, la experiencia de los "pobres de Yahvé" son otros tantos aspectos de la liberación, que encontrarán su sentido pleno en el Cristo. La convocatoria de esta claridad cristológica era esencial, pues, según los diversos teólogos, una lectura reductivamente política del Exodo, conduciría al desconocimiento de la novedad del Nuevo Testamento. La transición al Nuevo Testamento está significada por el canto del **Magnificat**:

"En su himno de alabanza a la divina misericordia, la humilde Virgen, hacia la cual se vuelve espontáneamente y con tanta confianza el pueblo de los pobres, canta el misterio de la salvación y su fuerza de transformación. El sentido de la fe, tan vivo entre los pequeños, sabe reconocer de súbito toda la riqueza a la vez soteriológica y ética del **Magnificat**" (Nro. 48).

(El tema será retomado, ampliado, en la **Conclusión** Nros. 97-100).

Existe una especificidad de la liberación cristiana, cuya fuente está en el Misterio Pascual y hay una experiencia cristiana de la libertad cuyo corazón reside "en la justificación por la gracia de la fe y los sacramentos de la Iglesia" (cf. Nro. 52). La libertad "aportada por Cristo en el Espíritu Santo" da la capacidad de entrar en comunión con Dios y de vencer el amor desordenado de sí mismo, en el cual tiene su origen el desdén hacia el prójimo y las relaciones de dominación entre los hombres. Esta vía concede la fuerza para lograr la victoria sobre la esclavitud del pecado. La enseñanza de Pablo sobre el espíritu y la Ley efectúa un desarrollo particularmente aclarador. (Nro. 54). La experiencia cristiana de la libertad supone el don del Espíritu Santo; éste es inseparable del amor, gratuito y universal, a imagen del amor de Cristo por nosotros. A la luz de este amor, se comprenden los imperativos de la justicia.

Hay en fin, una dimensión escatológica de la libertad cristiana. Poseyendo los anticipos del espíritu, el pueblo de Dios, pueblo de la Nueva Alianza, "es conducido hacia la plenitud de la libertad" (Nro. 58).

• La Doctrina Social de la Iglesia

La esperanza escatológica da sentido y vigor al com-

promiso por el progreso de la ciudad terrestre. Si no se confunde crecimiento del Reino y progreso terrestre, el éxito para la promoción de los valores temporales, forma parte de la vocación de los cristianos y participa así en la misión integral de la Iglesia, de la cual se hablaba en **Gaudium et Spes**, y luego en **Evangelii Nuntiandi**. Si esta misión es esencialmente evangelizadora y salvífica, engloba necesariamente el orden moral, y fundamentalmente la justicia que debe regular las relaciones entre los hombres. Lograr esta integralidad es cosa difícil, tal como se verifica todavía hoy. No hay que ceder a la doble tentación: Desconocer la integralidad del mensaje en nombre de lo esencial (pero amputado en sus prolongaciones naturales), o asumir sólo la lucha por la justicia temporal, bajo el pretexto de su urgencia inmediata, como si la salvación integral de cada persona no fuere una



Desde los siglos XVIII y XIX los reclamos de libertad y justicia de los proletarios, hacen resonar poderosamente en el mundo la opción preferencial por los pobres de los Evangelios.

tarea que comporta una urgencia siempre actual. Aun más, se puede pensar que una lucha por la justicia que no extraiga su inspiración en el Evangelio de las Bienaventuranzas conocerá una limitación y los riesgos del endurecimiento, que habrán de repercutir sobre la realización misma de la justicia. En esta misión integral de la Iglesia, "el amor preferencial por los pobres" tiene un lugar privilegiado.

Una de las consecuencias de los debates suscitados entre los teólogos de la liberación, es el descubrimiento de la doctrina social de la Iglesia, a la que se le ha devuel-

to todo su honor. Es éste, como se sabe, uno de los temas mayores del Pontificado de Juan Pablo II. Esta doctrina traza, en efecto, los caminos de la libertad. Es doctrina de la acción, nacida del encuentro del mensaje evangélico y los problemas renovados sin cesar que emanan de la vida en sociedad. "El mandamiento supremo del amor conduce al pleno reconocimiento de la dignidad de cada hombre, creado a la imagen de Dios. De esta dignidad derivan los derechos y las obligaciones naturales" (Nro. 73). La imagen de Dios ilumina esta prerrogativa esencial de la persona, que es la libertad. También las personas son los sujetos activos y responsables de la vida social. Los principios de solidaridad y de subsidiaridad están íntimamente ligados a ese fundamento, que es la dignidad de la persona.

Los principios, a su turno, permiten establecer criterios para construir un juicio sobre las situaciones, las estructuras y los sistemas. Por su misma naturaleza, la persona, tiene el primado sobre las estructuras, lo que no significa que éstas carezcan de importancia. Es desde la perspectiva de esta primacía que debe entenderse la noción de "pecado social" (cf. Nro. 75). Las directivas de acción dan la oportunidad de precisar las condiciones éticas de la lucha por la justicia y hacer referencia a la necesaria moralidad de los medios.

La miseria intolerable en la que viven millones de hombres y mujeres, es un escándalo para la conciencia humana y cristiana. Se imponen transformaciones en profundidad. Pero, no se saldrá de la tragedia más que por la acción audaz que "debe comenzar por un inmenso esfuerzo de educación: educación en la civilización del trabajo, educación en la solidaridad, acceso de todos a la cultura" (Nro. 81). Cada una de las partes siguientes desarrolla uno de estos puntos. En la línea de *Laborem Exercens*, se nota que el trabajo es, en algún modo, la clase de la cuestión social y que la mayor parte de los problemas muy graves planteados por la miseria, no encuentran su solución sino en la promoción de una verdadera civilización del trabajo. Ello supone el reconocimiento, en el plano nacional como en el internacional, que la persona del trabajador es principio, sujeto y fin de la actividad laboral. Las reformas en profundidad deben promover la participación y asegurar la prioridad del trabajo sobre el capital. Junto al trabajo industrial, se hace mención del trabajo agrícola, pues los campesinos, sobre todo en el tercer mundo, forman la gran masa de los pobres. A propósito de la solidaridad, "exigencia directa de la fraternidad humana y sobrenatural", son reafirmados el principio del destino universal de los bienes y el imperativo moral de la solidaridad internacional.

En fin, sin acción a nivel de la cultura, todo esfuerzo por vencer la injusticia quedaría privado del mañana. Cada hombre tiene derecho a la cultura, siendo ella el modo específico de una existencia verdaderamente humana. Por eso mismo, tiene derecho a la educación. Pero, si la eliminación del analfabetismo es la primera condición, éste no debe servir como medio para el sometimiento: la libertad y la identidad cultural deben ser respetadas. En el dominio de la educación, la familia tiene una tarea fundamental que debe ser reconocida por los derechos y promovida por el Estado, en su rol subsidiario. "La educación que proporciona acceso a la cultura, es tam-

bién educación en el ejercicio responsable de la libertad": encontramos así la exigencia de participación. Se destaca que para una cultura dada, el encuentro con el Evangelio es un hecho feliz y un provecho. La evangelización de las culturas es en sí misma una promoción y una fuente de liberación. El esfuerzo de inculturación es, pues, el esfuerzo por la libertad y la liberación.

Es necesario subrayar este último punto. La verdadera educación está dirigida a la responsabilidad ética, es educación en la libertad. El factor más decisivo de la liberación es, sin duda, el esfuerzo educativo. La liberación, promoción de libertades, es radicalmente una tarea cultural.

III

● Promesas y Amenazas

Desearía retomar y desarrollar un tema que ha estado presente desde el comienzo de nuestra reflexión. Es un tema que interesa a la filosofía, a la teología y a la historia. En efecto, una visión clara de las cosas en este dominio, se torna necesaria, si queremos dar respuestas adecuadas a los problemas de nuestro tiempo. Se trata de la afirmación según la cual la aspiración a la liberación y los impulsos modernos hacia la libertad, sean cuales sean las desviaciones que ellos sufran, provienen de fuentes cristianas. Entonces, es mediante un retorno a estas fuentes que se debe hacer una profundización y al mismo tiempo poner en evidencia todas las potencialidades de la libertad cristiana, con lo cual se podrá promover lo que es auténtico y desdeñar lo que se ha desviado.

Leemos en la segunda Instrucción:

"Revelando al hombre su cualidad de persona libre, llamada a entrar en comunión con Dios, el Evangelio de Jesucristo ha suscitado una toma de conciencia de las profundidades, hasta entonces insospechadas, de la libertad humana.

Así, la búsqueda de la libertad y el deseo por la liberación, que están entre los principales signos de los tiempos del mundo contemporáneo, tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo. Esto sigue siendo cierto incluso ahí donde ellas asumen formas aberrantes y opuestas a la visión cristiana del hombre y de su destino. Sin esta referencia al Evangelio, la historia de los siglos recientes en el Occidente, restaría incomprendible". (Nro. 5).

Las luces y las sombras que se pueden percibir en los empujes hacia la libertad y sus logros, conducen a una constante de ambigüedad. El movimiento moderno de liberación es "pleno de promesas de verdadera libertad y, a la vez, de amenazas de esclavitud". Esa fue la Palabra de Dios. "Hermanos, escribió Pablo a los Gálatas 5, 13, habéis sido llamados a la libertad; sólo que esta libertad no se transforme en un pretexto para la carne". La primera Epístola de Pedro 2, 16, entre las recomendaciones concernientes a la actitud con relación a las autoridades, escribe: "Actuad como hombres libres, no como hombres que hacen de la libertad un velo para su malicia, sino como servidores de Dios." La profundidad de la perversión se dará en la medida del bien que ella afecte. La segunda carta de Pedro 2, 19, denuncia los falsos docto-

La revolución de 1848 en Madrid (Puerta del Sol). "Un fantasma revolucionario sa cierce sobre Europa", dijo en ese entonces Marx. Se equivocó. Era la vieja revolución cristiana que se encarnaba lentamente en el tejido duro de la historia.



res que prometen la libertad a todos, "pero, ellos mismos son esclavos de la corrupción, pues se es esclavo de aquello que nos domina". Una advertencia análoga se encuentra en la Epístola de Judas v. 4, en una fórmula particularmente conmovedora: "Los impíos disfrazan en libertinaje la gracia de nuestro Dios y reniegan de nuestro único Maestro y Señor Jesucristo". De tales perversiones libertarias según parece, no eran ajenos ciertos gnósticos de Corinto, que le dieron un sentido particular al adagio con que Pablo ilustraba la libertad cristiana: "todo me es permitido". Ellos lo interpretaron en el sentido de la permisividad y en la legitimación del pecado. Pablo debió recordar a aquellos que se dejaron seducir, que el cristiano pertenece al Señor, y El les ha prometido la resurrección (cf. 1 Co 6, 12 ss).

• Fe y cultura

Es necesario volver sobre este punto antes de preguntarnos en qué sentido la libertad y la aspiración a la liberación, "tienen su razón primera en la herencia del cristianismo". Tenemos ahí una expresión particularmente llamativa de la influencia que las realidades propiamente religiosas de la fe, son capaces de ejercer sobre la cultura. La experiencia cristiana de la libertad ha suscitado "una toma de conciencia" de las "profundidades hasta entonces insospechadas de la libertad humana". Es por eso que antes de que surgiese una filosofía dada de la libertad, fuese cual fuese, o que el interés se orientase sobre los problemas en los cuales la libertad está implicada, que la exigencia incoercible de la libertad, de salto en salto, habría de marcar las etapas de una cultura que recibió el sello del cristianismo. Una inquietud no apaciguada y una constante impaciencia atravesarán permanentemente esta cultura y a partir de ella a la humanidad, por razones que examinaremos después. Cuando una dimensión de su ser, que hasta entonces permaneció escondida, se revela a la conciencia del hombre surge un acontecimiento definitivo. Esta conciencia podrá conocer eclipses pasajeros o bajas de intensidad, pero ja-

más podrá ser suprimida. Digamos, también, que sólo la concepción cristiana de la libertad como tal, de la cual surgen los reflejos que iluminan nuestra historia, puede generar el gusto de la libertad. Este no habría existido si el cristianismo no hubiese ejercido su acción iluminadora. Tomemos un punto de comparación, que podría ser la visión de un griego. Esta presenta dos aspectos, desde luego solidarios. La libertad tiene, en principio, un sentido político. Ella es atributo del ciudadano que participa en el gobierno y la defensa de la ciudad. La ciudad es libre en sí misma, independiente, es decir, capaz de decidir su destino y defenderse contra las amenazas de otras ciudades o de los bárbaros. En una ciudad libre, los ciudadanos, es decir, aquellos que en conjunto gozan de la libertad y son responsables de la independencia y la prosperidad de la ciudad, constituyen una minoría privilegiada. Más aun, y he aquí lo esencial, el bien del individuo se confunde con el bien de la ciudad. El hombre libre realiza su libertad cumpliendo perfectamente sus tareas de ciudadano. El hombre en su plenitud es el ciudadano en su plenitud. Es, pues, interrogándonos sobre la naturaleza del bien y de la ciudad que se podrá responder sobre el verdadero bien del hombre. En tal sentido una buena ciudad es aquella capaz de asegurar a sus ciudadanos una vida correcta, lo cual supone la dimensión ética. Así se explica un segundo aspecto de la idea griega de la libertad. El ciudadano que está verdaderamente a la altura de su tarea es aquel que, dominando sus pasiones, sigue con rectitud los caminos de la razón. Es el hombre virtuoso. De allí, el sentido de la libertad como autonomía del sujeto dueño de sí y que vive según la razón. Con la declinación política de las ciudades, más tarde del imperio romano, esta significación de la libertad se tornará en dominante. Así el sabio estoico es un hombre libre, no porque sea un ciudadano, sino porque ha sabido sustraerse al dominio de sus pasiones, se ha transformado indiferente a sus atracciones, obediente a la razón, por lo cual se identifica a la razón divina, inmanente en el curso del mundo. Goza, entonces, de una plena autarquía. La referencia política se ha eliminado: la sabi-

duría es el lema de Epícteto como de Marco Aurelio, del esclavo como del emperador.

• El reino espiritual de la libertad

El contrato social de Rousseau es, sin duda, uno de los textos más significativos que ilustran sobre la ambigüedad de la libertad moderna. El capítulo *De la religión civil* (L. IV, c VIII) habla con una cierta nostalgia de los dioses de la ciudad antigua y de los gobiernos "teocráticos" que ello suponía. Al establecer sobre la tierra un reino espiritual, Jesús "separando el sistema teológico del sistema político" ha roto la unidad del estado, de donde devienen las divisiones intestinas de los pueblos cristianos y la imposibilidad de una buena política, en función de la existencia de dos poderes. A la inversa, "Mahoma tuvo perspectivas correctas". Las ideas de Rousseau sobre la religión civil no tienen mérito para ser desarrolladas aquí. Remarquemos que la crítica a la cual hacemos alusión, traduce un trágico desconocimiento de las profundidades de la libertad. Si se plantea que "la ley cristiana es en el fondo más perjudicial que útil para la sólida constitución del estado" ¿no es porque se le ha atribuido a este último prerrogativas que tocan el límite de la "estatolatría", mientras que, a la inversa, la concepción de un reino espiritual debería conducir a la toma de conciencia de la dimensión trascendente de la persona?

El reconocimiento de que la persona trasciende el orden temporal de la ciudad, porque su destino es supratemporal, lleva en sí misma una conciencia nueva de la dimensión de la libertad de cada ser humano. Ahí está uno de los principios fundadores de la democracia, concebida como sociedad de personas responsables y al servicio de las personas mismas. Esta evidencia de la cual vamos a examinar algunas modalidades, ha sembrado en nuestra historia un fermento de inquietudes, en cierto modo no todo fue error en Rousseau, pero se trata de una inquietud saludable y fuente de progreso y no de una inquietud constituida como factor de disgregación (sobre este punto, que es esencial, Rousseau se equivoca).

La revelación de un reino espiritual supratemporal y transhistórico significa, en primer lugar, que el destino de la persona tiene su centro en las realidades divinas, y que no está polarizada y absorbida por las tareas culturales y políticas. Pero la experiencia y la reflexión cristiana harán comprender poco a poco, que los dominios cultural y político reciben de esta revelación, las luces y las energías que le permiten asumir mejor la naturaleza y desarrollar las virtualidades que, sin ella, habrían permanecido en la bruma del sueño. Más aun, los valores del Reino van a marcar con su sello lo cultural y lo político, de suerte que el descubrimiento de la persona y de las profundidades de su libertad, que conducen a un nivel de religión y vínculo con la trascendencia, deviene por añadidura un componente de la civilización. Es bajo esta forma que nosotros la consideramos aquí. También se percibe porqué la irrupción del Reino y de su revelación en la historia, aportando un elemento radicalmente nuevo, no ha significado el rechazo puro y simple de la herencia antigua sobre la libertad. Es por eso que hemos hablado de dimensión y de profundidades nuevas. Ellas

serán el punto de partida de aspiraciones, exigencias, purificaciones y transformaciones, que afectarán a la cultura y a la ciudad.

Se comprende entonces que, a pesar de las resistencias y los retrocesos, los valores de las personas se hayan transformado en el bien de todos, de modo que con harta frecuencia son defendidos por los pensadores, las personalidades morales, o los hombres de acción, que no se reclaman explícitamente cristianos y aun, incluso, se presentan como sus adversarios. En tanto, los cristianos permanecen como extraños a la toma de conciencia y a los combates decisivos. Hay ahí una paradoja que se explica cuando se presta atención al hecho de que el patrimonio común que constituyen los valores de la persona, antes de ser objeto de una reflexión elaborada, ya impregnan de una manera espontánea la sensibilidad moral. Los valores evangélicos, en su refracción cultural, también encuentran la oposición de las fuerzas del mal. El paganismo, en la medida en que es una idolatría de las realidades terrestres y fundamentalmente políticas, no deja de estar presente, hasta en nuestros corazones, como una tentación permanente.

La presencia del Reino creciendo en el seno de una historia con la cual no se confunde pero que vivifica desde su interior (cf. *Gaudium et Spes*, 39), permite aprehender el modo de su difusión luminosa y de su acción sobre las realidades temporales. Se trata de un proceso de germinación y madurez que requiere tiempo, y es por ello que los valores evangélicos de la libertad, en su traducción cultural, no han aparecido hasta que el Evangelio ha sido proclamado. Son comparables a las semillas que requieren el concurso de los siglos hasta hacer eclosión en la conciencia moral de la humanidad. Pensemos en la influencia histórica de las palabras de Pablo a Filemón. El apóstol no se refiere a la institución de la esclavitud, pero presenta ante la conciencia de su interlocutor, todo lo que implica la fraternidad en Cristo. Se puede decir que, a partir de ese momento la esclavitud es condenada en sus principios fundantes y de una manera definitiva. Se necesitarán, no obstante, siglos para lograrlo, no sin chocar con feroces resistencias, descubijamiento de las instituciones y de las prácticas sociales (de las cuales ahora todavía quedan trazas). Del mismo modo, cuando Pablo escribe a los Gálatas (3, 28): "no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni varón ni mujer, porque todos vosotros no sois más que uno en Cristo Jesús", introduce en el proceso de la historia un principio de igualdad que no ha terminado de fructificar. Pero necesita tiempo la conciencia moral de la humanidad para asumir todas las consecuencias que se desprenden de ese principio.

Conviene insistir. La impregnación por los valores bíblicos y cristianos de la libertad se opera en las capas profundas de la cultura. Esos valores actúan en la memoria cultural sin que sean siempre tematizados y cuando lo son, no siempre se lo hace en forma correcta. Ellos marcan una problemática de tal manera prioritaria que incluso sus negadores dependen de ella.

• Figuras de la libertad

Evoquemos algunas de las ideas-fuerza y de las figu-

ras de la libertad que habitan en nuestra memoria cultural.

Es en la riqueza creadora de esta memoria en la que se ha apoyado Kierkegaard cuando evocó, con su genio a la vez filosófico y poético, el personaje y el destino de aquel que ha sido llamado el padre de los creyentes, Abraham. Pues la fe es una marcha de libertad en la cual la persona creada entra en una relación directa e inmediata con Dios, quién lo llama por su nombre. Este llamado y el diálogo del único con el Único que desciende, conduce al hombre caminando con heroísmo hasta los límites de sí mismo; a sobreponerse en una donación total a lo absoluto, donde al mismo tiempo gana su eternidad. El destino humano se inscribe en una vocación y una alianza donde cada uno tiene valor por sí mismo y que se cumple en plenitud en la eternidad. Así, las opciones y las acciones que nosotros hacemos en el tiempo, tienen también una dimensión de eternidad. De ahí deviene su valor y la historia se torna en aquello que está más allá de la historia.

El sentido de la unicidad de cada uno tiene múltiples connotaciones. Tomando conciencia de la grandeza de su libertad, la persona percibe su responsabilidad, pero frecuentemente está como sacudida por un vértigo ¿no es ella una criatura y como tal falible? Falible y responsable de su eternidad, mucho más responsable de su falta, cuando voluntariamente falta a su vocación. El sentido cristiano del pecado abre también un camino —camino trágico—, hacia el descubrimiento de las profundidades de la libertad. Pascal ha ilustrado esta problemática específicamente cristiana.

Nada manifiesta mejor la novedad de la libertad aportada por el cristianismo que el tema del libre albedrío, tal como lo desarrolla el *De libero arbitrio* de San Agustín. Se sabe de la influencia profunda ejercida por la filosofía de Plotino, explícitamente reconocida sobre el pensamiento agustiniano. Pero el tratado de Agustín hace saltar los marcos del plotinismo, que es uno de los vértices más nobles de la filosofía antigua. ¿Dónde se sitúa el origen del mal en su sentido más hondo, que es el mal del pecado, sin blasfemar atribuyéndolo a la inocencia infinita de Dios? De ahí los análisis de su voluntad libre y de su libre albedrío cuya problemática Agustín ha transmitido al pensamiento occidental, problemática que no habría podido surgir en las perspectivas del pensamiento pagano.

Son significativas, a este propósito las rebeliones recurrentes contra la idea misma de pecado. Son revueltas esencialmente ambiguas, pues de una parte proceden de una especie de retirada ante la grandeza de una libertad responsable ante Dios y para la eternidad, como si por miedo o cobardía el hombre buscara huir de la libertad. Por otro lado la voluntad de borrar la idea del pecado puede ser también la expresión de una forma radical de ateísmo, en la cual el hombre entiende ocupar el lugar de Dios y reivindicar para sí la **misminidad total**. Su libertad plenamente soberana estaría más allá del bien y del mal, su independencia le impediría ser sometido a una ley moral que le indicaría el bien y el mal. Con el personaje de Kirilov en *Los endemoniados*, Dostoievsky ha desarrollado la esencia del ateísmo de la libertad. Más cerca de nosotros y de un modo menos grandioso,

se pensará en el ateísmo de un Sartre. Lo que me parece importante subrayar es que el ateísmo de la libertad es inconcebible fuera de la problemática heredada del cristianismo, que sitúa la marcha primera y decisiva de la libertad en su relación con lo absoluto.

• La revelación de la caridad

La unicidad y la dimensión de la persona libre, responsable de sus opciones ante Dios para la eternidad surge del aspecto más decisivo de la Revelación que es la revelación del **ágape** divino. La palabra de Pablo: "El me ha amado y si ha liberado por mí" (Gal. 2,20), su llamado a los Corintios: "Vosotros habéis sido largamente redimidos" (1 Co. 6,20) y otros desarrollos similares han dejado un eco que, concientes o no resuena en la memoria de nuestra cultura.

Cada ser humano tiene un precio inestimable: "De El hemos conocido el amor. El ha dado su vida por nosotros y debemos dar nuestra vida por los hermanos (1 Jn. 3,16). Si nos referimos a algunos textos del Nuevo Testamento, elegidos entre muchos otros, es porque el mensaje evangélico del amor, que no se deja reducir a lo que los antiguos han dicho de más bello sobre el eros, es un mensaje de libertad. La relación a la cual, por la iniciativa de Dios, la criatura es convocada, se funda en una relación de amor y el amor aquí en un don. Sólo aquel que es libre puede verdaderamente darse. Ese don que parte del Corazón de Dios y que espera la respuesta libre de la criatura, se extiende al amor de los hermanos. La fraternidad de la cual nuestra época sólo entrevé todas las exigencias para la vida social y para la paz del mundo, se transforma, así, en una traducción al plan de la cultura de la caridad evangélica. Este amor, como lo ha dicho Juan, es el más grande (Jn. 15,13) porque el don de su vida es el más total y absoluto que pueda ser la persona libre. Sobre ese camino también, el Hijo de Dios nos ha precedido y lo que subraya aun más la absoluta gratuidad del don divino es que nos ha sido hecho mientras que nosotros éramos todavía pecadores (Rom. 5,6-11). Luego, si el pecado revela la terrible responsabilidad de la libertad es, una vez cometido, fuente de servidumbre, pues a causa misma de su relación con lo absoluto, la libertad pecadora que puede anonadar el vínculo de la alianza con Dios, no es capaz, por sus propias fuerzas, de restaurar lo que ha aniquilado. Como esclavos del pecado y es por ello que el **ágape** divino es una liberación. Constituye, al mismo tiempo, una restitución y restauración de la libertad ("Es para que permanezcamos libres que Cristo nos ha liberado" (Ga. 5,1). Cristo nos ha liberado para hacernos libres. Las aspiraciones a la liberación en el ámbito de la existencia concreta y a menudo dadas bajo formas aberrantes, ¿serían realmente poderosas si en nuestra cultura no estuviese viva la memoria de la liberación que nos ha aportado el beneficio redentor de Cristo?

• Dimensión ética de la libertad

La experiencia del **ágape**, la experiencia de la fe, la experiencia del pecado, ponen en evidencia, cada uno a su modo, la responsabilidad de la libertad en su relación con lo absoluto y por ello mismo manifiestan la dimensión ética de la libertad. Sería muy interesante preguntarnos en qué medida, actitudes típicamente cristianas

como el sentido de la misericordia, del arrepentimiento y del perdón, han marcado las conductas y las instituciones y, sobre todo, si son susceptibles de plantear nuevas exigencias afirmando aun más el sentido de lo humano.

Lo mismo vale para el sentido del pobre, pues él constituye un mensaje bíblico y evangélico fundamental, es un bien en sí: la unicidad de cada ser humano encuentra una manifestación eminente en la preferencia divina por los pequeños y los pobres, con los cuales Cristo mismo se ha identificado (Mt. 25,40). Las cosas son así porque el orgullo del pecado empuja a la idolatría del poder y al desprecio del pobre. En contraposición a ese espíritu del mundo, el Evangelio, retomando el mensaje de los profetas que reclaman la justicia para los pobres y los humillados, opera una inversión total de la escala de valores.

En esta perspectiva logró emerger la conciencia de la dignidad del trabajo y de los trabajadores, que encuentra su modelo en el humilde carpintero de Nazareth. ¿Y si es así, no es porque siempre cada ser humano vale por sí mismo y es llamado a una vocación de eternidad por el ejercicio de la libertad? La exigencia de justicia conduce a asegurar a cada uno las posibilidades concretas de la libertad. La igualdad de cada uno con relación al cumplimiento de su supremo destino es un aporte del cristianismo que tiene consecuencias directas en el plan de la cultura. La novedad de este mensaje de libertad resalta cuando se la compara con las conquistas más elevadas del pensamiento griego. La sabiduría queda reservada a una pequeña élite, que para serlo, tiene necesidad de una masa de hombres condenados a trabajos penosos, calificados de serviles, precisamente porque ellos constituyen la tarea del esclavo (siervo).

• Los derechos del hombre

La conciencia de los pueblos cristianos sabe perfectamente todo esto, pero es claro que la realización de su exigencias ha resultado terriblemente imperfecta. Es por eso que las exigencias se manifiestan, sea como objeto de una mala conciencia, sea como imperativo de cambios radicales, es decir, de una liberación que será promoción de las libertades. Cuando las sociedades signadas por el cristianismo toleran la existencia de la miseria y aplastan a los pobres, puede significar que el cristianismo no ha penetrado todavía las profundidades de la conciencia cultural de esos pueblos o bien que ellos están en una situación de pecado que clama a los cielos. Se evocará espontáneamente la voz potente de los profetas y su eco en la epístola de Santiago.

Podemos preguntarnos si el Vaticano II y la Doctrina Social de la Iglesia no significan el alba de una era nueva en la cual las exigencias sociales y culturales del mensaje cristiano han emergido de un modo más explícito a la conciencia cristiana.

Significativo en este aspecto en la enseñanza de la Iglesia es lo referente a la doctrina de los derechos del hombre. Ahí tenemos un ejemplo del modo según el cual el Evangelio ejerce su influencia sobre la cultura. La idea de los derechos del hombre nació en el siglo XVIII en un medio fuertemente influido por la filosofía de la

ilustración y su concepción restrictiva del individuo, incompatibles con la doctrina católica. Pero la maduración de la historia aportó correctivos y, sobre todo, permitió deslindar la intuición que dio origen y sentido al concepto de persona libre y del respeto que ella merece. Ese sentido de la persona pertenece a la herencia del cristianismo y es un deber de la Iglesia y de los cristianos promoverlo.

Se podrían iluminar también otros aspectos. Pienso, por ejemplo, en la doctrina paulina de la ley y de la gracia, que es también una doctrina de libertad. Ella puede y debe, adecuadamente transpuesta, aclarar la concepción de la ley y su aplicación en el plano de la sociedad civil, introduciendo un sentido acrecentado de equidad, de respeto a las conciencias y de los miramientos debidos al culpable, en tanto persona humana. Algunos debates recientes sobre la naturaleza de los castigos —pena de muerte o régimen carcelario— proporcionan una ilustración de lo dicho.

Se podría pensar, también, en un problema que es clave con relación a los derechos del hombre, me refiero al de la **libertad religiosa**.

• Conclusión

Los movimientos de liberación y reivindicadores de la libertad, constituyen algunos de los grandes desafíos lanzados a los cristianos en nuestra época. Estos desafíos deben conducirlos a transformarse a nivel de la cultura y de la vida social, en los promotores de la auténtica libertad, ésta es indisolublemente libertad de personas con su correspondiente responsabilidad ética. Es liberación de los pesos de la esclavitud, que traban el ejercicio de esta libertad repsonsable. Importa aquí ser consciente de las exigencias integrales de la libertad, pues favorecer un solo de sus aspectos en detrimento de los otros, conduce inexorablemente en mayor o menor plazo a su negación práctica. □

- 1) Cf. Enrique DUSSEL, *Ethique de la libération, hypothèses fondamentales en Concilium* 192, 1984, p. 100.
- 2) Cf. *Motu proprio Integrae servandae* y *Const. Apost. Regimini Ecclesiae universae*.
- 3) Como lo dice *Libertatis Nuntius*, III, 4.

La causa de los pobres

JOSE LUIS ILLANES

• Apuntes para una reflexión teológica

La pobreza, la carencia de bienes, jalona la historia humana. Su presencia dramática ha suscitado en ocasiones amargura, desesperación, resignación ante un destino trágico que no se alcanza a superar. Otras ha provocado rebeldía, protesta, empeño, esfuerzo por cambiar la realidad fáctica y erradicar de ella la miseria.

Desde los albores de la edad moderna esta segunda actitud es, sin duda alguna, la dominante. Los inicios de la revolución técnica dieron al hombre una conciencia nueva, permitiéndole sentirse, más hondamente que en el pasado, "poseedor y señor de la naturaleza", por emplear la expresión cartesiana. A partir de ese momento, la pobreza tiende a aparecer no ya como una componente dolorosa, pero inevitable, de la condición humana, sino como una enfermedad que puede ser curada, como un lastre de épocas anteriores que puede y debe ser superado.

El ideal de la liberación, tal y como se difunde a partir del siglo XVIII, dio cuerpo cultural y tono político a esa disposición de ánimo. En ocasiones con tono pedagógico, confiando en la educación como factor de progreso; en otras con acentos tecnológicos, poniendo la esperanza en el desarrollo de las ciencias valoradas como fuerzas capaces de provocar un dominio de la realidad material que implique, por sí mismo, la aparición de un mundo feliz: a veces, finalmente con inflexiones revolucionarias, soñando en una revolución definitiva, en una gran conmoción que al destruir el orden presente, haga emerger, como a través de un salto histórico, al hombre nuevo.

En nuestros días, más escépticos —quizás por más experimentados— que los de décadas pasadas, es fácil advertir, o denunciar la ingenuidad de diversos jalones del pensar utópico. Y, en cualquier caso, cabe criticar, desde una perspectiva filosófico teológica, los presupuestos de algunos de los planteamientos propios sea de la primera Ilustración, sea de las versiones sucesivas. Es claro, sin embargo, que la confianza y el anhelo de llegar a una su-

peración de la pobreza y la miseria continúa radicada en la mentalidad contemporánea. Más aun, el cristiano se siente solidario con esa aspiración y ello no de cualquier manera, sino en virtud de su propia fe: "tomada en sí misma, la aspiración a la liberación no puede dejar de encontrar un eco amplio y fraternal en el corazón y en el espíritu de los cristianos"¹.

Hablar de liberación es hablar de una esclavitud, de una opresión, de la que se consigue salir para acceder a una situación de plenitud, de libertad. La mirada se dirige así necesaria y alternativamente a esa plenitud a la que se aspira y a la miseria o esclavitud presente. El pobre, el sometido a la pobreza, es por ello punto decisivo y la vivencia del ideal de liberación viene a formar una sola cosa con la solidaridad con la causa de los pobres, con, por decirlo con expresión ya consagrada, la opción preferencial por los pobres. Es aquí donde va a centrarse nuestra reflexión. ¿Qué es lo que, desde una perspectiva teológica, cabe decir sobre la pobreza y el pobre, sobre la situación de carencia de bienes y sobre la relevancia espiritual e histórica de la unión con el pobre?

I. Génesis de una expresión

Antes de responder a esas preguntas, convendrá detenerse un momento para esbozar, aunque sea brevemente, la génesis de la expresión que hemos empleado hace un momento: opción preferencial por los pobres².

Sus orígenes remontan al período inicial del Concilio Vaticano II, concretamente a un importante mensaje radiofónico difundido por Juan XXIII el 11 de septiembre de 1962, apenas un mes antes del comienzo de las tareas conciliares, en el que incluyó, dándole tono solemne, las siguientes palabras: "Ante los países subdesa-

1) CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis nuntius*, apartado III, n. 1.

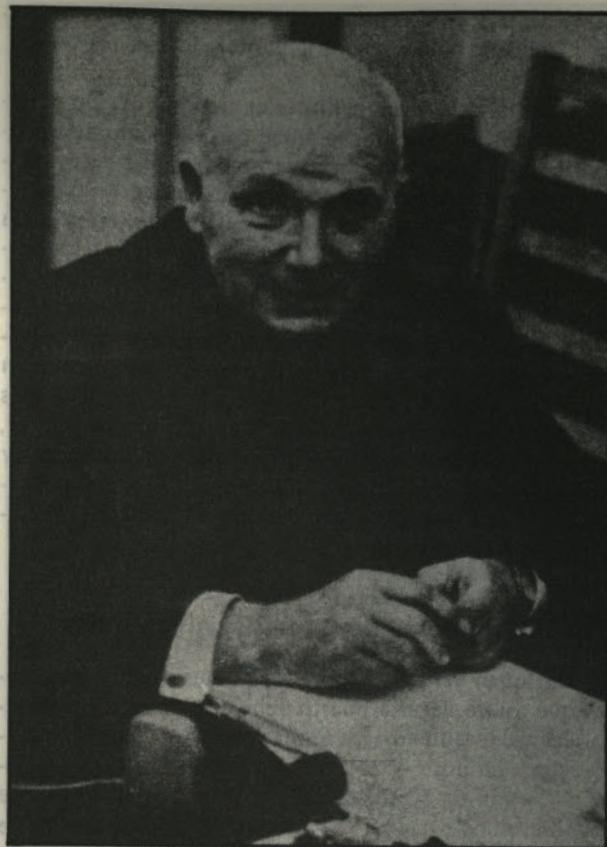
2) Retomamos aquí, con algún retoque, lo ya expuesto en nuestro escrito *La opción preferencial por los pobres*, en Autores Varios, *El legado espiritual del Vaticano II, visto por el Sínodo*. Toledo 1987, p. 171 y ss.

rollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como la de todos y particularmente de los pobres”³

Esa declaración pontificia tuvo un amplio eco en la asamblea conciliar. Una de las figuras más representativas del momento, el cardenal Lercaro, llegó incluso a proponer —remitiendo expresamente a las palabras de Juan XXIII— que se colocara como centro y alma del trabajo doctrinal y legislativo del Concilio el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres. La sugerencia no fue acogida en cuanto tal. De hecho, sin embargo, el tema de la pobreza, junto con los afines de la solidaridad con los pobres y el empeño por superar toda injusticia y miseria, aparece en numerosos documentos conciliares, no sólo en aquellos, como la *Gaudium et Spes*, que tratan directamente de la situación del mundo contemporáneo, sino también en ese eje de la obra conciliar que es la *Lumen Gentium*. Ahí, en el número 8, en párrafos destinados a glosar el carácter visible e invisible a la vez de la Iglesia, su valor como testimonio del amor de un Dios que quiso hacerse cercano a los hombres y, por tanto, la necesidad de que sea signo que brille no por la fuerza y el poder sino por la dedicación y la entrega, puede leerse en efecto: “Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc. 4, 18)... así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aun, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades, y procura servir en ellos a Cristo”⁴

Tres años después de la clausura del Concilio se celebró en Medellín, Colombia, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. El tema de los pobres es retomado desde coordenadas doctrinales análogas a las del Concilio, pero en un contexto geográfico y social muy distinto: la grave situación del subcontinente latinoamericano. Reconociendo la existencia de “tremendas injusticias sociales” “que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria”, los obispos reunidos en Colombia sienten la necesidad de recordar la entrega de Cristo y de proclamar, en consecuencia, que la Iglesia en América Latina “experimenta la urgencia de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico de su Señor. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo”⁵

Todavía no ha aparecido la expresión “opción preferencial por los pobres”, pero ya está ahí su substancia. En los años sucesivos, la literatura teológica, especialmente la latinoamericana, lanzó la expresión “opción por los pobres”, dándole un sentido y un alcance que, en ocasiones, suscitaron perplejidad e incluso crítica. Todo ello gravitó sobre los obispos de América Latina cuando, en 1979, se reunieron en la ciudad mexicana de Puebla. Procedieron allí a un detenido y sincero análisis de los frutos producidos en Latinoamérica por la obra de la evangelización, también respecto a ese signo de la vivencia efectiva del amor de Cristo que es la realización de la justicia, constatando adquisiciones positivas y carencias. Como consecuencia, en la cuarta y penúltima parte del



El Padre Le Bret, en las antípodas de Adam Smith y Marx, pensó una economía al servicio de la persona.

amplio documento de Puebla, formulan algunas perspectivas o líneas de acción, particularmente exigidas por el presente momento histórico. La primera de ellas consiste en una reafirmación de la llamada a la promoción de la justicia que ya fuera proclamada en Medellín, expresándola ahora precisamente mediante el lema “opción por los pobres”, calificándola, no sin intención, mediante el adjetivo “preferencial”. “La III Conferencia Latinoamericana —afirman— vuelve a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificadora del Espíritu, la posición de la Conferencia de Medellín, que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres”. Es necesario —añaden— acercarse al pobre “para acompañarlo y servirlo” a ejemplo e imitación de Cristo, ofreciéndole y haciéndole entrega de “la evangelización que lo libera de las injusticias, lo promueve integralmente y lo dispone a realizarse como hijo de Dios”. Hablar de opción preferencial por los pobres es, en efecto, proponerse como “objetivo el anuncio de Cristo salvador que los iluminará sobre su dignidad, los llevará a la liberación de todas

3) AAS 51 (1962), 682.

4) Para un comentario de este texto ver G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II* (Barcelona 1968), vol. I., pp. 150-155. Otros textos significativos en *Lumen gentium*, n. 41; *Presbyterorum ordinis*, n. 6; *Gaudium et spes*, nn. 8-9, 29, 63, 66; *Apostolicam actuositatem*, n. 8.

5) II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento n. 12 sobre “La pobreza en la Iglesia”, nn. 1 y 7; ver también el Documento n. 1, sobre la justicia.

las carencias y a la comunión con el Padre y los hermanos mediante la vivencia de la pobreza evangélica”⁶.

A partir de ese momento la expresión “opción preferencial por los pobres” adquiere carta de naturaleza definitiva habiendo sido repetida innumerables veces, tanto en escritos teológicos como en documentos magisteriales. En la relación final de la asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos celebrada en 1985, para conmemorar precisamente los veinte años del Concilio Vaticano II, fue presentada como uno de los objetivos e ideales que sintetizan la obra conciliar⁷. Y tanto la *Libertatis nuntius* como la *Libertatis conscientiae* se refieren a ella: la primera para señalar que las diversas teologías de la liberación se sitúan, con mayor o menor acierto, en relación con la opción preferencial por los pobres y abundar algunas cuestiones en torno a su exacta interpretación⁸; la *Libertatis conscientiae* para dedicarle un amplio parágrafo explicativo⁹.

II. El término pobreza y sus significaciones

Cualquier reflexión sobre los pobres o sobre la pobreza que aspire llegar a puerto debe comenzar por una clarificación terminológica. Ambas palabras, como sus antecedentes latinos —y lo mismo cabe decir de otros idiomas—, están en efecto cargadas con una amplia gama de significaciones, que resulta necesario explicitar so pena de caer en la ambigüedad o incluso en el equívoco, ya que si bien algunas de esas significaciones dicen relación a la privación o carencia, otras apuntan en una dirección muy distinta. Considerémoslas partiendo de las pertenecientes al primer grupo.

a) La pobreza como carencia socio-económica

La significación primera y básica, tanto en el lenguaje ordinario como en el científico, es de carácter socio-económico. Pobreza significa lo mismo que carencia de bienes materiales, y no una carencia cualquiera sino de tal entidad que implica en aquel que la padece, la privación de medios, que son necesarios de por sí para un adecuado desarrollo de las potencialidades humanas. Desde una perspectiva sociológica la determinación concreta de lo que, en un momento dado, puede ser considerado como estado de pobreza es susceptible de una cierta relatividad, ya que depende de la masa de bienes de que la sociedad disponga. Esa relatividad no es, sin embargo, plena ya que la condición anímico-corporal del ser humano reclama, en cualquier situación, un mínimo de bienes y medios sin los cuales el hombre no puede acceder a su plena humanidad. Así lo refleja el lenguaje, que ha acuñado una palabra, además del término pobreza, para designar esos extremos de carencia en los que el hombre se encuentra privado de los más indispensables y reducido a condiciones infrahumanas: la miseria.

La miseria, y en términos generales la pobreza, entendidas como privación de lo necesario para una vida realmente humana, son realidades negativas, escandalosas, ante las que se rebela la conciencia. Teológicamente hablando, la situación de pobreza debe ser denunciada como contraria al plan originario divino. Dios constituyó al hombre, a todo hombre, en señor de la creación material para que, dominándola con su trabajo, la colo-

cara a su servicio, es decir la insertara en el proceso a través del cual alcanza su propia perfección¹⁰. Ha sido el pecado lo que, al traer consigo el desorden, el egoísmo, la avaricia, el afán de dominio y la injusticia, ha provocado la aparición de la pobreza y la miseria. La legislación mosaica y, con acentos aun más claros, la literatura profética y sapiencial, condenan la injusticia y reclaman su superación. El Nuevo Testamento hace suyas esas exigencias éticas, así como también el anuncio o buena nueva, transmitida ya por los profetas, de un reino mesiánico en el que desaparecerá toda pobreza¹¹. El tiempo de la espera, situado entre la primera y la segunda venida del Mesías, no es, por lo demás, tiempo en el que meramente se proclama una liberación futura, sino en el que esa liberación de algún modo se anticipa: podrán existir ahora pobreza y miseria, pero quien ha recibido la palabra de Dios debe enfrentarse con ellas, esforzarse por suprimirlas, testificando así con obras la realidad del Reino. En el pobre, carente de los bienes y posibilidades que reclama su humanidad, la imagen de Dios está —como señala el documento aprobado en Puebla en 1979— “ensombrecida y aun escarnecida”; por eso —continúa el mismo documento— “Dios toma su defensa y los ama” y el discípulo de Cristo debe actuar del mismo modo: sólo así dará pruebas de autenticidad¹².

b) La pobreza como carencia de bienes espirituales

A partir de ese significado primero y básico, la palabra pobreza ha sido utilizada para significar no ya caren-

- 6) La exposición sobre la opción preferencial por los pobres ocupa, en el documento de Puebla, los nn. 1134 a 1165; las palabras citadas en el texto se encuentran en los nn. 1134, 1145 y 1153.
- 7) “Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha hecho más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados. En esta opción preferencial, que no debe entenderse como exclusiva, brilla el verdadero espíritu del Evangelio: Jesucristo declaró bienaventurados los pobres (cf. Mt. 5, 3; Lc. 6, 20), y él mismo quiso ser pobre como nosotros (cf. 2 Cor. 8,9) (Relación final del Sínodo Extraordinario de Obispos, apartado II-D, número 6; ver también el número 7 donde es mencionada entre las cuestiones sobre las que es necesario meditar).
- 8) Instr. *Libertatis nuntius*, Introducción, apartado I, n. 1 y apartado VI, n. 2, con múltiples referencias posteriores.
- 9) CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientiae*, n. 68.
- 10) Cf. Gén. 1,26 y lugares paralelos.
- 11) Cf., entre otros lugares, Is. 35, 5 y Lc. 7, 22.
- 12) Documento de Puebla, n. 1142, que remite a diversos lugares del Evangelio, concretamente: Mt. 5, 45; Sant. 2, 5; Lc. 4, 18-21; Lc. 7, 21-23. La bibliografía sobre las enseñanzas bíblicas en torno a la pobreza es muy amplia; a modo de ejemplo pueden verse A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé* (Paris 1953); F. Hauck y E. Bammel, *Pofjós*, en Kittel, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1959), t. VI, pp. 885-915; P. Grelot, *La pauvreté dans l'Écriture Sainte*, en *Christus* 35 (1961) 306-330; A. George, *Pauvre*, en *Dictionnaire de la Bible, Supplement* (Paris, 1966), t. 7 cols. pp. 387-406; O. Schilling y L. F. Riviera, *Pobreza*, en *Enciclopedia de la Biblia* (1966), T. 9, cols. 1141-1146; F. M. López Melus, *Pobreza y riqueza en los Evangelios* (Madrid, 1963).

cia de bienes materiales, sino carencia de bienes en general, y, más concretamente, de esos bienes espirituales en los que el hombre encuentra su plenitud y su sentido.

El hombre no se realiza en el orden del tener, sino en el del ser, en la radicación personal en la verdad y en el bien y, en última instancia, en Dios. Desde esta perspectiva es pobre —y pobre con una pobreza más profunda que la provocada por la carencia de bienes materiales, puesto que implica ausencia de aquello mismo en virtud de lo cual el hombre se realiza como tal— quien no recibe amor, mejor quien se hace incapaz de recibirlo, quien se encierra en sí mismo, quien se deja dominar por el egoísmo y la mentira, quien se entrega al pecado, quien vive, por decirlo con palabras de San Pablo, “apartado —alienado— de la vida de Dios”¹³. Una tal pobreza, al igual que la anterior —y aun más, dada su mayor hondura— debe conmover, y conmover profundamente, el corazón del cristiano; que se sabe llamado a comunicar a los otros el amor de Dios que, en Cristo Jesús, le ha sido a él mismo comunicado.

La pobreza material y junto a ella el dolor, la enfermedad, la soledad, el sufrimiento, y, toda la amplia gama de sus manifestaciones, se nos presentan, en esta perspectiva, como signo o eco de una realidad más radical: el hecho de que el hombre no posee una situación de plenitud. Dicho teológicamente, de que está en condición de caminante o peregrino, pues todavía no ha llegado a esa riqueza de unión con Dios a la que está llamado, e incluso, en ocasiones, se encuentra alejado de El por el pecado. Todo hombre es, en suma, pobre, indigente, desde lo más profundo de su ser, en la medida en que carece de Dios, y la misión del cristiano es darle a conocer esa indigencia a la vez que le revela el don infinito con que Dios, hecho presente en Cristo, aspira a colmarla.

c) La pobreza como actitud ético-espiritual

Pero junto a textos y contextos en los que la palabra pobreza significa carencia, en uno o en otro sentido, existen otros en los que el vocabulario sobre la pobreza es usado obedeciendo a un registro semántico muy distinto, aunque derivado, pues, de alguna forma, hace referencia a la carencia de bienes o, mejor dicho, al saber carecer de bienes.

Aludimos, como resulta obvio, a aquellas ocasiones en que se habla de pobreza desde una perspectiva no socio-económica, sino ascético-espiritual. En un tal contexto el término pobreza no indica carencia, sino desprendimiento, actitud del alma —virtud— por la que el hombre no se subordina a los bienes y realidades materiales sino que los domina y gobierna, sabiendo tanto usarlos, cuando así conviene para el servicio de la promoción humana, como prescindir de ellos, cuando amenazan con herrojar y empequeñecer el ánimo.

El desprendimiento como virtud ha sido percibido y vivido, obviamente, también en ámbitos precristianos y extracristianos. Mencionemos un único ejemplo, ampliamente conocido: el estoicismo y su elogio de la moderación, su presentación como estado humano ideal de las situaciones alejadas tanto de la riqueza como de la pobreza materiales, a fin de que el espíritu pueda mante-

IIIª Conferencia General
del Episcopado Latinoamericano

LA EVANGELIZACION en el presente y en el futuro de América Latina



Documento de Puebla

Desde Medellín a Puebla la Iglesia asumió, en América latina, el tema del pobre, insertándolo en el marco histórico, cultural y evangélico, desde donde adquiere su total dimensión.

nerse sereno, libre de ataduras y de inquietudes sea cual sea el desarrollo de los acontecimientos. En contexto cristiano, esa valoración del desprendimiento encuentra —como es lógico, pues es profundamente humana—, continuidad y eco, pero para ser situada en un horizonte nuevo, dotado de acentos propios.

El acontecer, tal y como lo descubre la fe, está regido no por una fortuna o providencia impersonales, sino por un Dios que ordena el conjunto de los sucesos a la realización de sus designios salvadores. El desprendimiento de bienes y riquezas se integra así en el interior de una actitud más amplia y radical: la docilidad a los planes divinos, la apertura al querer y al amor de Dios, de donde deriva la disposición a dejarse conducir por El y, en consecuencia, un radical y absoluto desprendimiento de cuanto pudiera frenar o detener el impulso del alma hacia la plenitud de comunión que Dios descubre y promete. Es la realidad que apunta en los *anawim* o pobres de Yahveh veterotestamentarios, para culminar en la plena disponibilidad de Jesús ante la voluntad del Padre y ser después glosada en la literatura cristiana al hablar de pobreza espiritual entendida como juventud del espíritu, como libertad, como amplitud de corazón¹⁴.

13) Ef. 4,18.

14) Para no ampliar las citas, remitamos, por lo que al fundamento bíblico se refiere, a las obras mencionadas en la nota 12.

En otras palabras, en un contexto cristiano, el desprendimiento, el señorío sobre los bienes y las realidades materiales no está ordenado al autodomínio o a la mera independencia o ecuanimidad de ánimo, sino al amor, al compromiso, a la entrega. Un horizonte interpersonal caracteriza también aquí, como siempre, la actitud cristiana.

Dios es amor y vida: no abismo vacío ni mónada solitaria vuelta sobre sí misma en un perenne solipsismo, sino Trinidad de personas en eterna y constante entrega mutua. La fe cristiana manifiesta que "el fundamento del ser es **communio**", comunión, comunicación¹⁵. Esa riqueza de vida divina se vuelca hacia afuera dando lugar a la creación, y a una creación a la que Dios destina a una comunicación suprema: la de su propia vida, que nos es entregada en Cristo Jesús. La Escritura ha expresado esta realidad acudiendo, en ocasiones, al lenguaje de la pobreza. Nuestro Señor Jesucristo —escribe San Pablo— "siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriqueciérais con su pobreza"¹⁶, afirmación que reitera en otras ocasiones y de la que es ampliación y eco el gran himno de la carta a los Filipenses: "Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo: el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre, y se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz"¹⁷.

Intentar no ya exponer sino esbozar siquiera toda la profunda riqueza contenida en esos párrafos es tarea que excede nuestras posibilidades actuales, subrayemos, no obstante, algunos aspectos que dicen referencia más directa al tema que nos ocupa. En el trasfondo de esas afirmaciones paulinas se encuentran dos importantes realidades bíblicas y cristianas: la preexistencia y divinidad de Cristo, en primer lugar: la condescendencia de Dios para con el hombre, en segundo lugar y como complemento de lo anterior. Dios se acerca a nosotros, y lo hace acomodándose a nuestra naturaleza, más aun a nuestra pequeñez. No se hace presente en la tierra con toda la fuerza y el brillo de su majestad, sino velándola bajo la forma de la pobreza y de la debilidad. Ello es así porque Dios no quiere esclavos, voluntades forzadas por el irrumpir de lo maravilloso, sino hijos y amigos, voluntades conmovidas por una oferta de amor, por la oferta de un amor llevado hasta el extremo de asumir el dolor, el sufrimiento, la muerte, es decir toda la penalidad que, a partir del pecado, forma parte de la condición humana. La suerte del enfermo, del miserable, del desvalido, no le es indiferente a Dios: al contrario, ha decidido compartirla y hacerla suya, testimoniando así un amor que no conoce límites; mejor, dando a conocer que Dios es amor¹⁸, que el amar y el darse pertenecen a la esencia del ser divino¹⁹.

Al cristiano le es revelado, desde ese mismo instante, el valor infinito de todo hombre, de cada hombre: por todos y cada uno ha dado Cristo su vida. A la vez e inseparablemente se le da a conocer que su comportamiento debe estar regido por la ley del amor y de la entrega, ya que ésta es precisamente la ley del actuar de Dios: la ley en la que se funda la esperanza humana y la

que el cristiano debe testimoniar; más aun, la ley de su propio ser. El hombre no se realiza en la autosuficiencia sino en la comunicación, en el amor, y amar implica salir de uno mismo, abrirse al otro, darse. La pobreza, el desprendimiento de sí, es condición indispensable para el encuentro interpersonal y, por tanto, para el desplegarse de la vida del espíritu.

III. El amor al pobre, expresión característica del existir cristiano

Si, dando por concluido nuestro intento de clarificación conceptual y terminológica, dirigimos de nuevo la atención al ideal o lema que antes citábamos, es decir, a la opción preferencial por los pobres, algo salta inmediatamente a la vista: en los textos que acuñan y recogen esa expresión, la pobreza está siempre entendida en el primero de los sentidos mencionados, es decir, como carencia de carácter socio-económico; los pobres de los que ahí se habla son todos aquellos, personas singulares y masas humanas, que sufren la escasez e incluso la miseria, con todas las lacras que de ahí derivan.

El conjunto de las consideraciones esbozadas pone de manifiesto el papel irrenunciable que esa opción, que ese ideal de amor y servicio al pobre tiene en el configurarse de la actitud cristiana. El cristiano sabe, en la fe, que el hombre no está llamado a la autoafirmación, sino a la entrega, a abrirse al otro reconociendo su valor y compartiendo su vida; más aun, compartiéndola no sólo en los momentos en que ese otro conoce la exaltación, y el triunfo, sino también en aquellos en los que experimenta el dolor y el fracaso; ver en el otro no a alguien de quien servirse, sino a alguien a quien servir y a quien darse. El pobre, el sufriente, el menesteroso acceden así a una posición de primer plano, porque en nadie como en ellos se hace patente esa necesidad de ser amado que define al hombre y a cuyo encuentro acudió el amor de Cristo.

El pobre es —como dijera Albert Gelin— sacramento de la presencia de Cristo²⁰; signo de que la obra de Cristo aún no está consumada, llamada apremiante a amar con un amor que testimonie y anuncie el amor de Jesús, invitación a reconocer en cada pobre a Cristo mismo que se unió con toda la humanidad doliente²¹. Amar al

15) H. de Lubac, *La foi chrétienne* (Paris 1970), p. 14; un comentario a esta frase en J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos* (Barcelona 1985), pp. 24 ss.

16) 2 Cor. 8, 9.

17) Fil. 2, 5-8.

18) 1 Jn. 2, 16.

19) Este punto ha sido repetidas veces comentado por Juan Pablo II; particularmente en la *Dives in misericordia*; una síntesis de su pensamiento en nuestro estudio *Reconciliación y alianza. El magisterio de Juan Pablo II sobre la Redención*, en "Scripta Theologica" 16 (1985) p. 88 ss.

20) A. Gelin, *Les pauvres de Yavéh*, cit. p. 194; el texto evangélico decisivo a este respecto es, como es obvio, la descripción del juicio final contenida en Mt. 25, 31 ss. Con otras palabras, la misma idea se encuentra en *Lumen Gentium*, n. 8.

21) Sobre este punto ver las profundas reflexiones de Juan Pablo II en la Carta apostólica *Salvifici Doloris*.

pobre es vivir la fe. Cerrarse al pobre es evidenciar la falta de raíces, de autenticidad del propio cristianismo. Así lo proclaman los textos apostólicos y así ha sido reiterado repetidas veces, a lo largo de la historia: "un hombre o una sociedad que no reaccionen ante las tribulaciones o las injusticias, y que no se esfuercen por aliviarlas, no son un hombre o una sociedad a la medida del amor del Corazón de Cristo"²².

Pero si el conjunto de esas consideraciones muestra la importancia de una sensibilidad ante la pobreza material y sus implicaciones, subraya a la vez que las dimensiones espirituales —las que subyacen al segundo y al tercer sentido de la palabra pobreza— son en verdad las decisivas: sin ellas todo discurso o reflexión sobre la pobreza se desmoronaría, privado de cohesión y de base. Ello es así en primer lugar, porque cuando se afirma que la carencia de bienes materiales debe ser juzgada como un mal e incluso como un mal profundo que debe ser denunciado y combatido, esa afirmación está de hecho formulada no desde la carencia considerada en su pura facticidad, sino desde el hombre y su dignidad y destino espirituales, que resulta dañada, la primera, y dificultado, el segundo, cuando el ser humano se ve privado de aquellos bienes de los que necesita para existir de modo conforme a su humanidad²³.

Y, en segundo lugar, porque el ideal de una opción en favor del pobre presupone, como condición de posibilidad, la pobreza en el tercero de los sentidos antes mencionados, es decir como disponibilidad, desprendimiento de sí y, por tanto, como generosidad de ánimo. Es precisamente porque el corazón está desprendido de las cosas —más exactamente, de toda afirmación egoísta de sí mismo a través de las cosas— por lo que resulta posible comprometerse con el pobre, percibir su realidad de pobre y lanzarse generosamente en su servicio. La pobreza material define al objeto de la opción —se opta a favor del pobre, del desvalido, del carente de bienes—, pero la pobreza espiritual cualifica al sujeto de la misma²⁴. Ni qué decir tiene, por lo demás, que ambas condiciones pueden coincidir en la misma persona: no es sólo al rico, al poseedor de bienes, a quien se llama a servir al pobre, a comprometerse para resolver y superar las situaciones de pobreza, sino también al pobre, a quien se invita igualmente a salir de sí mismo, a trascender su pobreza singular —la que él personalmente sufre— para percibir la de quienes le rodean y sentir como propia la necesidad ajena.

Lo que equivale a decir que la fuerza o motor que impulsa o mueve la historia es, fundamental y radicalmente, el amor. La pobreza es ocasión para que el amor se manifieste no de cualquier otra manera, sino precisamente como compasión, como misericordia, como empeño por superar la miseria y abrir las puertas a una verdadera humanización, pero es el amor, la riqueza ínsita en aquel que se abre y entrega al otro lo decisivo y último. A ello aludía Tomás de Aquino, cuando afirmaba: "la misericordia le compete máximamente —maxime— a Dios"²⁵. Dios que posee la absoluta plenitud, una infinitud de perfección, de bondad y de ser, puede dar y darse con radical generosidad, sin buscar nada para Sí mismo. Hizo surgir el mundo de la nada, libérrimo consilio, como fruto de una decisión magnánima, supremamente libre y liberal, es decir —como precisara el Conci-



El pobre, el que nada tiene, puede, no obstante, darse a Cristo. En la foto, las cabezas de combatientes católicos cristeros, llevadas por un soldado "federal", hacia 1930 en México.

lio Vaticano I— "no para aumentar o adquirir su propia beatitud, sino para manifestar la perfección que posee mediante los bienes que otorga a las criaturas"²⁶. Y cuando el hombre incurrió en el pecado no lo abandonó a su suerte, sino que, llevando la generosidad hasta el extremo, se anonadó, asumió carne pasible, forma de siervo —es decir, la condición humana con toda la capacidad de dolor y de muerte que de hecho la acompaña—, para reestablecer la amistad y ofrecer un testimonio de

22) En J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, 24^o ed., Madrid, 1987, n. 167.

23) Esto es lo que explica, por lo demás, que, en ocasiones, la privación, buscada o no de bienes materiales pueda ser valorada positivamente como medio ascético o como experiencia que, al provocar un desprendimiento de lo material inmediato, lleva a tomar conciencia de la dimensión profunda de nuestro ser y, por tanto, de su verdadera riqueza.

24) A esta conexión apunta el documento de Medellín sobre "La pobreza de la Iglesia" cuando distingue —n. 4— entre la pobreza como carencia de bienes, la pobreza como disponibilidad del espíritu y la pobreza como compromiso. Cabe discutir si resulta adecuado el uso del término pobreza para expresar esta última realidad —de hecho esa forma de hablar no ha tenido muchos continuadores—, pero el nexo ideal que se aspiraba a subrayar es ciertamente verdadero.

25) Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 21, a. 3.

26) Concilio Vaticano I. Constitución *Del Filiius*, cap. I (DB 3002; DS 1783).

amor más fuerte que la ingratitud, que el olvido, que la misma muerte²⁷.

El cristiano, precisamente en la medida en que se sabe objeto de un amor que nace de una generosidad absoluta —“Dios nos amó primero”²⁸—, puede, y debe, olvidarse de sí, dejarse llevar de la corriente del *agape* o amor divino y amar a su vez sin buscar nada a cambio. El amor al pobre, al desvalido, al privado de todo, al que todo lo necesita y aparentemente nada puede dar, es por eso —en frase que antes apuntábamos, pero que ahora podemos reiterar situándola por entero en su contexto— la expresión característica, el signo adecuado del existir cristiano. Sin pasar por alto, bien entendido, que el pobre que aparentemente nada puede dar, puede en realidad darlo todo, ya que puede darse a sí mismo, y que ese olvido de sí, que es la condición para abrirse al otro y, en última instancia, a Dios que en el otro sale a nuestro encuentro, es a la vez y por tanto, la condición para la propia y personal felicidad.

IV. Causa del pobre y metafísica de la negatividad

Las consideraciones anteriores ponen de manifiesto que toda reflexión sobre la pobreza y sobre el compromiso con el pobre tienen un trasfondo metafísico. Evidencia a la vez la profunda inversión del ideal cristiano operada por Hegel cuando hizo depender el desarrollo histórico no de una metafísica de la plenitud sino de una metafísica de la negatividad, cuando concibió el despliegue del acontecer y de los seres no como el fruto de una generosidad divina, sino como el proceso a través del cual un Absoluto, vacío de toda plenitud, tiene necesidad de negarse a sí mismo a fin de recuperarse después gracias a la negación de la negación primera.

Es quizá éste el momento adecuado para hacer referencia a esa línea concreta de teología de la liberación que se configuró y tomó cuerpo a partir de la publicación por el peruano Gustavo Gutiérrez, en 1971, del libro de ese título. Los representantes de esa escuela o movimiento han hablado, en efecto, con frecuencia de opción por los pobres —más aun, puede decirse que, en parte, se debe a ellos la difusión de ese lema—, pero la versión que ofrecieron y ofrecen suscita —y suscitó desde el comienzo— fuertes perplejidades; que afectan precisamente a las perspectivas que acabamos de señalar.

La lectura de las obras de los autores aludidos permite advertir, ya casi a primera vista; que los conceptos de pobre y de pobreza son objeto, bajo su pluma, de una doble reducción. En primer lugar, la pobreza es considerada sólo y exclusivamente como pobreza material o socio-económica, prescindiendo por entero de toda otra indigencia, carencia, sufrimiento o dolor que pueda padecer el ser humano. En segundo lugar esa pobreza material es interpretada de acuerdo con una óptica conflictual; el pobre es, en suma, identificado, con el privado de bienes como consecuencia del egoísmo ajeno, con el expoliado injustamente, con el oprimido²⁹.

Esa doble reducción es fruto, a su vez —y esto es lo importante—, de una visión o filosofía de la historia de la que es expresión y consecuencia. Lo que se propugna no es, simplemente, centrar la atención en un cierto tipo de

pobre —el que es tal como resultado de opresiones e injusticias—, sino algo mucho más radical: considerar que sólo el oprimido es el auténtico pobre, que sólo él es el pobre por el que nos invita a optar el Evangelio, que sólo él es el pobre con el que el cristiano está llamado a identificarse a fin de contribuir al progreso del Reino. Toda otra pobreza es desconocida, mejor, declarada irrelevante a efectos de la marcha de la historia, ya que el eje del acontecer no pasa en modo alguno por ella, sino sólo por la pobreza que es fruto de la opresión, del conflicto entre opresores y oprimidos.

En otras palabras, y como advierte la Instrucción *Libertatis nuntius*, lo que caracteriza a esta teología de la liberación es propugnar una cierta amalgama entre “el pobre de la Escritura y el proletariado de Carlos Marx”³⁰. Con todas las consecuencias que de ahí derivan, ya que Marx al hablar de proletariado y de lucha de clases, no se limitó a analizar la sociedad industrial de su tiempo —aunque también hizo esto— sino que interpretó esos análisis desde una óptica filosófica, que dota de fisonomía específica a sus conclusiones y a su sistema e implica y presupone un monismo, es decir, una identificación entre hombre y naturaleza, incompatible con la fe cristiana: sólo así —desde ese monismo— cabe, en efecto, presentar al conflicto y a la lucha de clases no como un dato, entre otros muchos, sino como el motor decisivo de la historia.

Ciertamente la lectura de Marx a la que proceden los autores a los que estamos haciendo referencia, es una lectura que tiene en cuenta los esfuerzos de reinterpretación humanista del pensamiento marxista, con la consiguiente acentuación del trasfondo hegeliano. Todo ello, sin embargo, no resuelve mucho, ya que el monismo late en la raíz del pensamiento del propio Hegel y la presentación del conflicto y de la lucha de clases como el eje fundamental del progreso histórico no es, a fin de cuentas, sino una variante de la metafísica hegeliana de la ne-

27) Para no aumentar las citas, remitamos a los textos bíblicos antes mencionados, así como a la *Dives in misericordia* y a la *Salvifici doloris*, que son, sin duda, los textos magisteriales donde las perspectivas apuntadas han sido más desarrolladas desde una óptica personalista y antropológica.

28) I Jn. 4, 10 y 19.

29) Hay que optar por el pobre “escribe el propio Gustavo Gutiérrez—, “pero entendámonos”, añade enseguida: “el pobre no existe como un hecho fatal, su existencia no es neutra políticamente, ni inocente éticamente. El pobre es el subproducto del sistema en el que vivimos y del que somos responsables. Es el marginado de nuestro mundo social y cultural. Es más, pobre es el oprimido, el explotado, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser de hombre... El pobre, el oprimido, es miembro de una clase social explotada, sutil o abiertamente, por otra. Optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra. Tomar conciencia del enfrentamiento entre clases sociales y tomar partido por los desposeídos” (*Evangelio y praxis de liberación*, en Autores Varios, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973, p. 234). Para otros textos y bibliografía complementaria, puede consultarse nuestro ensayo *Teología de la liberación. Análisis de su método*, en *Scripta Theologica* 17 (1985) 743-786.

30) Instrucción *Libertatis nuntius*, apartado IX, n. 10.

gatividad, condicionada a su vez por ese monismo de fondo. De ahí la crisis a la que esa teología de la liberación se ve irremisiblemente abocada, en la medida en que la opción por el pobre, entendida de la forma reductiva y conflictual que acaba de ser descripta se convierte en el punto central de referencia tanto de la reflexión intelectual como del empeño y del compromiso vitales, el resultado inevitable es un misticismo político-social, que termina por difuminar, o incluso por destruir, la dimensión teológica propia de la fe y de la existencia cristianas, como la *Libertatis nuntius* ha puesto de relieve³¹.

No nos corresponde entrar aquí en un estudio detallado de esta teología de la liberación³². Hagamos por eso sólo dos afirmaciones a modo de conclusión de lo ya expuesto:

- a) Ni la lucha contra la pobreza, ni la promoción de la civilización y de la cultura, ni el esfuerzo por superar el dolor y la enfermedad, ni ningún otro objetivo análogo, pueden ser presentados como meta capaz de absorber la totalidad de los años humanos; hacerlo equivale, en efecto a proponer una interpretación reductiva del hombre y de su destino. Todos esos objetivos —y otros muchos— pueden, y deben, ser asumidos por el cristiano; más aun pueden y deben ser asumidos con conciencia de que constituyen formas de contribuir al progreso del Reino. Pero teniendo bien presente a la vez que el Reino de Dios no se identifica exhaustivamente con ningún proceso intrahistórico, puesto que los trasciende a todos, a la vez que los ilumina y les da sentido último.
- b) La conflictualidad es sin duda, una realidad histórica, que no cabe desconocer y con la que un planteamiento realista no puede por menos de contar, pero no es, en modo alguno, el factor decisivo del desarrollo histórico. La conciencia del mal que la pobreza implica, el sentir la pobreza o el compartir la causa del pobre podrá llevar, en ocasiones, a enfrentamientos y luchas, pero ésa no es la substancia ni la ley única del acontecer. El amor, la cooperación, la solidaridad —la positividad, en suma— son factor de progreso; y lo son no sólo también —en comparación con el enfrentamiento y la negatividad—, sino sobre todo. Es por ello por lo que situar la opción por los pobres en el interior de la universalidad del amor cristiano no es desconocer su importancia o limar sus aristas, sino, al contrario, colocarla en el contexto que permite que la causa del pobre sea eficazmente servida.

V. Exigencias e implicaciones del compromiso con los pobres

La observación que acabamos de realizar nos conduce a la última de las cuestiones que debemos tratar: las exigencias e implicaciones que la opción por los pobres trae consigo o, lo que es en parte lo mismo, su carácter preferencial.

Puede decirse que el conjunto de documentos magisteriales cuyo desarrollo hemos trazado al principio, cuando expusimos la génesis de la expresión "opción preferencial por los pobres", gira en torno a expresiones muy

relacionadas con cuanto acabamos de decir: aspiran, en efecto, a afirmar la importancia decisiva que, en todo momento y particularmente en la actual coyuntura histórica, tiene el compromiso en favor de los pobres, evitando a la vez que esa afirmación vaya en menoscabo de la amplitud y universalidad propias del amor cristiano.

Para ello acuden a dos procedimientos. De una parte, y una vez asentada la opción por los pobres, recuerdan que la pobreza material no agota la indigencia humana, puesto que hay otras formas de carencia, igualmente graves, que no se reducen a ella: la enfermedad, la falta de libertad, la privación de bienes espirituales³³.

Teología de la liberación

Con la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez, se puso un acento necesario en el pobre, visto como expresión de un problema social y económico. Hubo, también, una subordinación al marxismo (a su "praxis") que, en definitiva, es incompatible con Cristo.

De otra parte, califican o determinan cualitativamente esa opción, a fin de precisar su naturaleza. Este es el origen del adjetivo "preferencial" con el que el documento

31) Ver sobre todo los apartados IX y X.

32) Para ello, además de la citada Instrucción pontificia, y del ensayo al que remitimos al final de la nota 30, pueden encontrarse algunos elementos en las obras de A. Bandera, *La Iglesia ante el proceso de liberación* (Madrid 1975) y J. M. Ibáñez Langit, *Teología de la liberación y lucha de clases* (Madrid 1985).

33) Así, por ejemplo, la ya citada relación final del Sínodo de los Obispos de 1985, inmediatamente después de las palabras con las que comenzábamos nuestra exposición, añade: "Además de la pobreza en las cosas materiales, se da la falta de libertad de bienes espirituales que, de alguna manera, puede llamarse una forma de pobreza, y alcanza formas especialmente graves cuando se suprime la libertad religiosa por la fuerza" (apartado II-D, n. 6).

de Puebla completa la expresión "opción por los pobres" y cuyo alcance refuerza al señalar, en dos momentos distintos, que esa opción no debe ser ni excluyente, ni exclusiva³⁴.

El adjetivo "preferencial" tiene, como es obvio, dos vertientes. Negativamente, por así decir, implica que la realidad por él afectada no es única, sino que coexiste con otras realidades con las que debe armonizarse. Positivamente subraya la importancia y la atención prioritaria que, por unas u otras razones, debe concedérsele a esa misma realidad; en el caso presente, a la acción en favor del pobre, del desposeído, del privado de bienes. A ello impulsan, con todas las exigencias que le son propias, la justicia y la caridad: los más desamparados en una determinada situación social —y la carencia de bienes materiales priva al hombre, ser corporal, de sus posibilidades nativas de desarrollo— han de ser prioritariamente atendidos, poniendo todos los medios que, en cada coyuntura histórica, puedan contribuir a resolver su problema.

Hay, en suma, una dialéctica de la caridad y de la justicia que conduce a una preocupación y una acción prioritarias o preferenciales a favor del pobre. Pero —y reaparece aquí la segunda vertiente— esa dialéctica no es, en modo alguno, una dialéctica de oposición, al estilo hegeliano o marxista, sino una dialéctica de solidaridad: no excluye, sino que implica la atención a los demás hombres, visto cada uno en la particularidad de sus necesidades y de su persona.

En resumen, desde una perspectiva histórico-salvífica se debe proclamar que el pobre y el oprimido son un signo privilegiado de la presencia de Cristo en la historia, ya que Jesús continúa sufriendo en todo hombre que sufre, pero reconociendo a la vez que no son el signo único, puesto que Cristo se hace presente, de uno u otro modo, en las múltiples y diversas situaciones humanas. Y, desde una perspectiva ética, debe decirse que la opción preferencial por los pobres ha de situarse en el interior de un amor universal, que está destinado a concretarse según las circunstancias históricas, individuales o colectivas —como pone de manifiesto la parábola del buen samaritano³⁵—, pero cuya dinámica reclama que esas concreciones no constituyan una frontera que limite los horizontes del corazón, que debe mantenerse abierto a todo hombre, según el modelo del corazón de Cristo.

Una vez dicho todo esto, surge una pregunta que no cabe soslayar si queremos que nuestro discurso descienda a la realidad inmediata: Supuesto lo anterior y sin olvidarlo, ¿qué exigencias trae consigo esa decisión en favor del pobre? Para responder a esta pregunta podemos comenzar señalando que el documento de Puebla —y en la mayoría de los posteriores— habla siempre de "opción preferencial por los pobres". La Instrucción *Libertatis conscientiae* introduce una novedad: junto a la expresiva "opción preferencial" incluye, en efecto, la de "amor de preferencia"³⁶. Este desarrollo terminológico tiene gran interés. De una parte, aspira a corregir la unilateralidad implícita en un uso prácticamente exclusivo del sustantivo "opción" y, en ese sentido, se hace eco de las preocupaciones que, en Puebla, llevaron a acudir al adjetivo "preferencial", dando un paso más en esa línea. De

otra, y en la medida en que, al introducir un nuevo lema —"amor de preferencia"— no prescinde del antiguo —"opción preferencial"—, subraya la necesaria complementariedad entre dos actitudes inseparables o, por mejor decir, entre dos aspectos que configuran la única actitud cristiana; una opción que no esté basada en el amor no es plenamente cristiana; como tampoco lo es un amor que no se exprese en acción, es decir en obras.

La exigencia primera y fundamental de la actividad cristiana hacia el pobre es, pues, sencillamente amor: acercamiento a su situación y a su padecimiento, identificación con su persona en cuanto sujeto concreto y singular, dotado de una dignidad eterna, divina, de la que ninguna carencia material puede privarle.

En segundo lugar, esa actitud implica y reclama obras que fluyan del amor y acrediten su autenticidad, es decir, opción en favor suyo, empeño y compromiso activos para remediar su pobreza: no hay, en efecto, verdadero amor al pobre si no hay, a la vez, lucha contra la pobreza, como lo recuerda, por lo demás, la misma Escritura³⁷

Para precisar el alcance concreto e histórico de estas últimas afirmaciones resulta oportuno subrayar una característica peculiar de las situaciones de carencia o pobreza. Algunos de los males que aquejan al hombre, como, por ejemplo, la enfermedad y la muerte, pueden ser, en múltiples ocasiones, superados y evitados; hay sin embargo en ellos una dimensión de inevitabilidad, ya que derivan necesariamente de la condición propia de nuestra naturaleza, independientemente de nuestra voluntad. La pobreza, la carencia de bienes, puede tener raíces naturales —condiciones atmosféricas adversas, escasa capacidad productiva de determinados terrenos, cataclismos de uno u otro tipo...—; connota, sin embargo, y muy directamente, la responsabilidad humana, no sólo porque, en ocasiones, es fruto directo de la injusticia y del egoísmo, sino en términos más generales porque está siempre en dependencia de una realidad que es, al menos en parte, creación del hombre: la estructura económica y social. La realidad del pobre, el clamor, a veces silencioso pero siempre dramático, de la pobreza debe ser ello siempre invitación al examen de conciencia e impulso a la acción y una acción transformadora.

En otras palabras, la pobreza es problema no sólo individual sino social, y ello en el doble sentido del término; problema que, por afectar a un número considerable de individuos afecta al conjunto de la sociedad; y problema cuyas causas —o al menos algunas de ellas—,

34) La opción por los pobres es calificada por el documento de Puebla de "no excluyente" en el n. 1145; de "no exclusiva" en el n. 1163. Esos dos adjetivos han sido luego reiterados en múltiples ocasiones, tanto en alocuciones pontificias (cf. por ejemplo, Homilias en Santo Domingo, 26-X-1984; Discurso a la Curia Romana, 21-XII-1984; Carta a los obispos del Brasil, 9-IV-1986), como en la Relación final del Sínodo de los obispos de 1985, apartado II-D, n. 6, y en la Instrucción *Libertatis conscientiae*, n. 68.

35) Cf. Lc. 10, 25 ss.

36) Instrucción *Libertatis conscientiae*, n. 68.

37) Ver, por ejemplo, 1 Jn. 3, 17-18; Sant. 2, 15-16.

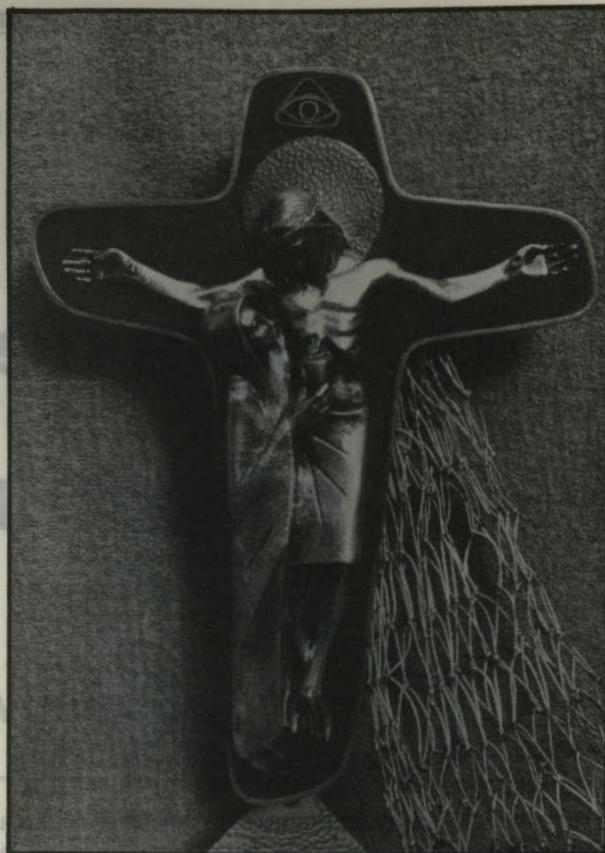
radican en la propia sociedad. La reacción ante la pobreza no puede, pues, limitarse a la atención al pobre concreto y singular situado ante nosotros, sino que reclama una reflexión sobre el problema de la pobreza en cuanto tal, y, en consecuencia, un esfuerzo analítico para detectar sus causas y un proyecto o programa de acción encaminado a transformar, en la medida en que resulte posible, la sociedad misma.

Una tal actuación ha sido exigible, en mayor o menor grado, a lo largo de toda la historia; lo es especialmente en la coyuntura contemporánea. En épocas pasadas el problema de la pobreza podía presentar, y presentaba de hecho, incluso con frecuencia, caracteres de situación insuperable. En la época moderna, con el desarrollo de la técnica y la mayor capacidad de control de la naturaleza adquirida por el hombre, la penuria, con sus secuelas de hambre, infradesarrollo, desvitalización, aparecen —ya lo recordábamos al principio—, como males que pueden, al menos en gran parte, ser dejados atrás.

Nos encontramos ante un componente de la conciencia contemporánea, que puede a veces presentar formas ingenuas, y que, en todo caso, no puede llevarnos a desconocer la complejidad de la vida y del corazón humanos: aun en el supuesto de que la sociedad humana consiguiera alcanzar una estructuración mucho más perfecta que la actual, podrán subsistir situaciones de pobreza, y, en todo caso, el hombre podrá conocer no sólo la enfermedad, sino también la soledad, la amargura, el aislamiento. La atención a las situaciones concretas —individuales—, y la compasión y ayuda prestadas al hombre singular que aquí y ahora sufre, deberán estar siempre en primer plano. Pero todo ello no quita que la conciencia contemporánea respecto a la superabilidad de la pobreza tenga un horizonte o trasfondo de realidad, con claras consecuencias éticas³⁸.

La humanidad se encuentra hoy ante un reto importante; poner en marcha los recursos técnicos y culturales alcanzados a lo largo de los siglos que nos preceden a fin de estructurar una sociedad de la que haya desaparecido el fenómeno de la pobreza, al menos en sus manifestaciones más llamativas. Lo cual, repitémoslo, amplía considerablemente nuestra responsabilidad, a la vez que suscita cuestiones que trascienden, en gran parte, el ámbito de la Teología. Hablar de transformación de la sociedad, de modificación de las estructuras a fin de desterrar de la tierra la miseria y cuanto la acompaña, implica, en efecto, plantear un ideal ético que, si aspira a incidir eficaz y positivamente en la historia, reclama, primero, análisis sociales, a fin de determinar las causas de la pobreza y proponer medidas que atajen el fenómeno desde la raíz, y, después, decisiones económicas y políticas. En todo ese proceso, la teología, y con ella la doctrina social de la Iglesia, tienen ciertamente una palabra que decir, puesto que la fe debe ser, en todo momento, no sólo impulso sino luz y guía³⁹, pero han de proceder en diálogo con otros saberes, connotando, en más de un momento, esa pluralidad de juicios y posibilidades que acompaña de ordinario a la acción histórica.

En todo caso, una reflexión como la que ha llenado estas páginas, debe darse ya por concluida y ceder el paso a nuevos registros intelectuales. Terminemos, pues, evocando la realidad, central, es decir, la verdad de



La humanidad se encuentra hoy ante el desafío máximo de apropiarse de los gigantescos recursos de la técnica y la ciencia, para ponerlos al servicio de Dios, es decir, del hermano.

Cristo, la realidad de un Dios que se hace hombre y, al compartir nuestra pobreza, nos manifiesta su amor e invita a compartirla y testificarla no sólo con palabras sino con obras. Sin olvidar que todas las empresas intrahistóricas son, en el mejor de los casos, sólo anticipos de una plenitud que nos será dada más allá del tiempo, recordemos a la vez que la eternidad gravita sobre el presente dotándolo de sentido teológico. La plenitud final trasciende al tiempo, pero es en el tiempo donde el amor de Dios se nos da a conocer y donde debe convertirse en luz de nuestras vidas. Ahí, en última instancia, se funda toda reflexión teológica sobre la pobreza y el compromiso con el pobre; y, a fin de cuentas, sobre cualquier otra realidad. □

38) De ello se hacen eco, por lo demás, los textos magisteriales sobre la opción preferencial por los pobres, citados precedentemente, el enfoque con que están concebidos y el tono con que están escritos son, muy claramente, los propios de quien invita a proponerse metas que considera —de algún modo—, factibles y apela por tanto a responsabilidades irrenunciables.

39) La reafirmación del valor de la doctrina social de la Iglesia es uno de los rasgos más característicos tanto de la *Libertatis nuntius* (apartado XI, n. 12), como, sobre todo, de la *Libertatis conscientiae* (nn. 71 y ss.)

Condiciones para un mutuo enriquecimiento

Teología de la liberación y Doctrina Social

RICARDO ANTONCICH

La presente contribución, nacida desde la prolongada experiencia de la docencia de la Doctrina Social de la Iglesia, tiene como presupuesto fundamental la posibilidad de un diálogo constructivo entre la Teología de la Liberación y la Doctrina Social de la Iglesia.

Para ello es necesario salir de imágenes estereotipadas y polémicas, que consideran la Doctrina Social como pura ideología al servicio del capitalismo, y la Teología de la Liberación, como una cobertura de las estrategias del marxismo. No son dos corrientes ideológicas, sino dos legítimas formas de expresión, aunque en niveles distintos, de la común preocupación por el compromiso temporal de los cristianos en la construcción de una sociedad justa.

¿En qué condiciones puede darse este mutuo enriquecimiento de la teología de la liberación y de la doctrina social de la Iglesia?

Queremos trabajar este tema en dos niveles claramente distintos: el de una relación genérica entre teología de la liberación y doctrina social, y el de una relación específica para el caso de la teología que usa el marxismo.

Sin embargo, el horizonte de convergencia de ambos niveles, y de ambas formas de reflexión, es siempre la pastoral liberadora, cuyo contenido y sentido lo tomaremos del documento conciliar *Gaudium et Spes*, anterior, por tanto a toda la polémica de las relaciones entre teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia.

I. PASTORAL LIBERADORA

Distinguimos entre pastoral liberadora y teología de la liberación. La primera es "acto primero" de la Iglesia evangelizadora de los pobres; la segunda es "acto segundo" de reflexión sobre esa práctica pastoral.

El Concilio ofrece el marco de referencia de la pastoral liberadora al afirmar que la Iglesia debe estar presente allí donde la humanidad experimenta sus alegrías, esperanzas, tristezas y angustias. En forma particular, debe hacerse solidaria con los más pobres (cf. GS 1).

Partiendo del concepto de "signo de los tiempos" (GS 4), el Concilio describe algunos hechos y situaciones que interpelan la fe y la acción pastoral de la Iglesia: hambre y miseria de grandes sectores de la humanidad (GS 4), aspiraciones de transformación ante las desigualdades económicas y sociales (GS 8); la interpelación de los pueblos hambrientos a los pueblos opulentos (GS 9).

En estos hechos, la Iglesia reconoce una **negación de la vocación humana**, que es "contraria al plan divino"; las desigualdades económicas y sociales son "contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional" (GS 29). En cambio, la actividad que quiere mejorar las condiciones de vida del hombre, "responde a la voluntad de Dios" (GS 34), y los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna, la libertad, serán re-encontrados, purificados de toda mancha, en el reino escatológico de Dios (cf. GS 39).

El problema teológico aquí implicado es el de la significación y valor, desde la perspectiva del Reino de Dios, de aquellas transformaciones históricas en el plano económico, político y social que permiten una vida humana para todos los hombres, en conformidad con los designios de Dios.

No se pueden entender tanto la teología de la liberación, como la doctrina social de la Iglesia sino desde la perspectiva de la pastoral liberadora. *Libertatis Nuntius*, el documento más crítico del magisterio ante la TL (específica, que usa el marxismo) se sitúa claramente en el contexto del Concilio y de la pastoral liberadora. La mis-

ma preocupación encontramos en *Libertatis Conscientiae* (de aquí en adelante citados como LN, LC).

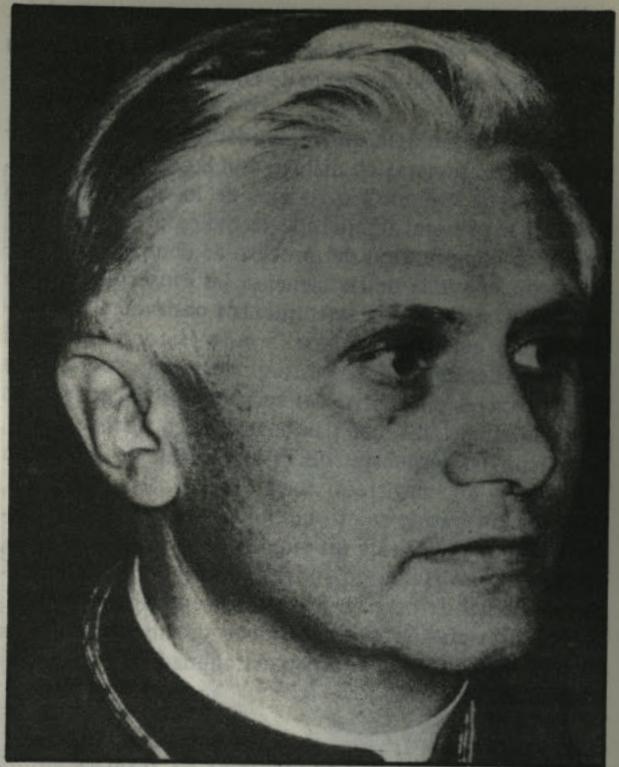
Conforme GS 1, la pastoral liberadora debe surgir allí donde existe opresión y nacen aspiraciones de libertad. Tal es el caso de la realidad latinoamericana. LN III, 3, entiende pues por TL una "preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de esta opresión". Más adelante, LN VII, 12 describe algunos rasgos de la opresión. Por ello puede decirse que "el encuentro de la aspiración a la liberación y de las teologías de la liberación no es, pues, fortuito" (III, 4) y es la propia evangelización que "ha contribuido a despertar la conciencia de los oprimidos" (LN I,4). Tomada en sí misma, "las aspiraciones a la liberación no pueden dejar de encontrar un eco amplio y fraternal en el corazón y en el espíritu de los cristianos" (LN III, 1).

La pastoral liberadora es respuesta de Iglesia a la opresión y aspiraciones de liberación. Debe purificar también esas aspiraciones de sus ambigüedades (cf. LN 11,2; LC 10,13,19). Pero tampoco hay que olvidar las ambigüedades de la propia fe (LN XI, 18; LC 20, 57). La ambigüedad reside no únicamente en los proyectos de liberación, que pueden no ser cristianos, sino en el mismo proyecto de los cristianos, que puede no ser auténticamente liberador. La ambigüedad, afecta el mismo modo de vivir la fe, que puede volver insensible al creyente ante los problemas de la injusticia y de la pobreza (cf. LC 57, 20, 58, 60-61, 64-65).

La pastoral liberadora de la Iglesia debe alimentarse de la **Palabra de Dios**. LN y LC señalan la importancia del Exodo, pues la acción liberadora de Yahvéh sirve como "modelo y punto de referencia a todas las otras" (LC 44). La situación de los pobres, en tanto son marginados, privados de una vida mejor, se opone a la Alianza (LC 46). La justicia es relacionada con la misericordia en LN (IV, 8-9) y con el amor, el LC (55-57). El tema de la pobreza es tratado sobriamente en LN (IV, 9), en tanto que LC lo desarrolla con mayor amplitud (LC 50). En este documento los pobres son considerados como los destinatarios de la Buena Nueva: Jesús se hizo pobre por nosotros, y quiere ser reconocido en ellos. Se explica mejor la razón teológica de este empobrecimiento de Cristo (LC 66) y la exigencia del compromiso activo para liberar del mal de la pobreza (LC 67). Dentro de este contexto se precisa la significación del amor preferencial a los pobres, se hace más clara alusión a las comunidades eclesiales de base y a la teología de la liberación. El tema de la TL es, pues, situado en aquel lugar que la Iglesia latinoamericana le había dado: reflexión desde los pobres, desde las comunidades eclesiales de base, sobre su praxis de liberación.

Según LN y LC, la pastoral liberadora de la Iglesia, además de alimentarse con el mensaje bíblico de salvación, debe ser también iluminada por la doctrina social de la Iglesia, porque ésta debe constituir una "verdadera praxis de liberación" (LC cap. V).

Como es bien sabido, los teólogos de la liberación han insistido en que esta teología es "acto segundo", es decir, una reflexión sobre la vida y compromiso liberador que nace de la fe. "La comunidad cristiana profesa



El cardenal Ratzinger, en sus documentos Libertatis Nuntius y Libertatis Conscientiae, restableció la unidad patrina del tema del pobre y la liberación.

una 'fe que opera en la caridad'... lo primero es el compromiso de caridad, el servicio. La teología viene después, es acto segundo" (Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*. Sígueme, Salamanca, 1980, p. 35).

La función crítica que tiene la teología sobre la praxis, inicialmente se concentra sobre la praxis pastoral de la propia Iglesia y se extiende después a la crítica de la relación Iglesia-Mundo, dentro del concepto más amplio exigido por las perspectivas abiertas por GS. El objeto de esta crítica será entonces la praxis histórica, la transformación de la historia. "De ese modo, la teología es comprendida como acto segundo, siendo el acto primero, la praxis de liberación, ante todo de los cristianos, en un contexto histórico de injusticia y opresión. Por tanto, la TL no hubiera sido posible sin la toma de conciencia de la situación histórica estructural, la consiguiente opción por el pobre y el compromiso con su liberación de parte de numerosos miembros del pueblo de Dios latinoamericano, formado en gran parte por pobres" (J. C. Scannone: *Teología de la liberación*, en HEINRICH FRIES: *Conceptos fundamentales de la Teología*. Ed. Cristianidad, Madrid. 1979).

Cuando el pueblo de Dios se ve confrontado con problemas doctrinales (las herejías de los primeros siglos) o prácticos (las injusticias sociales de nuestro momento actual) busca ansiosamente en su propia fe, las respuestas auténticamente evangélicas. Esta búsqueda no es ciega; es guiada por el Espíritu (Jn. 16, 13-15), asistida por el Magisterio y también esclarecida por la teología. "La teología tuvo siempre y continúa teniendo una gran importancia para que la Iglesia, pueblo de Dios, pueda de manera creativa y fecunda participar en la misión profética de Cristo" (RH 19). El teólogo, según Juan Pablo II,

en dicha encíclica, no sólo debe servir al magisterio, sino también ponerse "al servicio de los compromisos apostólicos de todo el pueblo de Dios" (id).

Cuando la teología quiere ayudar a una pastoral liberadora, debe ponerse en diálogo con las ciencias sociales. Como "acto segundo" o reflejo, de lo que es un acto primero o pastoral liberadora, la teología trata de enriquecer la comprensión del proceso de liberación; de percibir con la ayuda de las ciencias, las causas de la opresión; y de ayudar, con instrumentos pastorales, a las comunidades eclesiales de base. Son estas comunidades el lugar privilegiado de la pastoral liberadora, porque en ellas se da el encuentro del sufrimiento de los pobres —por la opresión— con las aspiraciones de liberación, junto con las respuestas de fe que nacen de la Palabra de Dios y del magisterio social de la Iglesia. Se trata, pues, de un mismo sujeto que pregunta y busca las respuestas. No se trata de un mundo de pobres, que sufre, y de la Iglesia (fuera de ellos), que responde. La comunidad eclesial de base es el punto de encuentro de situaciones de opresión y aspiraciones de libertad, con la Palabra de Dios y la fe cristiana animada por el magisterio de la Iglesia.

II. NIVEL GENERICO DE RELACIONES ENTRE TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

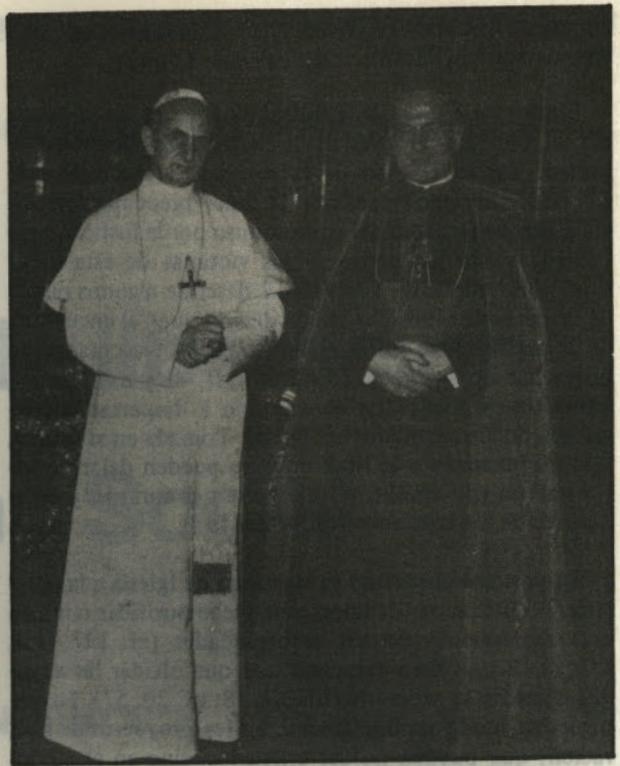
2.1. Aporte de la DSI a la TL

Si admitimos la legitimidad del diálogo entre las ciencias sociales y la teología, cuya razón de ser es ayudar "a los compromisos apostólicos del pueblo de Dios", podemos preguntarnos entonces por los criterios que permitan evaluar si el diálogo interdisciplinario se ha realizado en condiciones correctas, sin deformar ni la naturaleza propia de las ciencias sociales ("teologizándolas", es decir, estableciendo sus asertos al margen del rigor científico basado en la fuente empírica de donde proviene toda ciencia), ni tampoco, la naturaleza propia de la teología (sin "sociologizarla" es decir, sin identificar los asertos empíricos que nacen de situaciones y acontecimientos, con la lectura que, desde la fe, puede hacerse de esos mismos acontecimientos o situaciones).

En el primer nivel de relación de TL y DSI nos limitamos a los principios genéricos de discernimiento de las ciencias y de las ideologías, dejando la aplicación de estos principios al caso particular del marxismo, para el segundo nivel de relación entre TL y DSI.

2.1.1. Discernimiento de las ciencias

El Concilio estuvo atento a la necesidad de aceptar la contribución de las ciencias y respetar la autonomía del saber. GS 36 reclama esa autonomía de la ciencia; GS 44 anima al diálogo con las ciencias para mejor conocer la naturaleza humana; *Christus Dominus* 17, exhorta a los Obispos a usar las investigaciones sociales para la pastoral; en una palabra, con Pablo VI podemos decir de las ciencias sociales: "como en el caso de las ciencias naturales, la Iglesia tiene confianza en esas investigaciones e invita a los cristianos a tomar parte activa en ellas" (OA 40).



Pablo VI, en Octogésima Adveniens reclamó a los católicos un esfuerzo creador que fuese capaz de conciliar en un sistema la justicia social y la libertad. Su convocatoria todavía espera respuesta.

Tal vez, por primera vez se ofrecen en forma clara y definida criterios para la relación entre las ciencias sociales y la teología. El problema es, evidentemente nuevo, pero exigido por el tipo de reflexión propiciado por la TL al estudiar el problema de la praxis social e histórica. LN señala algunos criterios: superar el mito de lo científico (VII, 4); confrontar los aportes de las distintas ciencias y perspectivas, prestando atención a la pluralidad de los métodos y de los puntos de vista: las ciencias, al insistir en una perspectiva particular, escapan a la visión unitaria del problema (VII, 5); en el diálogo de las ciencias con la teología, dar supremacía al criterio teológico de verdad. Las verdades de otras disciplinas hay que juzgarlas a la luz de a fe, y de lo que ésta enseña sobre el destino último del hombre (VII, 10).

2.1.2. Discernimiento de las ideologías

Las ideologías no están claramente definidas en el magisterio social. PT 159 las entiende como doctrinas falsas sobre el origen y el fin del hombre; su equivalencia a 'doctrina' es muy estrecha (cf. PP 39). Pablo VI señala el discernimiento de las ideologías en OA 26. El problema del compromiso del cristiano en el campo político-ideológico consiste en la posibilidad de separar las ideologías originarias y los movimientos históricos que han nacido de ellas. Esta posibilidad fue señalada, en primer lugar, por Juan XXIII en PT 159 y retomada por Pablo VI en el discernimiento de las ideologías socialistas y capitalista (OA 31-35).

El Papa Pablo VI señaló como tentación, tanto para los que optan por el socialismo, como para los que pre-

fieren el capitalismo, el 'olvidar' los vínculos que pueden existir entre el movimiento histórico, al cual dan su adhesión, y las filosofías e ideología originarias, a las cuales no pueden dar su adhesión sin contradecirse con su fe (cf. OA 31 y 35).

2.2. Aporte de la TL a la DSI

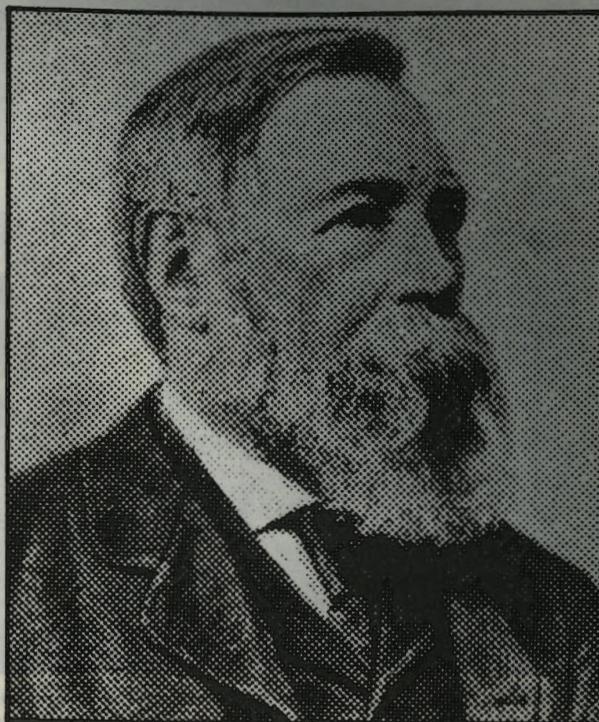
Los criterios propuestos por el magisterio social deben ser tenidos en cuenta por la TL en el diálogo con las ciencias sociales pero a su vez, la TL cuestiona el uso poco matizado que se ha hecho de los criterios de discernimiento propuestos por Pablo VI en OA 31-35. En efecto, el discernimiento de las ciencias y de las ideologías parece ser evocado con extrema fuerza sólo cuando se refiere al caso del marxismo, como si otras ciencias e ideologías no tuvieran problema alguno para la fe. Como lo haremos notar, en las relaciones específicas (III parte), las orientaciones propuestas por el magisterio son más universales y exigentes de las que son recordadas en la pastoral concreta. Es función de la TL, ante la DSI contribuir críticamente para que el magisterio social sea presentado en su integridad, tomando en cuenta todas las realidades sociales e ideológicas.

Otro aporte de la TL a la DSI es el énfasis en la perspectiva hermenéutica. En tanto la TL ha nacido en el contexto de la periferia y a partir de situaciones sociales, económicas y políticas bien concretas, dicha teología aporta a la DSI la necesidad de subrayar el papel hermenéutico y el lugar social desde donde se interpreta la misma DSI.

En efecto, la DSI no puede ser un 'tratado' académico, sino una fuente de inspiración para una praxis de liberación. Este objetivo que el propio magisterio propone a la DSI (cf. LC cap. V) significa interpretarla de tal modo que su mensaje sea dinámico e iluminador. En este sentido podrían señalarse cuatro notas de la interpretación de la DSI:

- a. La necesidad de situar la DSI en el contexto histórico en que ha ido formulándose y ser concientes de las diferencias o "distancias" tanto temporales como espaciales que se dan entre los textos escritos y las situaciones de vida que deben ser iluminadas por ellos.
- b. de la misma forma, el magisterio debe ser interpretado desde la ley del amor, como centro de toda la ética cristiana, como convergencia de la obediencia a la autoridad de la Iglesia y de la libertad creativa y responsable de los hijos de Dios. Querer imponer el magisterio —en estos temas sociales—, como si fuera una consigna partidaria o un dogma, sería olvidar la naturaleza ética de este servicio a la praxis de liberación. La ley del amor es norma suprema de toda ley de la Iglesia, porque es el mandamiento único de Jesús. Esclarecer los contenidos de esta ley es nuestra tarea fundamental
- c. la ética a la que nos referimos es ética social, y por tanto es preciso tener en cuenta la información y el aporte de las ciencias sociales.
- d. finalmente, el cuarto criterio hermenéutico consiste en la opción por el pobre. Pablo VI, en OA 42, señala con mucha precisión que el magisterio social de la

Iglesia es un servicio a la causa de los pobres. Sólo entrando dentro de esta dinámica de servicio, expresada por la opción por los pobres, podemos entender adecuadamente la DSI. El aporte de la TL es decisivo para destacar este cuarto criterio hermenéutico.



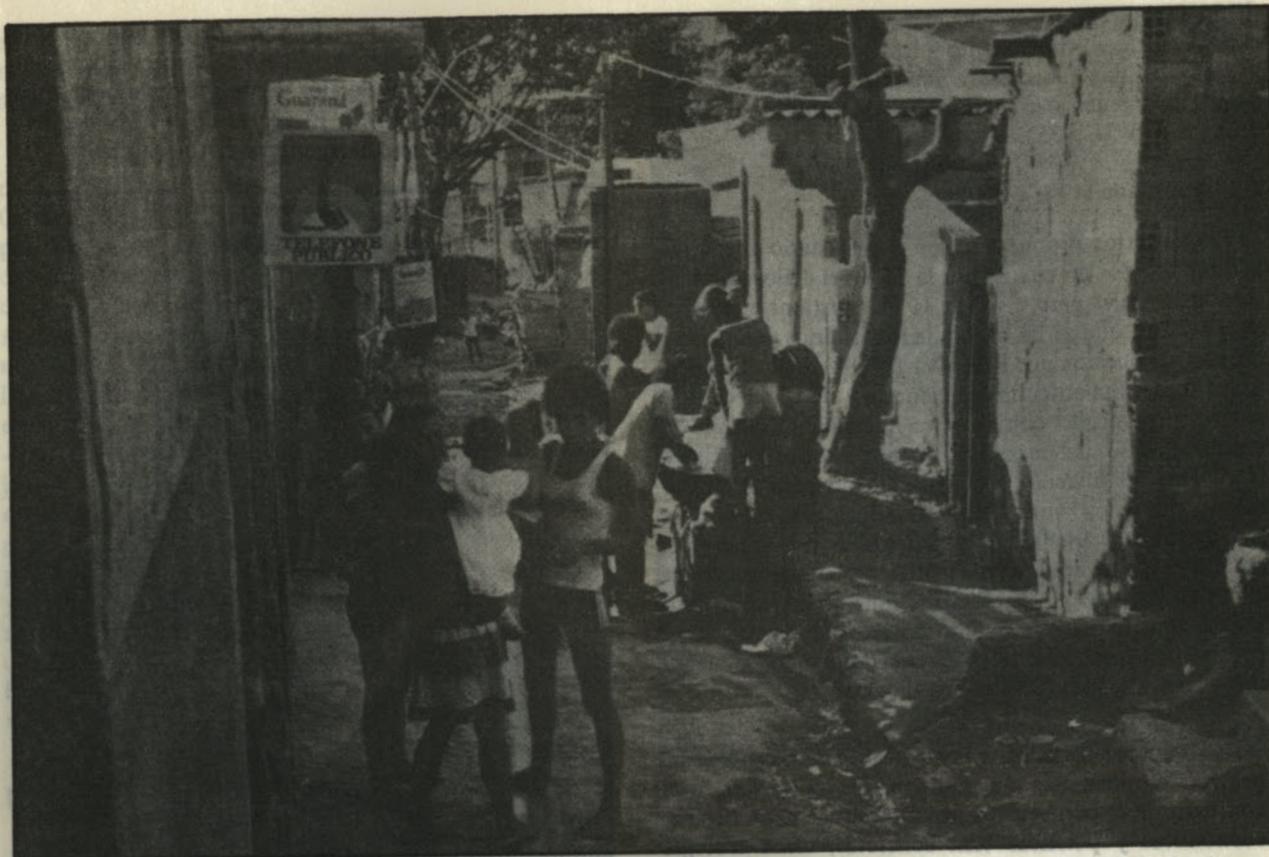
A partir de 1870, el marxismo de divulgación en el mundo (y en América latina) fue el de Federico Engels, mucho más enfeudado en la metafísica del "materialismo dialéctico" que el del propio Marx.

III. NIVEL ESPECIFICO DE RELACIONES ENTRE TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

En este nivel de relación nos referimos a la TL que hace uso del instrumental marxista en el análisis de la sociedad. En términos generales, diremos que tal uso de métodos de análisis implica algunos riesgos que la DSI ha señalado, pero también algunas perspectivas del problema de la liberación que pueden cuestionar la propia DSI.

Si, por un lado, es necesario atender a las observaciones del Magisterio y prestarles el debido asentimiento, aun cuando no se trate de verdades dogmáticas; por otro, los problemas objetivamente planteados por el uso del marxismo deben ser seriamente asumidos por el propio magisterio, puesto que se trata de interrogantes a la fe cristiana, o a la forma de testimoniarla ante el mundo. Los desafíos que el marxismo presenta al cristianismo son más amplios y universales que el uso del marxismo en la TL.

Podemos establecer que a partir del mutuo encuentro entre TL y DSI, las dos son afectadas significativamente. No es lícito, para la TL, ignorar las advertencias del magisterio; pero tampoco es actitud pastoral, ignorar los cuestionamientos que son levantados desde situaciones históricas en las que el marxismo tiene su influjo social, intelectual, político.



La indignidad de la pobreza es una realidad abusiva y monstruosa en toda América latina. La injusticia y sus secuelas de conflictos sociales nos asedian, desde todos los horizontes y "claman a los cielos".

3.1. Aporte de la DSI a la TL

La DSI ilumina la praxis liberadora y la TL clarificando el sentido de la opción por los pobres, fundamentada en motivos evangélicos, y procurando que la interpretación del conflicto social mantenga la identidad que brota de la perspectiva de la fe.

3.1.1. La opción por los pobres

El uso del instrumental analítico del marxismo puede llevar a concentrar el significado de "pobre" exclusivamente en "el proletariado organizado con conciencia política dentro de la lucha de clases.

Es conveniente recordar, por tanto, que el concepto bíblico de pobre es más amplio; abarca también a aquellos que no pueden ser considerados fuerza histórica, sea por carecer de conciencia crítica, sea por estar limitados psicológica o físicamente, para una acción eficaz. La opción por los trabajadores que el propio magisterio propone, como ejemplo de una "Iglesia de los pobres" no se circunscribe sólo al trabajador manual, ni exclusivamente al que tiene potencialidad de fuerza política. Todo tipo de trabajo, en tanto significa una actividad humana con sentido de solidaridad, tiene un valor en sí mismo y debe ser defendido, independientemente de otras categorías, sea por el tipo de trabajo, sea por la clase social en la cual el trabajador está situado (cf. LE, introduc. 4a. 8e).

Pero si es verdad que la opción por el pobre se mantiene siempre "abierta" por la vocación universal del amor cristiano, también es cierto que se mantiene "con-

creta" como exigencia del mismo amor. Por eso el Papa alude a situaciones bien concretas de explotación del trabajo en medio de un conflicto social entre capital y trabajo (cf. LE 11c, 13c, 7b, 8f). Por ello el Papa nos recuerda que el problema social se llegó a calificar de "cuestión obrera".

Lo "concreto" puede encerrarse en el egoísmo de una clase (LE 20 d), pero sin lo concreto, se desdibuja el problema al cual nos referimos. La TL debe mantener siempre, en su opción por los pobres, una tensión entre lo concreto de una clase social oprimida y lo universal del amor cristiano, afirmando siempre éste, a partir de aquella.

3.1.2. La interpretación del conflicto social

En este punto se concentra el mayor peso de las advertencias que hace la DSI a la TL. La interpretación del conflicto social en términos de lucha de clases conlleva, según LN, la aceptación no sólo de una metodología de análisis social, sino también el asumir los postulados de una filosofía dialéctica que postula, como ley de la naturaleza humana en la historia, la existencia de la lucha de clases.

Tratemos de esclarecer este punto. Usando la expresión "conflicto social" y no "lucha de clases", queremos respetar la terminología que LN propone para el problema, reservando la expresión "lucha de clases" a la aproximación marxista del conflicto en los dos niveles, analítico-social y filosófico que hemos señalado. En cambio, la expresión "conflicto social" alude a un hecho real,

existente, todavía no tematizado por un análisis social. Insistimos que se trata de la misma realidad —que no es negada— pero sí interpretada en forma diversa.

En la primera parte hemos establecido la aceptación de los análisis sociales en la reflexión teológico-pastoral de la Iglesia. Lo que en esta segunda parte está en cuestión es el uso de un método de análisis concreto, que proviene del marxismo (LN VIII, 6). En el concepto de 'lucha de clases' hay una vinculación, juzgada por LN como esencial e intrínseca a la filosofía dialéctica materialista (cf. LN VIII, 6-8).

El análisis sociológico de la lucha de clases sitúa a las clases sociales ante la distribución desigual de los bienes económicos y del poder político, de modo que podría establecerse una ecuación: capitalista — rico — poderoso, versus trabajador — pobre — oprimido. Las categorías socio-económico-políticas que aquí se expresan, pueden proyectarse, en búsqueda de una justificación ética de la opción de los oprimidos, y la maldad moral con la clase de los opresores. Ahora bien, tal identificación llevaría a considerar la dimensión ética como un 'subproducto' de la pertenencia social, sin la necesaria confrontación de cada libertad humana con los valores morales que realizan al ser humano. Se es bueno o malo porque se pertenece a una clase; y no porque se opta por el bien o por el mal.

Esta pretensión legitimadora funciona aquí, como en todos los fenómenos colectivos, para dar un valor moral a la lucha contra el adversario, porque en definitiva es lucha de los 'buenos' contra los 'malos'. Por un fenómeno, que la psicología social ha estudiado profundamente, el ser humano, que jamás podría justificar acciones inhumanas (como tortura, asesinato), si éstas fueran motivadas por puras razones personales, se siente tranquilo en su conciencia cuando realiza acciones inhumanas en "nombre de" una idea colectiva (patria, religión, raza, poder de clase). Es precisamente la ética, iluminada por el Evangelio, la que nos induce a descalificar esta simplificación maniquea de "buenos y malos" del análisis del conflicto, que la TL debe tomar seriamente en cuenta.

Para considerar el aporte de LE a una interpretación del conflicto, recordemos algunos presupuestos teóricos. Cada ser humano construye diversos 'mundos' según sus intereses, vg. religiosos, artísticos, deportivos. El encuentro con otros se realiza al interior de esos mundos, donde otros comparten los mismos valores; así, una persona puede encontrarse con amigos en el mundo religioso, pero tal vez no sean los mismos de su mundo artístico o de su mundo deportivo. Un mismo sujeto puede referirse a muchos mundos y usar muchos lenguajes propios de cada mundo; pero debe vigilar críticamente para respetar el valor autónomo de cada lenguaje. De hecho los mundos diversos se integran en la unidad del sujeto que los vive. Pero puede hablarse también de una integración objetiva, al examinar los criterios de cada lenguaje y la posible intercomunicación mutua de ellos. Tal es el caso precisamente entre el "mundo de lo social" y el "mundo de lo ético", que confluyen en el análisis de un mismo hecho, el conflicto social.

La Encíclica LE ofrece un buen ejemplo de integración del universo sociológico en el análisis del conflicto y del universo ético de los valores. Para ello, Juan Pa-

blo II va a tomar dos términos que tienen una significación concreta dentro del universo sociológico marxista (capital-trabajo). Diríamos que la significación 'sincrónica' que los términos 'capital-trabajo' tienen dentro del sistema global marxista, es transformada 'diacrónicamente' haciendo cambiar el significado al ser usados en otro momento histórico y dentro de otro conjunto o sistema, esta vez, el pensamiento cristiano.

La posibilidad de una evolución diacrónica que libera los términos de su ubicación sincrónica dentro del sistema, no responde sólo al problema de una comprensión diferente de dichos términos dentro del mismo 'mundo' (en este caso las ciencias sociales), sino además, al otro problema de integrar dos mundos, el de las ciencias y el de las exigencias éticas que derivan de la fe cristiana. Gracias a ella puede darse una interpretación cristiana (por relacionarse con la ética) del conflicto (que es hecho social).

En este cambio de contenido semántico de "capital-trabajo" encontramos los pasos siguientes:

- a) **percepción del carácter ético del conflicto.** En tanto el científico busca la inmediata relación causa-efecto, el creyente busca una interpretación más profunda de confrontación con el Absoluto. Más allá de las formas históricas del conflicto humano, existe un permanente duelo entre justicia e injusticia, bien y mal. Pueden cambiar los motivos históricos, o las tecnologías que se usan en el conflicto o la guerra; siguen en pie los motivos éticos. La Iglesia no se juzga técnicamente competente para el análisis del conflicto (cf. LE, 1), pero cuando habla del economicismo y materialismo, va más allá de los análisis de la ciencia para llegar a los valores y opciones de vida humana. Si los problemas humanos fueran objeto sólo de análisis de las ciencias, la Iglesia no tendría autoridad para hablar de ellos desde la fe, y la DSI caería por su base.
- b) **vinculación de lo ético con el análisis científico.** Si lo ético reduce el conflicto a la confrontación "bien-mal" la historicación de tal conflicto debe ser considerada con análisis sociológicos, históricos, culturales, etc. De lo contrario, el análisis ético sería inoperante al ignorar las circunstancias concretas en las que el bien y el mal aparecen en la historia.
- c) **reformulación de los conceptos usados por la ciencia.** El Papa va a emplear "capital-trabajo" como expresión válida para entender el conflicto social. Sin embargo no va a entender dicha oposición como lucha de clases, sino como antagonismo valorativo, ético. El sentido original, puramente socio-económico y político, sufrirá una transformación semántica para designar, por medio del trabajo, el valor del "ser-en-solidaridad" y, por medio del capital, el antivalor del "tener-más" cuando es objetivo prioritario y absoluto de la vida humana.

El Papa modifica notablemente el sentido del "trabajo" cuando no lo circunscribe a la clase trabajadora (urbano-industrial), ni a la campesina, y se refiere siempre a todo trabajo, independientemente de las circunstancias en que es realizado. Considera como trabajo, también, el de los intelectuales y señala los peligros que amenazan

hoy este tipo de trabajo, como el desempleo y la explotación.

La prioridad ética del trabajo sobre el capital, no es pues "opción de clase" sino "opción de valor". Por el contrario, el capital no puede obtener la prioridad, porque se refiere al tener y este recibe su cualificación moral sólo cuando está al servicio del ser, y por tanto cuando el capital favorece al trabajo.

Los medios de producción no pueden ser poseídos contra el trabajo, ni poseídos por poseerlos, porque el único título legítimo de su posesión es que sirvan al trabajo y así permitan el destino universal de todos los bienes para todos los hombres (LE 14). Precisamente en este contexto, el Papa no excluye la posibilidad de que, en función de ese destino universal, se pueda hablar legítimamente de una socialización.

Esta alusión a la socialización de los medios de producción podría parecer una identificación ideológica del trabajo y de sus valores morales con el socialismo, así como la alusión al capital, considerado éticamente como negativo cuando explota el trabajo, podría designar el sistema capitalista. Pero esta interpretación no se justifica, porque de igual manera que el trabajo no se identifica con una clase, tampoco el capital con un sistema o ideología.

Es importante tener en cuenta que el sentido atribuido al capital como símbolo del tener egoísta puede verificarse no sólo en el sistema occidental que exagera sistemáticamente el egoísmo y el interés como dinamismo del progreso, sino también en el sistema socialista, cuando la socialización de los medios de producción separa la propiedad (incluso social) de los medios frente a los trabajadores, que no son considerados como auténticos propietarios (esta vez colectivos) de los medios de producción (cf. LE 14).

La transformación semántica impide pues identificar trabajo con clase trabajadora, o capital con sistema capitalista. Todo trabajo, incluso intelectual está llamado a ser símbolo de la solidaridad de la persona humana que busca el ser. En cambio, el capital, dentro del sistema occidental, e incluso dentro del socialista, se vuelve "capitalismo egoísta" cuando se contrapone al trabajo y se vuelve instrumento de explotación.

Hay que advertir, con todo, que ni el capital, ni el trabajo, tienen en sí mismos una connotación ética, independiente del proyecto humano que los usa. El trabajo puede degradarse a ser mero instrumento del "tener egoísta", perdiendo todo su valor simbólico del "ser más"; y, en cambio, el capital puede ser usado como instrumento del trabajo, sin explotar a éste, y adquiere por tanto, la cualidad ética de bondad, de permitir la solidaridad en el ser más.

d) capacidad de interpelación de la ética a la ciencia.

Hay que tener en cuenta que el uso de las palabras "capital-trabajo" podría conducir a ambigüedades y confusiones, como si LE favoreciese la lucha de clases. Pero junto al peligro, del cual el Papa es muy consciente, existe también la posibilidad de una interpelación concreta y parece que, en este caso, ésta com-

pensa de sobra el riesgo de aquel. Se trata de interpelar a las ciencias, sobre todo al análisis marxista del conflicto, para no reducir "capital-trabajo" a mera expresión de intereses de clases sociales contrapuestas, sino ver en esas palabras la expresión de las oposiciones entre valores humanos. Las dos ideologías están invitadas, por tanto, a revisar sus presupuestos. El capitalismo debe delimitar el estímulo al interés propio —que cuando no tiene freno, deriva en egoísmo—, y el derecho de propiedad, con una mayor sensibilidad de la dimensión social de la propiedad, y con un concepto integral del desarrollo de la persona en la sociedad. A su vez, el socialismo está invitado a superar una estrecha visión de clase en el conflicto, para dar al trabajo humano no sólo la función de la lucha política de los trabajadores, sino el sentido integral y humanista que no escapó al propio Marx. La opción por el trabajo no es de clase, ni de ideología; es una expresión de la opción por el hombre mismo.

e) **dinamización del compromiso ético.** Desde esta perspectiva no puede existir neutralidad en el dilema 'capital-trabajo'. Todo cristiano está obligado moralmente a hacer una opción por el trabajo, si quiere ser coherente con su opción de fe por Jesucristo y los valores evangélicos anunciados por El. Sólo desde allí se entiende que se pueda hablar de "espiritualidad del trabajo", tema muy querido a Juan Pablo II. Difícilmente podrá hablarse de una "espiritualidad del capital", ya que éste no es una actividad humana, sino objeto; en cambio, el trabajo como actividad implica una presencia del hombre consigo mismo, es decir, un espíritu humano, que sí puede ir al encuentro del Espíritu de Dios.

3.2. Aporte de la TL a la DSI

No seríamos honestos si no examináramos también los profundos cuestionamientos que parten del uso del marxismo para la TL para la propia DSI, y la crítica que puede hacerse al modo del discernimiento ideológico y de presentación de la oposición entre antropologías que nacen de las ideologías, frente a una visión cristiana del hombre.

3.2.1. Cuestionamientos que el marxismo hace a la fe cristiana

El marxismo es un hecho complejo y hay que reconocer las múltiples corrientes de interpretación que existen en su seno. Por eso es difícil categorizar claramente el problema del marxismo para la teología.

Pero además del problema específico del uso del marxismo en la teología, no hay que ignorar otro problema, más antiguo y profundo, más universal también, que es el de los interrogantes que el marxismo plantea a la fe cristiana.

En efecto, el problema de la relación marxismo-cristianismo quedaría desenfocado si se lo reduce solamente al problema de la teología de la liberación y al contexto de los países del tercer mundo, particularmente América Latina. El problema es anterior a la TL y a las situaciones urgentes del tercer mundo. El marxismo sigue cues-

tionando la fe y las prácticas eclesiales, a partir de interrogantes más universales y antiguos que los problemas inmediatos de la TL en América Latina.

Los interrogantes podrían ser enunciados de esta manera: cuando la Iglesia, con su DSI, defiende la propiedad privada, ¿mantiene los privilegios de los ricos y el sistema burgués capitalista? Y cuando ella condena la lucha de clases ¿se opone a la lucha de los pobres por la justicia, ofreciéndoles en cambio un opio adormecedor?; cuando anuncia a Dios y le da culto ¿no aparta al hombre de la construcción del mundo?

Estas preguntas corresponden a los tres niveles donde LN ha situado sus advertencias: la ciencia, la filosofía y las proyecciones teológicas del marxismo.

Según el materialismo histórico, la clave para comprender la explotación del hombre por el hombre reside en la propiedad privada de los medios de producción; la Iglesia se identifica, por tanto, con el capitalismo, al defender dicha propiedad.

Según el materialismo dialéctico, la esencial conflictividad de la historia se revela en la lucha de clases. La Iglesia, al rechazarla tanto como hecho y como método, impide a los oprimidos luchar por su liberación y juega nuevamente un papel legitimador en favor de los opresores, como lo hizo sacralizando la propiedad.

En tanto que LN se circunscribe a señalar las desviaciones teológicas que pueden provenir de una antropología marxista del conflicto, el marxismo ya había establecido una pregunta más radical todavía: la religión misma arrebató al hombre el sentido de su lucha por mejorar la historia, pues el hombre lo espera todo de un ser ajeno a él, y por tanto, se "aliena", es decir, deja de pertenecerse y de construir su propia historia. Un auténtico humanismo, según el marxismo, debe ser ateo, a fin de que el hombre pueda realizarse por la lucha histórica por mejorar las condiciones de su existencia.

Lo que aquí queremos examinar no es tanto la DSI como está formulada en los documentos, sino los énfasis concretos que se le da en la práctica y que pueden impedir que ella sea verdadera praxis de liberación. Hay formas históricas de presentación que han dado origen a acusaciones —reconocidas por el propio magisterio— como si la Iglesia, con su DSI se pusiera "de parte de los ricos contra los proletarios" (QA 44), o se limitara a "predicar a los pobres la resignación y a los ricos la generosidad" (MM 16). Se han dado prácticas de quienes abusan de la religión y la manipulan para defenderse contra las justas reclamaciones de los trabajadores, constata Prío XI (cf. QA 125). Por eso es urgente revisar la forma de enunciar la DSI. Es aquí donde la TL ofrece una contribución.

3.2.1.1. La doctrina sobre la propiedad;

Para una presentación doctrinal de la **propiedad privada de los medios de producción** que tome en cuenta los interrogantes del marxismo, debe retornarse a los argumentos iniciales ofrecidos por la *Rerum Novarum*, para la defensa de este derecho.



La Doctrina Social de la Iglesia es tan vieja como el cristianismo. Se remozó en los siglos XV y XVI en la gesta hispano-católica en América, y logró su empuje sistematizador contemporáneo con León XIII (en la foto).

León XIII en RN comienza por una descripción de los cambios originados por la revolución industrial: innovaciones tecnológicas, relaciones mutuas entre patronos y obreros, diferenciación económico-social, conciencia de solidaridad de las clases trabajadoras, relajamiento de los valores morales; en una palabra, todos los elementos que confluyen en una violenta lucha entre una minoría, la cual detenta la riqueza y una inmensa mayoría de empobrecidos y marginados.

En el análisis del problema, León XIII coincide prácticamente con los planteamientos de los socialismos de aquella época, pero no así en la propuesta de solución. A diferencia del socialismo que proponía la total abolición de la propiedad privada de los medios de producción, la Iglesia defiende esta propiedad, pero argumentando desde el derecho de los trabajadores a llegar a la propiedad privada de los medios de producción (cf. RN 1-3).

En otras palabras, hablando con precisión, la defensa de la propiedad —en este texto de RN— no es la de quienes ya la adquirieron, sino de aquellos que merecen adquirirla mediante su trabajo cuando es justamente remunerado. De allí que las condiciones del salario justo supongan que el trabajador —después de satisfacer sus necesidades vitales— pueda disponer de ahorro y por medio de él, llegar a la propiedad privada de los medios de producción. Cuando el Estado fija como 'salario legal' una remuneración insuficiente para el acceso a la propiedad, el argumento teórico de la Iglesia se vuelve inoperante, al no existir la condición para que este derecho sea ejercitado: el salario justo que permite el acceso a la propiedad de medios de producción.

La TL, más conciente de las cuestiones que el marxismo plantea a la fe, recuerda a la DSI la necesidad de revisar los argumentos y el sentido de la defensa de la propiedad. Un paso en esa dirección está dado por LC, que asume ante la propiedad una actitud sobria y exigen-

te. Al proponer LC una cultura del trabajo, que exige ciertos "valores esenciales", especifica: "Afirmará la prioridad del trabajo sobre el capital y el destino universal de los bienes materiales" (LC 84). "El derecho a la propiedad privada no es concebible sin unos deberes con miras al bien común. Está subordinado al principio superior del destino universal de los bienes" (LC 87). Y en una afirmación de extremada fuerza moral, se advierte: "La prioridad del trabajo sobre el capital convierte en un deber de justicia para los empresarios anteponer el bien de los trabajadores al aumento de las ganancias. Tienen la obligación moral de no mantener capitales improductivos y, en las inversiones, mirar al bien común. Esto exige que se busque prioritariamente la consolidación o la creación de nuevos puestos de trabajo para la producción de bienes realmente útiles" (CC 87).

Todo, un nuevo estilo en la presentación de la DSI debe ser la praxis de liberación. La dignidad de la persona humana debe afirmarse, no tanto por lo que ella posee (defensa de la propiedad), sino por el sentido y valor de su trabajo. La "civilización del trabajo" es la alternativa a la "civilización del capital", que tan fácilmente deriva en la sociedad consumista y materialista, indiferente ante el hambre del mundo.

3.2.1.2. La doctrina sobre el conflicto

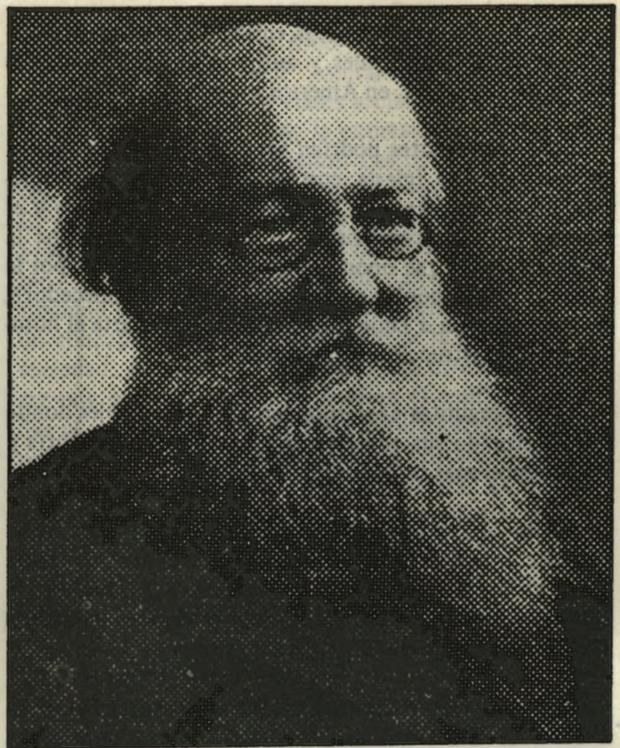
El marxismo interpela nuevamente a la Iglesia desde su posición filosófica de materialismo dialéctico, al considerar la condena de la "lucha de clases" como un freno que la Iglesia pone a la lucha de los pobres por sus derechos. Teniendo en cuenta, ciertamente, las advertencias ya mencionadas sobre la interpretación del conflicto, sí es necesario, sin embargo, que la Iglesia muestre con claridad y firmeza, que esas advertencias no son freno sino orientación evangélica de una lucha en favor de la justicia. La respuesta que LC da a este desafío se complementa con la de LN.

Podemos destacar un doble aspecto: el problema de la violencia y la afirmación de la civilización del trabajo ante la resistencia de la civilización del capital.

LN parece condenar indiscriminadamente toda violencia, en tanto que LC recuerda la doctrina tradicional sobre la violencia en situaciones extremas (LN XI, 7-8; LC 79). Hay pues, que leer LN desde LC, que sitúa el texto dentro de la tradición. Por otro lado, LN ofrece el aporte sustancial de distinguir entre el "conflicto social agudo" y la "lucha de clases"; pero es LC la que nos sitúa ante la realidad del conflicto, como hecho, que debe ser admitido aunque no se parta de una antropología filosófica del conflicto, sino de la simple constatación de ese hecho. La exigencia ética de la solidaridad con el trabajo constituye una ineludible opción para todo ser humano. La "civilización del trabajo" encontrará resistencias para ser aceptada y realizada, cuando existe una "civilización del capital" con una lógica totalmente opuesta. De allí lo inevitable de la confrontación y la necesidad de orientación para vivir el conflicto según el espíritu del evangelio.

3.2.1.3. Respuesta a la crítica de la religión

Finalmente, la interpelación desde el ateísmo a las for-



El príncipe Pedro Kropotkin, célebre naturalista que refutó al darwinismo a fines del siglo pasado. Sostuvo que el "apoyo mutuo" en las especies y las solidaridades entre los hombres, animaban la dinámica de la naturaleza y la historia. Fue el máximo pensador anarquista en los tiempos de León XIII y su obra marca el primer gran acercamiento del socialismo ateo al cristianismo.

mas alienantes de la religión no está presente en LN, pero sí en LC, aunque es verdad que hubiera sido deseable constatar —como lo hace GS 19 y 21— que ciertas formas de ateísmo han nacido de formas alienadas de experiencia religiosa. La mejor espuesta que el cristiano puede dar al ateísmo marxista es la de un serio compromiso por la humanización de la historia, que no contradice la fe ni es ajeno a ella, sino al contrario, dinamizado por la misma.

El compromiso por la justicia a partir de la fe, no es simplemente un compromiso por la justicia que se da "junto a la fe", pero que podría darse también sin ella. Toda ruptura de la unidad entre la fe y la justicia, además de ser contraria ("desde dentro") a la fe cristiana, sería una confirmación ("hacia afuera") de la hipótesis marxista de la religión como alienación que impide los compromisos históricos.

Si es verdad que el uso del marxismo en la teología ofrece riesgos, también es cierto que ofrece posibilidades de examinar estas interpelaciones y de darles respuesta. La praxis liberadora demuestra que la fe no nos aliena de la historia.

3.2.2. Interpretación del discernimiento de las ideologías

Otra interpelación que la TL hace a la DSI es el discernimiento de las ideologías según OA 31-35. En efecto se suele fundamentar la incompatibilidad del uso del marxismo, para un cristiano, con el texto de OA 32-34. Pero al considerar en forma aislada este texto fuera del contexto de OA 31-35 y de todo OA, se le da una in-



Un asilo nocturno para pobres en la Inglaterra de los tiempos de Dickens. Y no se trataba de pobres, sino de "miserables", como diría después Victor Hugo. Se les privó de todo y, por último, la ilustración les había robado el manto protector de Dios. Nunca el hombre fue tan radicalmente alienado.

terpretación restrictiva, que no aparece como justificada cuando se asume la totalidad de la Carta Apostólica.

El contexto de toda OA destaca la necesidad del discernimiento de las Iglesias particulares ante situaciones concretas. El Papa ha subrayado la gran diversidad situacional, que hace difícil proponer normas universales y únicas. Desde esta perspectiva, por tanto, hay que examinar el compromiso cristiano ante las ideologías, movimientos históricos, utopías y ciencias. El discernimiento de cada Iglesia particular supone ciertamente criterios propuestos por el magisterio pontificio. Pero un criterio no es una norma, sino una orientación para establecerla.

La distinción entre ideología y movimiento histórico juega aquí un papel fundamental, pues cada ideología puede dar cabida a múltiples formas de movimientos históricos o muchas etapas de los mismos, ante las cuales no puede tomarse una posición absoluta, como sí es posible hacerlo frente a las ideologías.

En OA 31-35 el Papa aborda la relación de las ideologías socialista, marxista y capitalista, con sus respectivos movimientos históricos. A mi entender el Papa no presenta un juicio propio sobre el hecho de la separación, es decir, si de hecho se separan o no las ideologías de los movimientos históricos. El Papa Pablo VI afirma que son separables, pero afirmar la separabilidad no es establecer un juicio sobre la situación de facto. Creemos que, al igual que en OA 31 y 35, donde Pablo VI no toma posición sobre el hecho de la separación ideología/movimien-

to histórico del socialismo y capitalismo, en forma semejante, en OA 32-34 tampoco juzga el hecho de la separación. Se contenta con presentar las opiniones de quienes siguen las corrientes marxistas. El n. 34 está dedicado a repetir las advertencias ya hechas ante el socialismo y capitalismo; es decir, aunque de hecho exista la separación, no hay que olvidar los vínculos que unen aquellos aspectos del marxismo que más se asemejan al movimiento histórico (análisis, lucha de clases, como estrategia) con aquellos otros que equivalen a una ideología inaceptable (filosofía atea, estado totalitario).

¿Qué significa la palabra **olvidar**? Podríamos establecer dos hipótesis: a) prohibir todo compromiso cristiano, porque la ideología en cuestión está unida a su movimiento histórico; b) advertir los vínculos que una fácil idealización del movimiento histórico tiende a olvidar, a fin de que se separe con mayor claridad el movimiento de la ideología.

Debe asumirse una de estas hipótesis, pero con el mismo sentido tanto en el n. 34 (marxismo), como en el n. 35 (capitalismo). No se ve razón alguna para interpretar "olvidar" en el caso del marxismo con la hipótesis "a", y en el caso del capitalismo, con la hipótesis "b". O en ambos casos es restrictiva e impide una opción cristiana, o en ambos casos es una advertencia que previene de un riesgo.

La advertencia pastoral es necesaria porque la experiencia demuestra que los cristianos que tomaron la vía del análisis marxista sin precaución, así como los que si-

guieron la vía del capitalismo liberal, también sin precaución, acabaron asumiendo integralmente las ideologías incompatibles con la fe, pero tal advertencia debe ser universal, salvo peligro de aparecer como ideológica.

3.2.3. El problema de la antropología del conflicto

Del análisis de LN y LC resulta que la objeción contra el materialismo dialéctico y las proyecciones que de su antropología se derivan para la cristología y eclesiología, no descansa fundamentalmente en el hecho de la violencia (que se reconoce como dato real) ni de la opción por la violencia como medio (que, en determinadas circunstancias puede ser opción moral legítima) sino al carácter intrínseco que tiene como ley necesaria de la historia.

En definitiva se trataría de una posición filosófica, que exige por coherencia, una lógica de la lucha de clases, que se proyecta sobre la historia humana, y toda realidad social, sin excluir la propia Iglesia de Cristo.

Sería conveniente revisar el sentido exacto de la 'naturaleza humana' dentro de los dos sistemas filosóficos, el tomista y el marxista. Esta palabra no tiene el mismo contenido cuando se parte de una filosofía de la substancia o de la historia. Así, para la primera, es 'accidente' —que supone ya la naturaleza—, lo que para la segunda es constitutiva de la misma; en la primera lo histórico tiene poco espacio, mientras que en la segunda es su eje fundamental. De allí que el camino que Engels toma para fijar la naturaleza del estado sea analizar la historia, para ver lo que de hecho ha sido y tratar de fijar lo que, de hecho, el estado será al final. Desde esta perspectiva, la esencia tendría un sentido más semejante al que tiene en la ciencia, es decir, la naturaleza de un ser que opera del mismo modo a base de un número suficiente de constataciones empíricas.

La fe cristiana, que sostiene que el hombre ha sido creado por Dios, no puede aceptar que exista, en la naturaleza, una especie de necesaria "predestinación" o necesidad de lucha de clases. El conflicto existe, no hay duda, pero según la fe cristiana se debe a opciones libres, hechas por el hombre mismo, opciones que pueden inscribirse en su propia naturaleza (como lo afirma el dogma del pecado original), pero que no surgieron de ella. Esta diferencia es significativa ya que lo que aparece como fruto del pecado, no puede constituirse como necesidad histórica ni como dinamismo del progreso humano. En otros términos, no puede admitirse una opción metódica y sistemática por la lucha de clases, como medio obligado e indispensable de evolución de la historia humana.

Lo que LN destaca es que una antropología (como vg. la que nace del materialismo dialéctico) no es indiferente a la elaboración de una cristología o eclesiología. Tal observación es acertada, pero también aplicable a la filosofía liberal, que supone una antropología y por tanto incide también en concepciones eclesiológicas y cristológicas. El excesivo individualismo de la moral —que el Concilio Vaticano II quiso señalar en GS—, la pérdida de las dimensiones sociales y comunitarias en la eclesiología y en los sacramentos, la reducción de la obra redentora de Jesús a la pura salvación individual, son algunas expresiones de cómo la antropología liberal ha influido ya, negativamente, en la moral, la eclesiología y la cristología.

El liberalismo tiene un verdadero postulado filosófico, una auténtica convicción que lleva a pensar que la dinámica del progreso económico debe descansar en el instinto fundamental del ser humano de buscar prioritariamente su propio interés.

Pablo VI señala en PP 24 estas dimensiones intrínsecas a la filosofía liberal. No se trata de casos aislados de egoísmo, sino de una verdadera concepción del hombre. Podríamos evidentemente, hacer en forma paralela las salvedades que hemos indicado en el marxismo: que la filosofía liberal no pretende describir la naturaleza humana en el nivel de la metafísica, sino a partir de una esencia basada en constataciones empíricas. Podríamos también indicar que el interés propio no es radicalmente condenable, sino en el egoísmo cerrado que puede derivarse de él, cuando no hay un control ético. Pero no sería justo recordar tales matices si también no se aplicaran al problema del conflicto, considerando cómo un sentido moral puede controlarlo y dirigirlo. La constatación del carácter conflictivo de la historia se da también en el magisterio de LE, dando un sentido nuevo y original a la comprensión del conflicto en términos de capital-trabajo. La defensa del derecho de sindicalización y de huelga son aspectos de la aceptación de la conflictividad humana, integrada en la DSI. La TL tiene una función positiva al llamar la atención sobre el acento unilateral de una enseñanza que es, ella misma, mucho más matizada y completa. Presentar solamente algunos aspectos de ella puede parecer utilización ideológica.

La mutua referencia entre DSI y TL, vivida en el espíritu de la caridad evangélica y del servicio al pueblo de Dios, ofrecerá grandes frutos al proceso de la humanización de la historia. □

RECORDAMOS A LOS ESTIMADOS LECTORES QUE DEBEN RENOVAR LA SUSCRIPCIÓN PARA EL AÑO 1988. ENVÍE SU SOLICITUD CON TIEMPO, PARA LO CUAL PUEDE FOTOCOPIAR EL FORMULARIO QUE APARECE EN LA ÚLTIMA PÁGINA DE ESTA REVISTA O DIRIGIRSE A LA ADMINISTRACIÓN DE NEXO, AVDA. BELGRANO 1548 (1093) CAPITAL FEDERAL ARGENTINA - TELEFONO 37 - 2619.