

PRESENTACION

La lista de obispos que han sido protagonistas y testigos de los grandes acontecimientos eclesiales que han marcado el rostro de la Iglesia en este siglo, va disminuyendo al llegarles la edad del retiro. Ahora es el turno del retiro de D. Bartolomé Carrasco, hombre fiel al Señor y al pueblo que se le confió, particularmente el pueblo pobre, y señaladamente el indígena.

Eso le valió ser señalado y desautorizado por quienes no comprenden la opción de Dios por el pobre. Su ministerio ha sido incomprendido y cuestionado desde intereses no precisamente evangélicos, fuera y dentro de la Iglesia. Pero ha sido comprendido por el pueblo, que en él ha encontrado apoyo y consuelo, buenas nuevas. Ha sido evangelizador y, así, padre de la Iglesia de los pobres. Se recordará que presidió la comisión que en Puebla redactó lo referente a la opción por los pobres, junto con Mons. Llaguno.

Pero ahora, a punto de abandonar la responsabilidad de la Diócesis de Oaxaca, de la que ya le habían relevado en parte antes de tiempo, se ha dado cuenta, en una Eucaristía con indígenas, que no está al final de un servicio, sino al comienzo de otro servicio: porque le pidieron que siguiera como obispo de los pobres. No son nombramientos oficiales, pero son responsabilidades eclesiales a las que no se puede renunciar. Porque la voz del pobre sigue siendo signo para Dios y para quienes quieran servir a su Reino.

Damos gracias a Dios por el testimonio y el servicio que ha prestado a la causa del Evangelio y le pedimos al Padre que envíe otros obispos como Mons. Carrasco, que estén al lado de los pobres.

EN ESTE NÚMERO

EDITORIAL	2
CUADERNO	5
INTRODUCCION AL CUADERNO	6
¿QUE QUEDA DE LA OPCION POR LOS POBRES? José María Vigil	7
CRONICA DEL CONGRESO INTERNACIONAL DE CATEQUESIS Antonio González Roser	20
CATEQUESIS, CULTURA, RELIGIOSIDAD POPULAR Y LIBERACION Francisco Merlos	27
LA TEOLOGIA DEL CATECISMO DE JUAN PABLO II Ronaldo Muñoz	32
TRES MANERAS DE ARTICULAR FE Y ANALISIS José Morales	34
COLABORACIONES	53
LA PALABRA A FONDO	57
LIBROS	60



¿EN QUE PAIS VIVIMOS?

Han pasado muchas cosas desde la entrega del último CHRISTUS, en junio pasado. Se ha modificado la Ley de educación, se han hecho propuestas en torno a la reforma política y a la reforma del estatuto del Distrito Federal. Se ha presentado, al interior y al exterior del país, una imagen maquillada de la realidad nacional. Se dijo que hay paz social, y a los pocos días sucedió el asesinato del Cardenal Posadas. Se dijo que el TLC estaba en marcha, y en Estados Unidos un juez lo pone en tela de juicio, porque supuestamente atenta contra la ecología —por esos días se daban a conocer las intenciones de una empresa estadounidense de enterrar desperdicios nucleares en la frontera—. Se afirmó que no se violan los derechos humanos, y en la Conferencia de Viena el grupo no gubernamental Amnistía Internacional dio a conocer hechos que desmienten tal afirmación.

Ya estaba en prensa el último número cuando sucedió el lamentable hecho del asesinato del Cardenal Posadas en el aeropuerto de Guadalajara. Nos hemos debatido entre el desconcierto y el miedo inicial ante la inseguridad que supone para el ciudadano común el que un personaje tan protegido socialmente como el Cardenal fuera asesinado a plena luz del día, la incredulidad tanto ante el hecho como ante las primeras explicaciones, la apuesta por la honestidad del Procurador General de Justicia, Dr. Carpizo, —tal vez el primer Procurador sin sombra de sospecha en muchos decenios— y, al mismo tiempo, la insatisfacción por las interpretaciones que daban las autoridades sobre los acontecimientos. Los obispos mexicanos han tomado también posiciones diversas, que van desde la aceptación incondicional de la versión oficial hasta la duda y la exigencia de una hipótesis más creíble.

La conciencia cristiana se encontraba perpleja. ¿Qué actitud debía tener? El perdón es un imperativo evangélico pero, como lo expresó una oradora en la marcha del silencio que se realizó en Guadalajara el domingo 6 de junio, ¿a quién perdonamos? Porque el perdón se da a culpables concretos, no a un genérico "quien resulte responsable". Y ¿qué perdonamos? No

es lo mismo perdonar una confusión que un asesinato pretendido. Se impone saber.

Es difícil todavía, a estas alturas, tener esa claridad. Han quedado muchos cabos sueltos y muchas preguntas. Pero lo que ha quedado al descubierto en todo este proceso es la maraña de corrupción e ineptitud de importantes funcionarios cómplices con el narcotráfico.

Como consecuencia de las investigaciones han sido cesados y consignados altos jefes policiales. Fue cesado el Jefe de Policía del Estado de Jalisco; su relevo tuvo que renunciar a los tres días, porque se hizo público que tenía cuentas pendientes en el vecino estado de Colima. Ante estos hechos y otros de años pasados, la pregunta se hace angustiante: ¿En qué país vivimos en el que pueden ocupar cargos de responsabilidad pública tales funcionarios desde hace ya años? ¿Qué seguridad tenemos con esos responsables de la seguridad pública?

Estos ceses y consignaciones son algo que se añoraba desde hace tiempo, pero con una esperanza que se sabía defraudada de antemano. Si los encargados de la administración de la justicia tenían tal grado de corrupción, poco se podría esperar de ellos. Ahora, bajo la administración del Dr. Carpizo, la lucha contra la impunidad parece ser realidad. Pero ¿por cuánto tiempo? ¿y a qué precio? ¿Qué tanto podrá sanear de raíz un cuerpo tan corrompido como el policial? ¿Y qué va a ser de este país con tanto policía cesado, desocupado, sin poder? ¿Quién nos defenderá de los policías cesados, que lo que han aprendido es la violencia corrupta y corrompedora?

Además, queda la conciencia ciudadana de que, aunque se ha cesado a una serie de funcionarios, no es en ellos donde termina la cadena de corrupción. ¿Se ha llegado al fondo? ¿Se puede llegar al verdadero fondo? Esas preguntas tienen, en voz baja, una respuesta que es un secreto compartido: Aún no se ha llegado a los verdaderos responsables. Hay instituciones intocables. Los grandes son intocables. Los grandes siempre serán protegidos. Los grandes siempre tienen chivos expiatorios.

Los obispos se han hecho portavoz de esa especie de certeza secreta pero cuyo manejo no tiene cauces adecuados en la opinión pública, tal vez incluso ni siquiera posibilidad de ser probada. Apuntaron sólo la dirección en donde buscar posibles culpables.

Inmediatamente se oyó el rasgar de vestiduras. Se les exigió que dieran nombres y pruebas. Pero su papel como profetas no es el de ser fiscales de un proceso judicial: Basta que digan lo que nadie se atreve a decir y que apunten en la dirección en que deben buscar quienes son responsables de los asuntos públicos, y que se sostengan. Sin embargo se les señaló como irresponsables y se les exigió algo así como una explicación, una capitulación. Una disculpa que, en último término, los vendría a convertir en defensores de las instituciones públicas que se sentían señaladas injustamente. El pueblo ha quedado desconcertado ante esa marcha atrás, se siente más indefenso, y con una pregunta: ¿no será este un procedimiento que se repetirá cada que la Iglesia alce la voz contra injusticias provenientes de intocables?

Es cierto que no se puede generalizar cuando se acusa o se señala. Pero estos señalamientos se han hecho ya en otras ocasiones. Recientemente se denunciaron las violaciones a derechos humanos por parte del Ejército en Baborigame. Protestó el Ejército contra Cossydhac, organismo de defensa de los derechos humanos en Chihuahua. La misma Secretaría de la Defensa Nacional tuvo que aceptar, ante las evidencias, el que se había procedido injustamente y procedió a satisfacer, siquiera mínimamente, a los indígenas cuyas casas y campos habían sido destruidos.

Y cuando se ha vivido en zonas de producción de droga, se sabe que un sitio de aprovisionamiento de droga para los jóvenes pueden ser algunos soldados. A fines de los 70's, por ejemplo, se podía conseguir precisamente con los soldados, en el tren que va de Chihuahua al Pacífico. El Ejército participaba en aquel entonces en la Operación Cóndor. Cuando llegaba la época de siembra de la amapola decían los serranos que se presentaban en las tierras destinadas a ese cultivo a preguntar cuánto terreno se iba a sembrar. La media hectárea tenía un precio, la hectárea, otro. Se llevaban sólo el anticipo. Cerca del tiempo de la cosecha llegaban nuevamente, cobraban el resto de lo convenido y avisaban a los sembradores de droga que en una semana vendrían a quemar todo. Sacaban fotos de los campos en flor; bella flor la de la amapola. Día y noche se pasaban los sembradores rayando la amapola, recogiendo la goma. Y desaparecían. El día anunciado llegaban los soldados. Las fotos de los campos en flor y luego en llamas ocupaban las primeras páginas de los periódicos. Ningún indicio de que entre ambas fotos mediaban ocho días; los necesarios para recolectar la goma y desaparecer.

En algunos momentos el ejército tuvo que hacer algún escarmiento. Entonces llegaban antes del tiempo anunciado. Había inevitablemente algún enfrenta-

miento. Alguien moría. Si no, no sería una guerra creíble. En el entierro de uno de los narcotraficantes, su joven viuda, con un niño en brazos, gritaba aferrada al ataúd: ¿Por qué lo mataron si siempre les pagamos lo que nos pidieron?

En esa guerra los grandes escapaban fácilmente. Tenían dinero para comprar 'vías alternativas'. Los campesinos, los indígenas, en cuyos campos se había sembrado la droga a punta de amenazas, eran los que terminaban en la cárcel. Sin vías alternativas. Sin dinero para comprar su libertad.

Ultimamente se propusieron dos medidas en la lucha contra el narcotráfico: la pena de muerte y la aprehensión o cateo sin orden judicial, además de la posibilidad de intervenir teléfonos y correspondencia, en casos particulares que se temiera que los sospechosos pudieran escapar de la justicia.

La primera propuesta pronto fue desechada. La segunda fue finalmente desechada también, pese a contar con el desconcertante apoyo de la Comisión Nacional de Derechos Humanos. Como argumento a favor se llegó a decir que eso sería una medida realista, porque ya se procede así de hecho, con frecuencia. Es cierto: sigue habiendo encarcelados que duran meses sin que se haya dictado orden de prisión ni se les haya instruido proceso judicial; es particularmente frecuente en casos de indígenas, muchos de los cuales no hablan o hablan a penas el español. Es también cierto que se catea sin orden judicial. La propuesta para que esas violaciones a los derechos humanos dejen de ser violaciones a la Constitución, era cambiar la Constitución... Es una manera de no violarla: anularla. También es cierto que se tortura. ¿Habría que elevar la tortura a rango constitucional para que deje de ser violación a los derechos humanos?

Chiapas, por cierto, es uno de los lugares en donde se dan este tipo de aprehensiones sin orden judicial. Hace un mes se apresó a 23 indígenas supuestamente por ser guerrilleros. Entre ellos había varios que eran mayores de 90 años. Uno de ellos, mayor de 100 años. Se les confiscaron armas; algunas escopetas y pistolas y, además, machetes y picos; tal vez machetes de alto poder. Según testigos presenciales se les tomaron fotografías con armas de alto poder: las de los que los tomaron presos, que los obligaban con amenazas a tomarlas en las manos para que hubiera pruebas contundentes de su participación en movimientos subversivos. ¿Qué guerrilleros son esos que esperan en sus casas, sin huir, sin defenderse, a que llegue el ejército a apresarlos? Y esto sucede en el Año de los Indígenas... ☒



CUADERNO

PARA UNA CATEQUESIS SITUADA

¿QUE QUEDA DE LA OPCION POR LOS POBRES?

José María Vigil

CRONICA DEL CONGRESO INTERNACIONAL DE CATEQUESIS

Antonio González Roser

CATEQUESIS, CULTURA, RELIGIOSIDAD POPULAR Y LIBERACION

Francisco Merlos

LA TEOLOGIA DEL CATECISMO DE JUAN PABLO II

Ronaldo Muñoz

TRES MANERAS DE ARTICULAR FE Y ANALISIS

José Morales

INTRODUCCION AL CUADERNO

PARA UNA CATEQUESIS SITUADA

El cuaderno pasado trató el tema de la Catequesis, un tema puesto sobre la mesa por la promulgación y el éxito editorial del Catecismo de la Iglesia Católica. El asunto central de la Catequesis es algo que ocupará a la Iglesia universal y a las Iglesias particulares durante mucho tiempo. Hoy volvemos a abordar el tema. Tres artículos lo tratan directamente, dos tocan asuntos relacionados con él de manera indirecta, pero fundamental.

Nuestro primer artículo, de José María Vigil hace una especie de balance de la Opción por los Pobres. **¿Qué queda de la opción por los pobres?** ¿Está por desaparecer? ¿Ha desaparecido? Pero si así fuera, la Catequesis estaría también en trance de desaparecer porque, como parte que es de la evangelización, debe estar, como ésta, orientada a los pobres. Este artículo está escrito desde Nicaragua, patria adoptiva del autor. Y desde ahí lanza hondos cuestionamientos en torno al triunfo del capitalismo, del neoliberalismo, a la huida de muchos cristianos que tuvieron a los pobres como bandera de justificación personal pero en este momento difícil los abandonan, a la deserción de militantes ante actitudes reaccionarias de la Iglesia. **¿Qué queda de la Iglesia de los pobres?** ¿Por qué tal abandono? ¿Realmente puede seguirse afirmando que el pueblo es el sujeto histórico? Estos interrogantes los ilumina con la Biblia y con la fe, para terminar planteando los desafíos que hoy se plantean al creyente. Que son los desafíos que deben plantearse a la catequesis.

Antonio González Roser hace una **Crónica del Congreso Internacional de Catequesis**, llevado a cabo en septiembre pasado en Sevilla. En él nos ofrece un recorrido por los temas más preocupantes de la Catequesis en el momento actual tanto en lo referente a los contenidos como a las metodologías, a los destinatarios y a los agentes.

Siendo la catequesis una tarea de la Iglesia particular debe tener rostro diferente en cada país y cultura. Esa exigencia que ha destacado tan fuertemente el Card. Ratzin-

ger la reflexiona Francisco Merlos en sus reflexiones sobre la **Catequesis latinoamericana, culturas amerindias, religiosidad popular y teología de la liberación**. Porque tiene un itinerario propio y una fisonomía definida. Porque es un testigo de nuestra historia. Esto le impone una serie de exigencias y de retos: revisar sus fidelidades, asumir los cuestionamientos que se le plantean, poner en marcha sus discernimientos, superar lo que la ata desde tiempo inmemorial, crear nuevos lenguajes, acentuar valores. En esta tarea la teología de la liberación tiene una palabra importante que decir a la catequesis, porque es 'un signo tan relevante de nuestro modo de hacer teología que prácticamente se ha constituido en trasfondo indispensable de la reciente historia de nuestra Iglesia'.

El Catecismo Universal es ofrecido como punto de referencia para los catecismos particulares. Es importante tener ante él una actitud de acogida y también de discernimiento, para poder realizar la inculturación del mensaje. No sería fidelidad el quedarse en la mera repetición de formulaciones elaboradas en un contexto europeo que pueden resultar inadecuadas en otros contextos populares. Ronaldo Muñoz analiza algunos aspectos de **La teología del 'Catecismo' de Juan Pablo II**, advirtiendo contra el peligro de comprender la fe cristiana como religión de verdades dogmáticas más que de encuentro y testimonio del Señor Jesús, como una religión de la ley y del temor más que del Espíritu y del amor, como una religión del culto más que de misericordia.

Concluimos el cuaderno con la tercera parte del artículo de José Morales **Tres maneras de articular fe y análisis**. Publicamos las dos primeras partes en los meses de septiembre y octubre del año pasado; la última la publicaremos en el siguiente número. Es una aportación al tema fundamental del método que debe estar detrás de toda actividad teológica de la Iglesia, para ser fiel al dinamismo desencadenado en el Concilio Vaticano II. Analiza el autor lo que llama el 'Modelo Existencial' de análisis de la realidad, que recupera al sujeto concreto como punto de referencia fundamental. Desde ahí aborda el problema de la relación entre teología y ciencias sociales y la relación entre teoría y praxis. 

¿QUE QUEDA DE LA OPCION POR LOS POBRES?

José María Vigil

Teólogo, Nicaragua

El título que me señalaron para este artículo me parece sumamente sugerente y provocativo: «¿qué queda de la opción por los pobres (OP)?». Después de «estas tres últimas fecundísimas décadas»¹, después de la «década perdida», de la caída del socialismo real y de muchas ideologías, del retroceso de los procesos revolucionarios y los movimientos populares... Después de que hemos amanecido a una nueva era² en la que todo lo que pensábamos y sentíamos hasta hace poco nos parece ahora tan lejano y hasta lleno de «ingenuidad y simpleza»³... Después de todo esto, nos preguntamos: ¿qué queda de la OP, de todo aquello que con tanta pasión y fervor hemos vivido y proclamado, de todas esas esperanzas por las que tantos hermanos han dado la vida? ¿Queda algo? ¿O sólo queda la decepción, el despertar de un sueño, o el sabor amargo de una huida resignada hacia el «sálvese quien pueda» en este nuevo imperio del individualismo y la exclusión neoliberal?

La pregunta «qué queda», aunque estrictamente sea una pregunta, es connotativamente una afirmación: la afirmación implícita de que algo está en trance de desaparición: ¿queda algo (todavía)?

Son muchos, no cabe duda, los que, aun sin responder explícitamente, lo hacen implícitamente con

su vida, y afirman, preguntando «qué queda», que no queda ya casi nada. En esta mi patria nicaragüense lo hemos vivido «nítido», como decimos aquí, con toda claridad: se marcharon los internacionalistas. No «quedaron»⁴. Se marcharon también —aunque menos, proporcionalmente— los «misioneros internacionalistas». Se acabó el sueño revolucionario, incluso el sueño de una «Iglesia de los pobres». Se impuso el realismo, la crudeza de un amargo despertar, después de un momento en el que nos pareció «tocar el cielo»⁵. ¿Qué queda...?

PARTIENDO DE LA REALIDAD

Los hechos, en «titulares»

Partiré de la realidad mediante una sencilla evocación de los hechos más llamativos, como en «titulares», tal como son presentados habitualmente.

Se acabó la era de los bloques: hemos llegado a un mundo unipolar, sin contrincante.

Se acabó el ciclo de las revoluciones antiimperialistas. Hay que convivir con el Imperio. Además ya no tiene sentido hablar de «imperio» ni de «antiimperialismo».

Se desmoronó el socialismo real. No hay alternativa al capitalismo. «Fuera del capitalismo no hay salva-

¹ CASALDALIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1993, pág. 64.

² El siglo XX concluyó abruptamente en 1990...». Cfr. J. M. VIGIL, *Para un análisis de coyuntura de la historia de la Salvación, en VARIOS, Dando razón de nuestra esperanza. Los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y la derrota sandinista*, Nicara, Managua 1991, pág. 89ss.

³ P. Thai HOP, *¿Como entender hoy el papel protagónico de los pobres?*, III Coloquio teológico dominicano, circulación interna.

⁴ Algunos justificaron su marcha incluso como una forma de quedarse: «irse para quedarse», cfr. S. FERRARI, *Sembrando utopía*, Nicara, Managua 1991.

⁵ E. CARDENAL, *Tocar el cielo*, Ediciones Monimbó, Managua.

ción». Hemos llegado al «final de la historia». Todo lo que venga en el futuro ha de ser «más de lo mismo», evolucionado o mejorado, pero siempre dentro del marco del sistema, que ya es el definitivo.⁶

Triunfó el capitalismo, en el neoliberalismo. Es el único que produce riqueza. Es el que va a redimir al mundo⁷ por el tradicional «efecto cascada», que primero exige un tiempo de almacenamiento de riqueza «arriba», antes de que rebose y se derrame hacia abajo...

Se impone el «mercado total», que se ha evidenciado como la mejor fórmula económica. Todo es objeto de mercadeo, todo se compra y se vende, nada se debe subsidiar. Sólo así estaremos en condiciones justas y equitativas: ganará el que más trabaje, el que más produzca, el que mejor venda. Quien no sepa competir quedará marginado, se excluirá a sí mismo.

No hay alternativa ideológica, no hay otra salida económica. Fracasaron todas. Quedó en solitario, victoriosa, la del neoliberalismo. Las ciencias sociales están en crisis, desorientadas, sin vislumbrar otra salida que la del omnipresente neoliberalismo.

Lo que se ha vivido en las décadas pasadas ha sido un «sueño ideológico» un romanticismo revolucionario carente de base que se ha evidenciado a estas alturas como sencillamente inviable.

— Ante todo esto, ¿qué sentido tiene la opción por los pobres? ¿Significa algo más que una bella teoría teológica imposible de implementar en la práctica?

— ¿Puede el pueblo ser sujeto de su historia? ¿Podrá algún día ponerse en pie? ¿O el futuro de la historia pasa más bien por las clases medias y poderosas? ¿Será el «pueblo como sujeto» un mito sin fundamento que debemos abandonar?

La «segunda derrota»

Estos serían como los hechos brutos, los hechos objetivos casi (aparentemente) sin interpretación, como un titulares. Serían como el balance de la «derrota» de la causa popular, como lo han llamado algunos. Pero bien sabemos que eso no es todo. Pero junto a esta «derrota», cunde en muchos una «segunda derrota»: la derrota moral, psicológica, espiritual.

En Nicaragua también lo hemos vivido «nitidamente», y lo que aquí hemos sentido quizá sea un reflejo de lo que, de modo semejante, está ocurriendo en todo el Continente.

En Nicaragua, primero fue el susto y el desconcierto, el no poder dar crédito a la «derrota» electoral de la revolución. Después fueron los llores y la angustia. Luego la búsqueda de culpables. Más tarde la auto-

culpabilización. Finalmente la desmovilización, la segregación, la huida, la amargura... Y después de todo... La reinterpretación.

En Nicaragua una expresión de esta reinterpretación habría de darse, necesariamente, por la idiosincrasia de nuestro pueblo, en la literatura. Daré un ejemplo, que puede valer por muchas ideas. Mónica Zalaquett, esposa del que fue jefe de inteligencia del ejército sandinista en los más crudos años de la guerra, acaba de entrar de golpe en la galería de los divos de la literatura al presentar su primera novel: «Tu fantasma, Julián».⁸ Una pluma más añeja, y también femenina por cierto, la de Gioconda Belli, celebra su entrada en el Olimpo literario con sus comentarios críticos. La novela narra la guerra absurda en la que se ven involucrados dos hermanos, uno contra revolucionario, y otro sandinista, Julián.

«El fantasma de Julián —dice Gioconda—⁹ es el fantasma de lo que le han y le hemos hecho a Nicaragua, a los campesinos, a los seres inocentes. Es el fantasma de nuestra propia incapacidad como nicaragüenses, como supuestos líderes y políticos, de poner al pueblo y sus sufrimientos antes que las ideas, antes que las consignas y los orgullos. Esta novela nos enfrenta con ese pueblo que actúa sin querer y muchas veces llevado por la resignación ancestral a su propia desgracia, los malditos guiones que se escriben en nombre de «principios» que un día son inviolables y otro negociables, y en los que ellos se ven sumidos contra su voluntad, para alcanzar propósitos que, al final, no significan nada, acaban por no cambiar nada de la esencia de sus vidas pobres y cargadas de miserias... Lo que pesa en este libro es el acto de reconocer cómo las clases políticas de este país, de cualquier bando que seamos, hemos sido incapaces de medir adecuadamente el dolor que les hemos causado a los hombres y mujeres que han pagado con su sangre el precio de nuestras ideas, el precio del fantasma de la libertad que cada cual ha arropado bajo los mantos que más convienen a «la verdad» que cada bando ha proclamado».

Es ahora, según Gioconda —aclamada otrora como una de las divas literarias del sandinismo, emigrada en esta nueva era al paraíso estadounidense— cuando descubrimos ahora que estábamos equivocados. Todo lo que hemos vivido en esta década pasada ha sido una lucha irracional por «ideas» —no importa cuáles—, llevada adelante por «las clases políticas» del país, que han escrito el guión que debían representar los pobres, que son los que siempre ponen los muertos.

⁶ «Ha llegado el orden óptimo, el punto último, de la historia del mundo. Sólo nos queda perfeccionar lo conseguido, defenderlo y fomentarlo», Francis FUKUYAMA, *The End of History*, en *The National Interest*, d 16/1989.

⁷ M. Novak considera al capitalismo y sobre todo a la empresa moderna como el «Siervo de Yavé».

⁸ Vanguardia, Managua 1992, 224 p.

⁹ Nuevo Amanecer Cultural, de El Nuevo Diario, 27.11.1992.

Pero, en realidad, lo que Gioconda Belli, Mónica Zalaquett y todo su coro ideológico-literario están diciendo del pasado no lo dicen realmente del pasado, sino para el presente y el futuro. La reinterpretación que hacen del pasado tiene como objetivo crear un nuevo espacio para vivir y para olvidar, para justificar el cambio de rumbo: la abdicación de aquellos principios que hace unos años consideraban sagrados y absolutos.

La mejor manera de romper con aquellos principios ahora incómodos es la de declarar inaugurada una era radicalmente nueva, en la que nos sintamos eximidos de sus exigencias éticas, descalificando todos aquellos valores como pertenecientes a un mundo de ensueño e irrealismo.

Reducir aquellas luchas, aquella mística, aquella pasión, todo aquel derroche de testimonio, generosidad y heroísmo de tantos militantes y mártires — a pesar de tantas miserias humanas — a una simple «lucha irracional de ideas», es una forma de justificar el olvido del pasado y el deseo de emprender una vida nueva exonerada tanto de aquellas exigencias como del remordimiento de haberlas abandonado.

«Es la burguesía elitista e intelectual, que sólo estuvo con los pobres cuando les era fácil, y que ahora que el horizonte se ha cerrado abandona filas y trata de racionalizar su traición», me interpreta un compañero. Es, sencillamente, diría yo, la «segunda derrota», que como la «segunda muerte», es peor que la primera. La primera derrota ocurrió por fuera; la segunda mata el alma.

Posmodernismo a lo latinoamericano

Nosotros no hablamos de «posmodernismo», pero ello no quiere decir que no lo tengamos, a nuestra manera, a lo latinoamericano. Creo que el posmodernismo está llegando, avasallador, a América Latina, en esta hora, y no mediante teorías o importaciones intelectuales primermundistas, sino como un producto criollo que nace aquí por reacción a «lo que ha pasado». Por este su origen práctico e histórico, no intelectual, es por lo que no es conocido por su nombre, que parece reservado a una corriente de pensamiento primermundista.

También aquí, como ocurrió en el mundo intelectual de la modernidad, se ha dado un proceso de desencanto y de desengaño. También aquí se ha dejado de creer en el progreso, no ya en el clásico «progreso» modernista, sino en el progreso como capacidad de la humanidad por dominar la historia, o dicho más concretamente, como capacidad de superar la injusticia y la pobreza seculares. A las mayores euforias ha sucedido el mayor de los desencantos: no hay salida.

Si ya no hay salida, si toda la mística y las utopías por las que hemos luchado y por las que tantos hermanos han muerto, han sido aplastadas por la guerra (a todos los niveles) que nos han hecho los poderosos,

¿qué causa queda por la que se pueda vivir (y hasta morir)?

Es demasiado dura esta situación como para que todos puedan soportarla. Ciertamente, hay sectores militantes que resisten el embate de las circunstancias tan adversas; pero muchos otros han claudicado, con una claudicación estructuralmente «posmodernista»: no queramos construir nuevas utopías, ni siquiera deseamos sostener aquéllas. Démoslas por acabadas. Quizá todo fue una simple «lucha irracional de ideas» que no valía la pena. Hagamos una reinterpretación que nos deje tranquila la conciencia para poder refugiarnos en el fragmento, en individualismo, en el «sálvese quien pueda». No pretendamos ya visiones de conjunto ni grandes Causas; contentémonos con los sabrosos goces del mundo moderno que en la montaña revolucionaria no pudimos disfrutar.

Y así cunde el posmodernismo «a lo latinoamericano». Y no sólo en la sociedad en su conjunto, sino también en las Iglesias.

La desertión de los militantes cristianos

En la primera mitad de este siglo se habló mucho en la Iglesia de la «desertión del mundo obrero» y de la «desertión de los intelectuales». El mundo obrero, casi en todas partes, se sentía como anticlerical, inclinado al ateísmo, alejado de la Iglesia, campo de evangelización misionera. Los intelectuales, por su parte, los científicos... Aparecían como el otro sector enemigo público de la Iglesia.

Hoy ya nadie duda de que hablar de la «desertión de ellos», intelectuales u obreros, no dejaba de ser un eufemismo. El fenómeno no era fundamentalmente una «desertión» por parte de ellos, sino una expulsión práctica por parte de la Iglesia. Esta se había convertido en un espacio inhabitable para el obrero consciente o para un intelectual honrado. Las alianzas antiobreros de la Iglesia con el mundo empresarial y patronal, la incompreensión de sus reivindicaciones, la imposición de una forma de entender las fe y la ciencia que chocaba con los postulados mínimos de libertad científica y de respeto a la razón... hicieron que obreros e intelectuales hubiesen de abandonar la Iglesia. Hay algunas zonas célebres en Europa que aún arrastran esta herencia secular de anticlericalismo, en respuesta a traumas históricos que no se curan ni con varios siglos...

En un contexto distinto, hoy, en América latina, al hacer el balance de estas últimas décadas, creo que hay que empezar a hablar también de la «desertión de los militantes cristianos». No solemos hablar de esto porque no queremos abrir los ojos a esta realidad olorosa. Quisiéramos pensar más bien que todavía es realidad plena esa fecunda convergencia práctica que hemos vivido en América Latina entre cristianismo y movimiento popular. Muchas veces subrayábamos en el pasado que ésta convergencia constituía una nove-

dad en la historia de la Iglesia, por cuanto se contra-ponía a aquellas deserciones que aquí se superaban.

Pero... es hora de verdad y de realismo. Y si bien es cierto que todavía son legión los militantes que siguen creyendo en Dios y esa fe les compromete en la Causa popular, también hay que reconocer honradamente que son muchos también los militantes cristianos que ya no «practican», porque están decepcionados de la actitud que la Iglesia o Iglesias han adoptado en estos últimos años respecto a la Causa de los pobres.

Los procesos históricos que han desafiado a la fe cristiana en estos últimos años han sido un test decisivo. Muchos militantes cristianos y no cristianos, que han llegado a la conclusión de que la ilusión de una Iglesia verdaderamente con la Causa de los pobres ha sido también un espejismo, un «sueño» del que ya han despertado. Es verdad que estos militantes siguen creyendo en la teología de la liberación (que es claramente descalificada por la Iglesia), en sacerdotes como Leonardo Boff (que ha tenido que dejar su sacerdocio), en obispos como Pedro Casaldáliga (que constituyen precisamente la excepción a la regla), en religiosos y agentes de pastoral con los que la Iglesia oficial se confronta... les sostiene en la fe lo que la Iglesia más se empeña en contradecir. ¿Se pueden sentir identificados con la Iglesia?

Ya se puede hablar —y se debe hacerlo— de una «deserción de los militantes en América Latina». Algunos obispos están contentos, porque «ya se acabó la Iglesia de los pobres en su país». Son como los que hace cien años se alegraban de la unidad de la Iglesia y de la ausencia de conflictos eclesíásticos políticos y teóricos sin darse cuenta de que el precio que pagaban por esa «paz» era la expulsión de los obreros y los intelectuales. Hoy no se dan cuenta de que se están alegrando de que han logrado escandalizar tanto a los militantes cristianos, que éstos se han convencido de que, efectivamente, no les es posible ser miembros de la Iglesia y estar cordialmente con los pobres, y por eso abandonan la práctica eclesíastica, si es que no abandonan la fe misma...

Por eso va a ser ahora tan difícil la reconstrucción, porque no hay sujeto en el que apoyarse. Tantos militantes generosos ya no son capaces de confiar en la Iglesia institución, han perdido la capacidad de entusiasmarse de nuevo por la Iglesia. Esta les ha escandalizado ha perdido credibilidad irrecuperablemente. Ha sido «demasiado» lo que hemos vivido (manchas de sangre incluidas, empecinamiento contra la causa de los pobres, blasfemias contra el Dios de los pobres y la Iglesia popular...). Es una generación perdida para la Iglesia, perdida por la Iglesia. Costará varias generaciones recuperar esa confianza.

¿Qué queda de la Iglesia de los pobres? (Más que de Iglesia de los pobres o Iglesia popular tendríamos que hablar de «cristianismo popular»,¹⁰ porque la deserción es deserción respecto a la Iglesia, más que respecto al cristianismo). Se ha medio destruido una Iglesia popular (la han medio destruido). Pero quizá queda un pueblo de Dios disperso, cristianismo popular, deseclesiastizado, y sin capacidad de «re-eclesiastizarse» por un buen tiempo. ¿Qué queda concretamente? Y sobre todo, ¿en nombre de qué se va a poder convocar a los que parecen estar vacunados contra toda convocatoria que venga de la Iglesia?

ANALIZANDO MAS A FONDO ESTA SITUACION: UNAS CUANTAS MATIZACIONES

¿Triunfo del capitalismo?

Se da por hecho el triunfo del capitalismo. Pero nosotros no podemos ser ingenuos al respecto. Se trata de un triunfo mentiroso, que no es tal. Por varias razones.

En primer lugar porque nosotros en el tercer mundo lo que experimentamos no es el triunfo del capitalismo, sino su rotundo fracaso: el aumento constante de la pobreza y de la explotación en todo lo que ha sido y es su área de influencia. Y si en el momento actual se registra una constante, ésta es la del incremento de la pobreza hasta límites nunca antes conocidos. El misterio es cómo no explota la situación, de por sí explosiva. El «posmodernismo», hecho de una genial combinación de individualismo, «yoquepierdismo», indiferencia, apatía, desencanto, resignación, renuncia. Flojera, falta de esperanza... se comporta como el mejor aliado del neoliberalismo para mantener a la población indiferente y pasiva en unas condiciones de vida en las que la mera utilización de la palabra «triunfo» indiferente y pasiva en unas condiciones de vida en las que la mera utilización de la palabra «triunfo» debiera quedar proscrita, para no ofender la dignidad de los pobres del tercer mundo. ¿Triunfo del capitalismo? ¿Cuál? ¿Dónde?

Por otra parte, que se imponga el capitalismo, ¿será un «triunfo» del que estar orgullosos? Más bien podemos creer lo contrario. ¿Qué se ha evidenciado con este «triunfo»? Se ha evidenciado que no hay salida fáctica. Que la utopía se ha hecho ahora imposible. Que todavía, lo que mueve a las colectividades es el motor del egoísmo. Que todavía estamos en el *Tableau de Quesnay*, en el descubrimiento del egoísmo como el mejor motor de la humanidad, y en la competencia mercantil del *homo homini lupus* como el me-

¹⁰ Cfr GIRARDI/VIGIL (coord.), *Pueblo revolucionario, Pueblo de Dios*, Claves Latinoamericanas/CAV, México/Managua 1989, 33ss, passim.

jor regulador de las relaciones económicas interhumanas.

Es bien triste que, después de tanto esfuerzo histórico, parezca descubrirse que no hay hombres y mujeres nuevos que cuiden de lo colectivo con más amor que de lo propio, que hagan producir la propiedad colectiva con tanto interés como la propiedad privada, que puedan entregarse por amor gratuito más allá de las remuneraciones económicas.

Pues bien, si lo que se hubiera evidenciado en estos años pasados fuera que Adam Smith, y Ricardus tienen razón y que no hay otra forma posible de construir la sociedad que sobre el motor del egoísmo individual, podríamos entrar justificadamente un luto colectivo. Nosotros no reconoceríamos eso como un «triunfo», sino como un rotundo fracaso, y como un fracaso no sólo de la sociedad, sino del ser humano y de Dios en definitiva. Nosotros pensamos que no se ha evidenciado sin más que «no hay otra salida» (o lo que es lo mismo, que «fuera del capitalismo no hay salvación»), sino que —a lo más— se ha evidenciado que *ahora* no es posible *todavía* dar ese salto. Que la humanidad no está todavía madura: Y que, muy al contrario, debemos luchar por hacer posible esa maduración. Que la «transformación de la sociedad y de las estructuras» depende también de la maduración del corazón de la humanidad.

Nosotros no aceptamos este fracaso como definitivo, porque no aceptamos el fracaso de Dios. No podemos resignarnos a la ética de los lobos.

¿Una cuestión de simples modelos económicos?

¿Se trata sólo de una discusión puramente socioeconómica, es decir, de discutir simples modelos socioeconómicos? Aquí, en Nicaragua pocos meses después de la derrota electoral del sandinismo, 381 cristianos cualificados¹¹ hacían pública su reflexión sobre este punto, y nos parece válida y lúcida. Decían:

Dos sistemas y dos concepciones del mundo están en pugna. Es importante comprender la batalla que libran.

El capitalismo se basa en el egoísmo individual (según incluso sus propios teóricos fundadores) y en la civilización de la violencia (sobrevivencia del más fuerte). Por eso los poderosos se sienten a gusto en ese sistema, y piden total «libertad» de movimientos. Que no haya otra ley que la de la selva («sálvese quien pueda»): mercado libre de trabajo, libre empresa, libre competencia, liberalismo, neoliberalismo... Es lógico que en medio de la selva de egoísmos, el pez grande se come al chico. Los ricos se hacen cada vez más ricos a costa de que

los pobres sean cada vez más pobres. Los 183 millones de latinoamericanos sumidos en la pobreza son fruto de este sistema social.

El socialismo es el intento de transformar ese sistema en una sociedad justa y solidaria. Ello no puede hacerse sino limitando los abusos de la «libertad». La libertad de cada uno acaba donde comienza la de los demás. El socialismo prohíbe la libertad de robar aun con guante blanco, de explotar, de desposeer a los pequeños, de acaparar inmoderadamente. Lógicamente, en una sociedad así reglamentada hay más justicia, pero hay menos aliciente para el egoísmo individual: no es tan fácil robar, explotar, desposeer, acaparar, marginar... Ahí los poderosos no se sienten a gusto. Pretextan que no hay «libertad». Dicen que hay que «liberalizar, flexibilizar, privatizar»... la economía.

Es evidente que un proyecto de tipo socialista sólo puede salir adelante a fuerza de mística (ya sea ética, política o religiosa). Porque ya no cuenta con el aliciente del egoísmo individual. Es espontáneamente más «motivador» cuidar de la propiedad individual que de la colectiva, trabajar para uno mismo que para la comunidad, mirar por sí mismo que por el bien común. Nadie nace con corazón «socialista». A todos nos es más fácil el egoísmo. Ese es, en parte, el pecado original. Y sólo con un duro esfuerzo de superación podemos acercarnos a ser Personas Nuevas.

Por esto, para nosotros, desde la fe, capitalismo y socialismo no son simplemente dos sistemas socioeconómicos, equiparables en cuanto tales, a los que hubiera que juzgar simplemente en función de su rendimiento económico... El primero cuenta con la complicidad fácil del egoísmo y de la violencia. El segundo representa precisamente la trabajosa construcción del Hombre Nuevo. Por eso no nos escandalizan ni nos decepcionan las resistencias y dificultades que se dan en este caminar.¹²

¿Era realmente «inviable» el proyecto popular?

Nos lo dicen muchos: en estos cambios mundiales lo que se ha evidenciado es que el proyecto popular es inviable. Fracasó.

También aquí se trata de un fracaso mentiroso. Vale el paralelismo con la Conquista del siglo XVI: ¿fracasó el proyecto histórico de los indígenas, su cultura, su comprensión del mundo, sus utopías, su esperanza? Es un eufemismo decir simplemente que «fracasó»; más exactamente lo que ocurrió es que «fue aplastado». No es correcto decir que «se hundieron» los imperios indígenas de Abya Yala; fueron destruidos. Fracasaron, sí, pero precisamente ante el

11 El testimonio está suscrito por 148 sacerdotes religiosos y religiosos pertenecientes a todas las diócesis de Nicaragua, y por 233 Delegados de la Palabra y animadores de las comunidades de todo el país.

12 Cfr VARIOS, *Dando razón de nuestra esperanza*, op cit pag. 140-141.

acoso del imperio más poderosos de su tiempo: fracasaron masacrados.

¿Significa ello que la cosmovisión y el proyecto indígena fuesen realmente inviables, imposibles, abocados inevitablemente al fracaso? De ninguna manera. Todavía hoy estamos redescubriendo y tratando de recuperar sus valores.

Los proyectos de liberación de los pueblos latinoamericanos no han fracasado tampoco por sí mismos, sino que han librado una valiente batalla con el imperio más grande de la tierra, y en esa batalla, con menos medios, armas y tecnología, como los indígenas del XVI, han sido aplastados.

Pues bien, tampoco lo que ha pasado en este final del siglo XX evidencia que el proyecto de los pobres en América Latina fuera inviable, abocado necesariamente al fracaso. Muestra simplemente, por la forma como concretamente se ha producido, que no ha tenido la fuerza necesaria para afrontar el ataque sostenido y despiadado del capitalismo internacional, que no ha dudado en poner sus mayores recursos en la citada «guerra total» o «de baja intensidad». Ha vencido el derecho de la Fuerza sobre la fuerza del Derecho.

Un proyecto de vida fraterno y familiar es *inviable*, *imposible* si los hermanos mayores se niegan a vivir como hermanos de los menores y se dedican a hacerles la guerra. En esa situación no es viable una vida familiar fraterna, es «imposible». Pero esa imposibilidad no es intrínseca, sino coyuntural.

La inviabilidad del proyecto de los pobres es una inviabilidad externa, fáctica, en esta hora concreta de la historia; no es una imposibilidad intrínseca, de por sí, por su propia naturaleza. Es decir: no es que no se pueda; es que no nos dejan. Ni no nos van a dejar. No se puede «en esta hora», pero, «poderse, se puede». Y se hubiera podido si los que no nos han dejado nos hubiesen dejado, y si los que no debieron abstenerse ni debieron haber entrado en connivencia, hubieran cumplido su deber. Hoy ya todo eso son futuribles, pero futuribles que nos ayudan a no malinterpretar los hechos, ambiguos o equívocos por sí mismos.

Y si la imposibilidad no es total, es obligación esperar, activamente, con esperanza.

¿Puede el pueblo ser sujeto histórico?

En este sentido se dice que la opción por el pueblo como sujeto ha de replantearse. El pueblo no habría demostrado su capacidad de ser sujeto histórico. De hecho la opción mayoritaria de la Iglesia a través de los movimientos es ahora por las clases medias. Ese es el sujeto histórico sobre el que se quiere construir la Iglesia y la historia.

En este punto, nuestra experiencia nicaragüense puede ser significativa, quizá incluso simbólica. Porque nosotros hemos sido testigos realmente de un pueblo «sujeto de su historia, arquitecto de su liberación»,¹³ de un «poder popular». En la década revolucionaria era normal encontrar funcionarios de marcados modos campesinos en ventanillas en las que, en cualquier otro país se encuentra a un funcionario de clara extracción burguesa. Aquí el Estado estaba en manos campesinas, obreras, proletarias. Y esto, que era un gozo para todos los que sintonizábamos con la utopía del poder de los pobres, no dejaba de ser una fuente de preocupación. Por varios motivos.

Primero, porque para todo lo que es funcionariado y burocracia la clase burguesa ha estado y está, siempre mejor preparada que los pobres. Aquellos campesinos a veces no sabían casi escribir, ni tenían la desenvoltura típica del funcionario que ya nació — por extracción de clase — entre papeles y burocracias.

Además, sobrevino aquella tesis de las «vacaciones históricas»: se dijo por un tiempo que ya se había trabajado demasiado durante los años de explotación capitalista en largas y extenuantes jornadas de trabajo impuestas y era la hora de un período de descanso, de «vacaciones históricas», para reparar tanta explotación. Así, muchos campesinos apenas cumplían jornadas de cinco horas de trabajo.

Por su parte, la filosofía colectivista de un Estado revolucionario, entendida a su modo por las clases populares, hacía que lo que es de todos no fuera de nadie. Si «paga la revolución» ya no se cuida del ahorro, de la productividad, de la eficiencia...

Y, ya lo decíamos entonces: si no somos hombres y mujeres nuevos, si no valoramos la propiedad colectiva, el interés del pueblo, el bien común, como si fuera el nuestro propio personal y aun por encima de él, nos ganará la eficiencia burguesa capitalista. Las virtudes y cualidades burguesas típicas (eficiencia, laboriosidad, competencia, responsabilidad, eficiencia...) ¹⁴ sólo quedarán superadas por el Hombre y la Mujer Nuevos. La persona burguesa capitalista se mueve por el motor de su propio interés egoísta, y ése es un motor muy potente. Una revolución sólo superará al capitalismo si echa mano de un motor más potente todavía: la mística del Hombre y la Mujer Nuevos.

La Persona Nueva, hombre o mujer, no surge como los hongos tras el cambio estructural. No se crea por decreto revolucionario. Es cuestión de mística. El socialismo, la revolución, la economía comunitaria colectiva o cooperativizada no puede salir adelante por decretos políticos o por medidas estatales, sino por

¹³ Así reza el himno de la revolución sandinista.

¹⁴ Cfr BOFF, *Como trabalhar como o povo*, Vozes, Petrópolis 1986, 16ss.

mística (religiosa o política o ideológica, pero por mística en todo caso).

Preguntemos de nuevo: ¿estuvo el Pueblo a la altura de las circunstancias? ¿Puede ser sujeto de su historia? Yo no me apuntaré al coro de los jueces de la historia que, tras una breve experiencia de apenas unas décadas de protagonismo concedido al Pueblo, después de siglos o milenios de marginación e incapacidad, y tras una hostilidad violenta llevada a cabo de nuevo por el imperio de turno, como en el siglo XVI lo hiciera el otro imperio español, ya sentencian como definitivamente probada la incapacidad del pueblo para ser sujeto de su historia y declaran que de ello «no queda nada». También en aquel siglo XVI los políticos del imperio y sus teólogos cortesanos consideraron probado que los pueblos indígenas no tenían capacidad para ser sujetos históricos. Pero hoy vemos claro —no todos todavía— que fue el imperio español el que no estuvo a la altura de las responsabilidades históricas que le sobrevinieron en aquella hora.

¿Qué queda? Responder que queda sólo inviabilidad, me parece un espejismo lamentable. Hay que distinguir entre la imposibilidad fáctica y la viabilidad intrínseca: no es que el Pueblo no pueda ser sujeto; es que no lo han dejado. No es que no sea capaz: es que esa capacidad no se improvisa en unos años después de tantos siglos o milenios de pasividad y marginación. Frente a la imposibilidad fáctica (coyuntural, en este momento concreto de la historia, y mientras la humanidad no madure), está la viabilidad intrínseca del sujeto popular, que es además, un imperativo ético inmutable.

ILUMINACION HISTORICA

He hecho ya varias veces alusión a la conquista del siglo XVI. Pienso que guarda un gran paralelismo con la situación actual. Han cambiado los actores, los nombres, los escenarios, las modalidades... pero el conflicto estructural es sorprendentemente semejante.

También los indígenas fracasaron ante los europeos en el siglo XVI. Pero, ¿fracasaron realmente? Quiero decir: desde el punto de vista del Derecho, de la Verdad, de la visión global de la Historia, ¿fracasaron realmente? ¿Quién fracasó éticamente, quién se equivocó en cuanto al derecho de gentes, quién se equivocó ante Dios y la Historia?

Ha habido muchas «noches oscuras» y muchos fracasos históricos de los pobres a lo largo de los siglos. Su proyecto liberador fue bloqueado muchas veces, sofocado y aplastado. Y también se dijo que era imposible, inviable. Inviabilidad parecía el reconocimiento de la libertad de los indígenas, e inviable apa-

recía la supresión de la esclavitud. Pudieron demostrar al rey que si se suprimía el sistema de encomiendas sencillamente se clausuraba la colonia y se hundía el «Nuevo Mundo».

«Sin esclavos no hay azúcar, y sin azúcar no hay Brasil», se dijo. Y como no podía dejar de haber Brasil, se decidió que lo «inviabilidad» era la supresión de la esclavitud. Hicieron inviable la dignidad humana de aquellos esclavos porque no había voluntad de renunciar a un Brasil construido sobre el sudor y la sangre de los negros. Y era «inviabilidad» la supresión de las encomiendas y el reconocimiento de la dignidad de los indígenas porque no había capacidad de ver los derechos del otro y los derechos de los pueblos. No eran inviables en sí mismos esos proyectos, lo eran sólo fácticamente, coyunturalmente. De hecho seguirían vivos, latentes, esperando la hora de realizarse y concretarse, cuando la humanidad accediera a un nivel de madurez y conciencia que posibilitara y hasta exigiera su realización concreta.

¿Por qué ahora nos va a parecer que el «triunfo» del neoliberalismo significase la inviabilidad «definitiva» (y por tanto, de hecho, intrínseca) del proyecto de los pobres y el «final de la historia»? Sería un lamentable error de perspectiva histórica. A san Agustín le pareció que se acababa el mundo —y así lo escribió— cuando, ya él a las puertas de la muerte, los bárbaros asediaban su ciudad; pero no era todavía el «final de la historia». Como Agustín, muchos cristianos se dejan engañar y creen ver el final de la historia cuando dan por supuesta la victoria insuperable del neoliberalismo y la inviabilidad del proyecto de los pobres.

Han sido muchas, innumerables, las «noches oscuras» de los pobres, las horas interminables en que han oído la prédica de ilustrados oligarcas, aristócratas, burgueses, o predicadores sagrados, de que su proyecto de libertad y de protagonismo histórico era inviable. Los poderosos se han esforzado por privar a los pobres de lo más valioso: la esperanza. Y también hoy el neoliberalismo espera (y en buena parte lo ha conseguido) que las Iglesias que se alíen con él en la tarea.

Pero el Pueblo tiene perspectiva histórica, y memoria. En ella constan las esperanzas de los indígenas que no se doblegaron, de los negros esclavos huidos a los quilombos, de los obreros y campesinos explotados secularmente, de todos los luchadores rebeldes. ¿Cómo fue la noche de los pueblos indígenas al ser conquistados? ¿Cómo fue la noche de los esclavos negros, que contemplaban atónitos la complicidad universal (incluso del cristianismo) en ese crimen del esclavismo, «el pecado mayor de la expansión colonial de Occidente»?¹⁵ ¿Puede haber una noche peor que aquella? Pero en todo caso mantuvieron la esperanza, y la esperanza se realizó en su

¹⁵ Santo Domingo 246.

día. ¿No nos enseñará la historia de las noches oscuras su lección para nuestra propia noche?

«Déjenos morir, porque ya murieron nuestros dioses», dijeron los sabios aztecas a los «doce apóstoles de México», que se esforzaban por dialogar con ellos para mostrarles que su religión, sus dioses... eran falaces. «¿No es bastante que nos hayan destruido nuestro Estado y dispersen nuestras instituciones? ¿También quieren destruir nuestra religión? Es por los dioses por quienes se vive. Déjenos morir, porque ya murieron nuestros dioses...». Esa es la sensación que tienen hoy muchos militantes latinoamericanos. «Déjenos morir, porque ya murieron nuestros dioses...»¹⁶ Desaparecieron las utopías que llenaron de vida y de sentido nuestras vidas, los «dioses por quienes se vive»... Déjenos morir tranquilos en el individualismo, en el sálvese quien pueda, en el posmodernismo latinoamericano.

Pero a pesar de que muchos indígenas sucumbieran a la desesperanza, la esperanza y los dioses aztecas y mayas y de toda Abya Yala se mantuvieron vivos. Los militantes de hoy, ¿no mantendrán vivo el fuego que alimenta a sus dioses, los dioses por los que se vive y se lucha y se muere...?

ILUMINACION BIBLICA

También la Biblia, toda ella, está marcada por el ritmo interno de las horas de los sucesivos imperios. La historia de Israel puede periorizarse en función de las distintas potencias a los que estuvo sometido: Sumeria, Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Roma, Grecia... La llegada de un nuevo imperio (nuevas armas, nueva tecnología, nuevo comercio...) que se impone por uno u otro tipo de violencia y volatiliza las esperanzas de los pobres... es un tema recurrente en la Biblia; es como la cadencia que marca el ritmo inconfundible de la historia bíblica.

Por ejemplo, el exilio, el cautiverio en Babilonia. Israel se ve expulsado fuera de su tierra, sin templo, sin instituciones, sin sacerdotes, en el más absoluto despojamiento, por obra del imperio de turno. «La misma identidad del pueblo se quebró como un plato que cae al suelo. El pueblo quedó perdido: sin poder, sin privilegio, sin rumbo, disperso en un inmenso imperio. El cautiverio fue la oscuridad (Lam 3, 2.6), la experiencia de la nada, el caos: tinieblas, aguas, desierto (Gén 1, 2). Dios parecía haber rechazado a su pueblo para siempre (Lam 3, 43-45). No había ningún anuncio que pudiera dar esperanza al pueblo. Dios parecía haber perdido el control del mundo. El nuevo dueño era Babilonia, que decía: «¡Para siempre he de ser señora!

¡Yo soy, y fuera de mí no hay nada!» (Is 47, 7.8). La ruptura con el pasado parecía ser total y el pueblo decía: «Acabó la esperanza que me venía de Dios» (Lam 3, 18). «Ya no sé lo que es ser feliz» (Lam 3, 17). «Dios nos abandonó» (Is 49, 14). «La Hija de Sión se quedó viuda» (Lam 1, 1), «perdió al marido, quedó sin Dios» (Is 40, 27; Sal 22, 2)».¹⁷

El pueblo sentía aquello, con toda claridad, como el «final de la historia», como el triunfo total del imperio sobre los pobres, sobre el proyecto de Dios. Pero Dios proseguía con la historia a cuestas sin inmutarse. No se desengañaba de su pueblo, tan pequeño y débil, y seguía eligiéndolo como sujeto de la historia de la salvación. Dios siguió optando por él. Diríamos que de un modo exhibicionista: le gustaba subrayar el contraste de la pequeñez de Israel frente a los imperios poderosos, para mejor resaltar su opción por el pueblo, opción que no era por los méritos del pueblo, que no correspondía a las capacidades que Israel mostraba...

Señalemos que alguno de estos fracasos no fue por una violencia externa aplastante, sino que fue un fracaso «diríamos» «democrático». Así fue, precisamente, el fracaso de la confederación de las tribus de Israel, la época idílica en que estuvo más cerca de realizar el proyecto de Dios. Podríamos decir que lo que fracasó fue el proyecto mismo de Dios. El pueblo se cansó del proyecto de Dios. Por más que parecía un proyecto beneficioso para el pueblo, que eliminaba de raíz la posibilidad misma de la explotación y la injusticia, a pesar de que se trataba de un proyecto fraternizador, igualador, sin reyes que oprimieran con sus tributos, sin ejército, etc. a pesar de todo eso, el pueblo se cansó. Prefirió «ser como los otros pueblos» (1 Sam 8, 5 y 19), como los imperios, tener también su rey y su ejército (aunque son ello se introdujera la posibilidad de la explotación... como clarívidentemente denunció Samuel (1 Sam 8, 6-18). Los exégetas¹⁸ dicen que debajo de todo aquellos había también una lógica económica: nuevas rutas comerciales, deseo de los más desarrollados por entrar en el comercio internacional, en las «tecnologías modernas», en el «desarrollo», abandonando aquellas ideas idílicas y arcaicas de igualdad y fraternidad del proyecto de Dios.

Diríamos pues que el pueblo le retiró su apoyo. Dios «perdió las elecciones». No convenció su utopía. La masa optó entonces (y vota hoy día) por el estómago, y prefirió el *american way of life* de la época. Dios perdió democráticamente. Su proyecto se colapso, tal como hoy día lo hizo el socialismo real con todas sus utopías y proyectos de fraternidad revolucionaria.

¹⁶ M. LEON PORTILLA, *El reverso de la conquista*, Editorial Joaquín Mortiz, México 1964, d¹⁹1990, pag. 21ss.

¹⁷ Hemos desarrollado este tema bíblico en *Para un análisis de coyuntura de la historia...* loc. cit., pag. 90-96. Para este punto del significado del cautiverio en Babilonia, cfr también C. MESTERS, *La Biblia y la Nueva Evangelización*, boletín CLAR, (julio 1990) 8.

¹⁸ J. PIXLEY, *Historia sagrada, historia popular*, DEI, San José 1989, pag. 23ss. Cfr también J. PIXLEY, *Opción por los pobres y Dios de los pobres*, en J.M. VIGIL (coord), *La opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander 1991, 19-31.

Es decir, que no sólo no estamos en el final de la historia, sino que ni siquiera estamos ante una novedad. «Nada nuevo bajo el sol». Aunque parece a veces llegar a su final, la historia vuelve a las mismas, de otro modo.

Y en el NT, ¿qué mayor fracaso que el de Jesús? ¿Qué mayor final de la historia? todos lo dieron por acabado. Nadie creyó en él. Lo dejaron solo. El fue el único que no quiso dar su brazo a torcer. Y eso que tampoco podía «dar razones», porque más bien lo único que tenía eran preguntas, sobre todo aquella: «¿Por qué me has (y me han) abandonado?», o lo que es lo mismo: ¿por qué hemos fracasado, si tenemos razón, si nuestra Causa es la que vale, el Reino?» A aquellas alturas, en la oscuridad del fracaso de la cruz, a Jesús se le evidenció como «inviabile» su proyecto del Reino. Le había fallado el «sujeto» popular, pues se quedó sin gente, solo, «sin base social», democráticamente fracasado. El Imperio — y la religión aliada — lo aplastaron por la fuerza, vencieron. ¿Pero convencieron? A él, desde luego, no. Ante los demás, ante la masa, pareció que triunfaban, y que él quedaba descalificado de la historia, y sobre todo por el silencio cuasicómplice de Dios... Parecía acabarse la historia, definitivamente...

Pero Dios sacó la cara por él, y lo resucitó, y avaló toda su predicación del Reino y la Buena Noticia para los pobres. No, no se había acabado la historia.

Más allá y más al fondo de todos estos argumentos hay otro, que sería quizá el más teológico o el más teologal: Dios mismo. La lectura popular de la Biblia está evidenciando hasta la saciedad que con el tiempo «hemos velado más que revelado»¹⁹ la originalidad del Dios que se nos revela en la Biblia. El Dios bíblico original no hace opción por los pobres: «es» el mismo opción por los pobres, y aparece y se revela en la opción por los pobres de los pobres que se hacen sujetos históricos. Rebasa este tema,²⁰ a todas luces, las posibilidades de espacio que aquí tenemos, pero es necesario enunciarlo cuando menos. Hoy ya sabemos que la aparición de Dios en la historia no fue a base de un espectáculo metafísico en la zarza ardiendo, ni en la gesta del éxodo, ni en la «elección» tan gratuita como incomprensible de una raza (la de Israel) como pueblo escogido... Dios hace su presentación (su irrupción) en la historia en medio de la revolución agrario campesina que se da en Canaán a finales del siglo XIII a.C.

Los «hapirús» (origen de la palabra «hebreos», con las mismas consonantes fuertes) son los verdaderamente elegidos. Los hapirús no eran una raza, sino

los campesinos sin tierra, los marginados, incluso delincuentes forzados a ese estado por sobrevivencia, forajidos («foras-éxitus», fuera de la ley)... Estos hapirús hicieron la primera experiencia religiosa del Dios bíblico. O lo que es lo mismo: en ellos se reveló por primera vez (históricamente hablando) el Dios Bíblico. Experimentaron la presencia de un Dios, «El»,²¹ que se enfrentaba al dios Baal, dios del imperio de entonces, y que se solidarizaba con ellos y los empujaba a la búsqueda de una sociedad diferente. El encuentro con el grupo de también hapirús (no de hebreos) que venía del éxodo, el que venía del Sinaí y los que ya estaban desde mucho antes en las montañas de Israel produjo la sorpresa de que aquellas experiencias religiosas se expresaban mutuamente. Y de ahí vino la síntesis que cuajó en la Biblia. Todos sintieron lo mismo que los del éxodo en Egipto: que «el Dios de los hapirús nos ha salido al encuentro» (Ex 5, 3). El Dios bíblico es el Dios de los hapirús: el de aquellos pobres desarraigados que se alzaron como sujetos de su historia en lo que —socipolíticamente mirado— fue una revolución agrario campesina. No es que el Dios bíblico haga opción por los pobres: es que él mismo «es» opción por los pobres. No es que creer en el Dios bíblico conlleve hacer una OP, sino que «es» una OP y conlleva creer en los pobres como sujetos históricos.²² Y viceversa: hacer OP es ya creer en el Dios bíblico, aun sin saberlo.

Así es el Dios original: todo dios «otro» es deformación de este.

ANÁLISIS TEOLOGICO

Distinguir los niveles

Nuestro deber en esta hora pasa pro el discernimiento. Y discernir es distinguir, no confundir los planos ni las realidades.

Una primera distinción: uno es el nivel de los principios y otro es el nivel de sus mediaciones. Los principios, los imperativos éticos, teológicos y hasta teologales, están en un plano; y en otro están sus mediaciones, es decir, las estrategias, las tácticas, las fórmulas ideológicas que pueden concretar históricamente aquellos grandes principios en cada hora, las posibilidades fácticas que cada coyuntura ofrece o prohíbe.

Por ejemplo, hablemos de la OP. su más honda esencia no es estratégica, ni pastoral, ni mediacional, sino teológica o, mejor, teologal. La OP es un principio que ya tenemos claro que pertenece esencialmen-

¹⁹ *Gaudium et Spes*, 19.

²⁰ Queremos dedicar al tema el espacio que se merece en un próximo libro, *El Dios original*, en preparación.

²¹ Que quedaría recogido en el nombre teofórico de Israel, *Isra-El*: «Dios luchará con nosotros».

²² Aquí se fundamenta bíblicamente la conocida afirmación teológica: «la opción por los pobres tiene fundamento teologal, porque al optar por los pobres no hacemos sino imitar a Dios».

te a lo más hondo del cristianismo porque pertenece a lo más hondo del ser de Dios. Tiene fundamento teológico, más que teológico, y es permanente, por encima de horas históricas, por encima de factibilidades o impases.

Todo esto no impide que en una hora histórica concreta se haga (o la hagan) inviable una determinada forma de poner en práctica esa OP que como imperativo teológico se mantiene imperturbablemente «firme e irrevocable». La OP está más allá y más adentro de sus mediaciones.

Me provoca una sonrisa leer que Napoleón Chow (jurista, economista y sociólogo nicaragüense, que incursiona ahora en el campo de la teología) me atribuya haber sido el primero en haber hecho esta distinción.²⁴ No me cabe este honor. Afortunadamente ésta es una convicción que ha estado siempre clara en la teología de la liberación, si bien la hora actual nos hace más conscientes si cabe de la necesidad de su utilización.

Los cristianos comprometidos con los pobres, y la teología de la liberación, no habían hecho una opción «teológica» por el socialismo, no por ninguna ideología política, es decir, por ninguna mediación. Ello no quiere decir que, a nivel «estratégico», práctico, mediacional, los cristianos, para no quedarse en la ineficacia de los principios eternamente teóricos, no hubieran adoptado una opción práctica a nivel estratégico en favor de la mediación ideológico-sociopolítica que más adecuada creyeron en cada momento, sin dejar de tener conciencia de la distinción entre la opción fundamental y sus mediaciones, y sin elevar a nivel teológico, dogmático, o teológico, lo que era y siempre fue para los que se mantuvieron claros, una opción práctico-estratégica.

Si la historia, en este determinado momento, nos hiciera evidente que el socialismo, como fórmula ideológica sociopolítica concreta, fuera inviable, habría que depender todo esfuerzo en su implementación histórica, evidentemente, peor dejaría intocado —porque está en otro nivel— aquello que daba fundamento y motivos a la mediación estratégica adoptada, es decir, a la opción por los pobres. La misma opción por los pobres, «firme e irrevocable», derivará en opciones estratégicas prácticas (mediaciones) diversas, según la factibilidad o imposibilidad que cada hora histórica proyecte sobre esas mediaciones.

Distinguir los niveles pero no separarlos indebidamente

No basta distinguir; también es preciso no separar indebidamente. Distinguir no implica necesariamente desconectar. Los principios teológicos, éticos y teológicos, por más que se los distinga de sus aplicaciones a nivel de las mediaciones, deben seguir siendo lo que son, «principios», principios rectores de las mediaciones, principios que emanan imperativos que han de ser secundados de una u otra manera.

Lo contrario es «esquizofrenia teológica», en la que están cayendo algunos en esta hora. Son por ejemplo los que dicen de hecho: sí, la OP continúa siendo válida por su parte, teológicamente hablando, pero en la práctica el capitalismo ha triunfado —y definitivamente— y no va a haber salida si no es entrando en sus reglas, porque el pueblo ya se ha evidenciado como incapaz de ser sujeto histórico. Esa es una esquizofrenia teológica: la de los que admiten la OP a nivel teológico confesándola a la vez inviable a nivel de mediaciones, la de los que admiten la OP como una teoría teológica bella aunque impracticable.

Distinguir los niveles no implica, decimos, disociarlos completamente. Una tal disociación, más que distinción es destrucción de lo que realmente significaban los dos niveles en su mutua y fecunda interacción.

Si la OP sigue siendo «firme e irrevocable» para nosotros, no podemos autoengañarnos vaciándola de sentido y de eficacia en el plano de las mediaciones que todo principio necesita para convertirse en algo más que «flatus vocis» o para «idea vacía». Que la OP sigue firme e irrevocable, que le reconocemos estatuto teológico y teológico significa que la reconocemos como uno de los máximos principios rectores de nuestra praxis histórica a la hora de elegir las mediaciones concretas socioeconómico-políticas con las que queremos «verificar» precisamente esos nuestros máximos principios rectores de nuestro comportamiento histórico y de la realización de nuestra misión y quehacer cristianos.

La distinción sana (no esquizofrénica) se da en el plano gnoseológico y de lenguaje: «sabemos» que la OP teológica y la OP estratégico-táctica son niveles distintos de la realidad, y no caemos en el «bilingüismo» saltando inconscientemente de un plano a otro. La distinción esquizofrénica se autoengaña creyendo

²³ Editado, significativamente, por el Vanco Central de Nicaragua, que retoma ahora su vocación ideológica—incluso en el terreno teológico— interrumpida desde los tiempos de la dictadura somocista: Napoleón CHOW, *Teología de la liberación en crisis*, Banco Central de Nicaragua, Managua 1992, 183 pp.

²⁴ «Por primera vez un teólogo de la liberación modifica claramente lo que debiera ser la máxima prioridad para los cristianos comprometidos. José María Vigil ha escrito que «nuestra opción fundamental no es el socialismo, sino el Reino de Dios, y dentro de él, la opción por los pobres». Esta es una percepción escandalosamente nueva del asunto». *Ibid*, pag. 156-157.

²⁵ Sobre esta fundamentación recomendaríamos: J. LOIS, *Teología de la Liberación: opción por los pobres*, IEPALA, Madrid, 1986, 506 pp; BOFF-PIXLEY, *Opción por los pobres*, Paulinas, Madrid 1986, 286 pp; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el evangelio a los pobres*, Sigueme. Salamanca 1978, 460 pp; J. M. VIGIL, (coord.) *La opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander 1991, 165 pp.

que respeta la OP a nivel teológico, cuando en realidad simplemente la ha arrinconado en el baúl de los principios ineficaces e impracticables.

La opción por los pobres «firme e irrevocable»

No es éste el lugar para desarrollar la fundamentación teológica de la OP,²⁵ pero queremos destacar la importancia que reviste la consolidación de dicha fundamentación.

Este es un punto que, debido a esa falta de claridad a que nos hemos referido sobre la distinción entre el nivel de los principios y el de las estrategias mediacionales, es importante subrayarlo y proclamarlo. Porque son muchos los que inconscientemente piensan que con la crisis de estos años habrían caído no solamente el socialismo real y la teología de la liberación, sino la misma OP.

He ahí una urgencia teológica y pastoral inaplazable, para superar en este momento esa posible confusión que a muchos interesa disipar: es urgente seguir proclamando que, incluso en el caso de que hubiera sido verdad supuestamente el «final de la historia» y la «inviabilidad» del pueblo como sujeto y su proyecto histórico, aun en este caso se mantendría «firme e irrevocable» e incluso reforzada la OP. Habría que cambiar de mediaciones e inventar nuevas fórmulas, porque todas ellas son relativas y accidentales, pero seguiría siendo esencial lo que es esencial y absoluto: la OP como dimensión que es del Reino de Dios.²⁶

Hay que seguir profundizando en esa fundamentación teológica de la OP. Hay que seguir proclamándola insistentemente. Han sido demasiados siglos con la opción contraria como para que pensemos que ya ha sido suficientemente asimilada en la conciencia cristiana de nuestra generación.

Ciertamente que su fuerza y su contundencia es tal que ni aun sus enemigos logran zafarse a su influencia. La OP tiene tal fuerza que más parece un axioma evidente que una afirmación teológica necesitada de demostración. Pero, por eso mismo surge la tentación —tan irresistible como inconsciente para muchos— de su «domesticación»: si no es posible hacerle frente, reinterpretémosla y reduzcámosla a la medida de nuestros deseos. la mayor parte de las insistencias en su carácter «preferencial», «no exclusiva ni excluyente»... van por ahí.²⁷ Algunos llegan ahora al extremo de afirmar que la OP de Medellín y Puebla ya habría sido declarada abolida, siendo la proclama-

da en Santo Domingo una opción nueva y sin conexión con aquélla, y que no estaría como aquélla «ideologizada».²⁸

Denunciar estos vanos intentos de domesticación, proclamar «oportune et importune» la buena noticia de la opción por los pobres, dentro y fuera de la Iglesia y dentro y fuera de la teología, se evidencia como una tarea pastoral y teológica (y hasta ideológica) que queda ahí como urgente e inaplazable.

¿La OP incluye la opción por el pobre como sujeto?

O lo que es lo mismo: ¿qué queda de la opción por el pobre como sujeto? Pero antes nos tenemos que preguntar: la opción por el pobre como sujeto, pertenece al nivel de los principios teológicos y/o teológicos, o al nivel de las mediaciones?

Se trata de una pregunta seria, y difícil. Porque, en una primera aproximación, parece evidente que la opción por el pobre como sujeto es una mediación ideológico-política. Que el mundo nuevo haya de ser construido por un sujeto histórico o por otro, apoyándose en los sectores burgueses o en el movimiento popular... podría ser simplemente una cuestión de táctica o estrategia, y por tanto de mediación, sin que en esa cuestión hubiera que buscar más meollo teológico o teológico.

Pero nosotros no nos quedaríamos satisfechos plenamente con una respuesta así, *tout court*. Creemos que, ciertamente, la cuestión pertenece a ese plano mediacional, por supuesto. Es una cuestión de procedimiento, de método, de estrategia histórica, y todo esto es mediacional. Pero a la vez hay algo más ahí.²⁹ ¿Se opta real y eficazmente por los pobres si no se reconoce en ellos, de una manera u otra, la potencialidad al menos de ser sujetos de la historia? Una OP que se quedara en el nivel teológico-teológico, pero fuera compatibilizada con la negación de todo carácter protagónico o de capacidad «sujeto histórico» a los pobres, no sería realmente una opción por los pobres, sino una opción «por los pobres como objetos beneficiarios de la historia dirigida por los poderosos». Sería una OP que reconocería tácitamente que los pobres no son sujeto de opción.

A nivel de estudios teológicos está plenamente justificado cómo la opción por los pobres como sujetos es parte exigida de la opción teológica por los pobres. Pero aparte de la reflexión teológica de tipo sis-

²⁵ «Sólo el Reino de Dios es absoluto; todo lo demás es relativo»; *Evangelii Nuntiandi*, 8.

²⁷ He expresado mis reflexiones al respecto en *Opción por los pobres, ¿preferencial y no excluyente?*, en *VIGIL, La opción por los pobres...* pag 55ss.

²⁸ Me pasma ver en el boletín «Valencia Misionera», publicación oficial del arzobispado de esa Iglesia de España, afirmaciones contundentes en esta línea. En Santo Domingo se habría abandonado ya el «ambiguo» concepto de opción preferencial. La OP ya no sería una opción preferencial sino una simple línea pastoral, entre muchas otras. «El texto de Santo Domingo señala que se trata de una prioridad «evangélica y renovada», con el fin de distinguirla claramente de la opción preferencial por los pobres entendida desde un punto de vista ideologizado. También este texto «busca evitar la manipulación ideológica que siguió a las opciones preferenciales de Puebla». (*Valencia Misionera*, 37 (diciembre 1992) 12-13.

temático se puede hacer otras de tipo más histórico. Veamos.

Hubo muchos que optaron por el pueblo como sujeto cuando las «certezas científicas» del materialismo dialéctico así lo «evidenciaban». Aquella opción por el pueblo como sujeto no era cuestión de fe, sino de ciencia; era algo científico. Quien no la compartía era tachado de anticuado, como deudor de un pensamiento precientífico. Y ahora, cuando todas estas certezas se han quebrado, ya muchos no optan por el pueblo como sujeto porque no es evidente, porque el sujeto histórico que aparece ahora como evidente es la clase burguesa neoliberal.

Ni aquella opción ni ésta son opción de fe, opción teológica. Ambas eran deudas de lo que las «certezas» de cada momento parecían «evidenciar». Autores hubo que justificaron (teológicamente incluso) la opción por el pobre como sujeto sin fundamentarla en la fe, sino en los análisis políticos. Y muchos de los que ahora ya renuncian a ella, lo hacen también por otros nuevos análisis económico-políticos. Ni una ni otra opción por los pobres — insisto — son verdadera OP a nivel teológico. Porque la OP se fundamenta, como la fe misma, no en «certezas científicas», ni en análisis políticos o económicos, sino en Dios, en la opción de Dios, en la fe en Él...

La OP, incluso la opción por los pobres como sujeto histórico, tiene un fundamento teológico. Nosotros no optamos por los pobres porque sean los más fuertes, ni los más capacitados... sino porque imitamos a Dios, que tampoco opta por ellos porque sean santos o los mejores, sino precisamente porque son pobres. Nosotros no optamos por los pobres porque sean los vencedores del mañana (así optaron muchos que se subieron al carro de los vencedores, y se bajaron de él en cuanto el viento cambió de dirección), sino porque son los perdedores de hoy. No optamos por ellos como sujetos históricos porque las «certezas científicas» o los análisis políticos evidencien que en ellos está la potencialidad mayor de ser sujetos históricos, sino porque nos lo dice la fe, esa fe que nos hace imitar a un Dios que opta obstinadamente por un pueblo pobre y débil que fracasa indefectiblemente ante los sucesivos imperios.

Y porque la OP es del género de la fe, podemos optar por los pobres «contra toda evidencia». Ya sabemos que la historia parece mostrar ahora lo contrario, y también nosotros nos preguntamos «¿Por qué nos has abandonado, por qué hemos fracasado?», y sin embargo nos atrevemos a encomendar nuestra opción por el pueblo como sujeto en las manos de Dios. Quiero decir: nuestra OP es teológica, se fundamenta en Dios y no en certezas dize científicas, ni en análisis socio-económico-políticos. Aceptamos todos los análisis actuales que hablan de que la hegemonía histórica ha tomado últimamente otros rumbos. Y sin embargo nos arriesgamos a creer que, de una u otra forma, de una manera que ahora nos es imposi-

ble siquiera imaginar, los pobres, el pueblo, saldrán adelante en la Historia, porque lo que no es la última posibilidad de Dios no puede ser la última posibilidad de los pobres.

Para nosotros, la opción teológica por los pobres incluye una afirmación del pueblo como sujeto histórico, una afirmación que está también ella en el plano teológico (y quizá causiescatológico), pero que es real y explícita. Es una afirmación que es compatible (porque están en dos planos distintos) con las constataciones contrarias (momentáneas) que ahora («en este eón») se hagan a partir de los análisis socioeconómicos e históricos. En los momentos históricos en que esos dos planos (el teológico y el socioanalítico) se manifiestan contrariamente, una forma exigida de optar por los pobres puede ser la perplejidad. Saber soportar esa perplejidad sin perder la esperanza y la opción, he ahí el filo de la navaja.

«Final de la historia»: un escatologismo precipitado

Una palabra, aunque sea mínima, sobre este «escatologismo» extemporáneo. Ya nos hemos referido a ello anteriormente. Basten unas palabras finales.

Si el análisis correcto de lo que ha ocurrido en esta hora hubiera de ser expresado diciendo que el proyecto de los pobres ha fracasado ante el triunfo del capitalismo, y que tal triunfo y tal fracaso son definitivos e insuperables, desde nuestra fe habríamos de concluir que quien ha fracasado es Dios mismo. Si este «triunfo» del neoliberalismo es el «final de la historia», éste sería también el final de Dios, la negación de su soberanía y de su señorío sobre la Historia. Digámoslo clara y paladinamente: si éste es el «final de la historia», ha fracasado el ser humano, y ha fracasado la historia misma y ha fracasado Dios: se habría evidenciado inviable su propio proyecto, ¡el Reino!

La expresión «final de la historia» es teológicamente demasiado burda como para ser aceptable por un teólogo (incluso un simple cristiano) con una mínima cultura teológica. Pero hay una aceptación clandestina o inconsciente de ese «final de la historia» cuando los cristianos aceptan de hecho el «triunfo del capitalismo» como algo insuperable o definitivo. Cuando nos dicen que «ya no es pensable el pueblo como sujeto», o cuando dan por supuesto que todo avance no podrá darse sino en la línea de la reforma del neoliberalismo, desde su interior y no desde su superación, están cayendo ingenuamente — y quizá también inconscientemente — en ese escatologismo precipitado, escatologismo que no deja de tener su dosis de blasfemia contra Dios, como he dicho, en cuanto que niega su Reino, su señorío y soberanía sobre la Historia, y su dosis también de blasfemia contra los pobres, en cuanto que se ha decepcionado de ellos y ya los cree simplemente «objetos» de la historia.

CONCLUSION: ¿QUE QUEDA DE LA OPCION POR LOS POBRES? DESAFIOS

Queda Dios, definitivamente, con su opción, «firme e irrevocable». Y quedan los pobres, por ahora más numerosos y más pobres. Queda también el Evangelio, como «buena noticia» de Dios para ellos y para todos los que nos hemos hecho sus «compañeros de esperanza y de Causa» por medio de la OP.

Queda pues la misma OP de siempre, inmutable y eterna, con más motivos coyunturales y más urgencias —si cabe— en esta hora histórica concreta.

El neoliberalismo está en las antípodas de la OP. Por eso, el neoliberalismo es pecado, aunque sea «lo único ahora fácticamente posible», por ahora. Los cristianos sólo podemos vivir en él como en el exilio, en estado de evangelización misionera y de profecía, con la obsesión permanente de «no acomodarnos a este mundo».

Dicho esto, queremos terminar, enumerando ya sólo cuasitelegráficamente, los principales desafíos que esta actitud profética y misionera nos exige:

1. La clarividencia: saber ver, desde la fe y con discernimiento teológico, la esencialidad teológica de la OP por encima de la crisis de los paradigmas teóricos y los análisis sociopolíticos. Contra toda evidencia sociológico-económico-política.

2. La certidumbre: no dejarse convencer por los que han claudicado. No «era» inviable nuestro proyecto de fraternidad, sin negar los evidentes defectos: «lo hicieron» inviable. Dos no viven en fraternidad si uno no quiere. Pero el proyecto sigue, con todos los replanteamientos necesarios; porque nosotros no creemos en el derecho de la Fuerza.

3. La encarnación: compartir la «noche oscura» de los pobres, recogiendo la herencia de resistencia del Pueblo en tantas seculares noches históricas.

4. La «teimosía», el aguante, a pesar de la «deserción de los militantes». Probar ahora, en los tiempos difíciles, la calidad de nuestra opción por el Reino y por los pobres.

5. La convicción, la fuerza interior que nos hace sabernos y mantenernos en la «iglesia de Jesús» y en la utopía segura del Reino, aunque se instalen en la Iglesia las dudas y la connivencia con el sistema.

6. El inevitable conflicto histórico global, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Estar definidos siempre inequívocamente en favor de los pobres. Pedir insistentemente al Señor la gracia de no hacer nunca el juego —consciente o inconscientemente— a los que oprimen al Pueblo.

7. La «pastoral de la utopía»: pastorearla, justificarla, hacerla posible, alimentarla. Ayudar a recuperarla a los que ya no tienen «certezas científicas» en que apoyarse. Acompañar al «resto» fiel.

8. La búsqueda de alternativas económicas, incluso dentro del sistema. No aceptar nuevos dogmas en economía ni doblegarse ante «certezas científicas» de nuevo cuño. Reconocer la perplejidad teórica como una forma histórica de esperanza.

9. La rebelde fidelidad, o la profecía al interior de una Iglesia que proclama esquizofrénicamente la opción por los pobres en teoría y mientras de hecho opta contra ellos. En medio de la revolución de derechas y de la involución eclesial es esencial la capacidad de resistencia.

10. La espiritualidad: la utopía de los pobres sólo podrá ser implementada a base de mística y maduración de la humanidad, no simples reformas económicas estructurales. Sin la mística del Pueblo Nuevo, siempre será más fuerte el egoísmo individual. «Contra neoliberalismo, espiritualidad de la liberación». ☐



CRONICA DEL CONGRESO INTERNACIONAL DE CATEQUESIS

Antonio González Roser

Maestría en Teología Pastoral

Del día 21 al 26 de septiembre de 1992, se llevó a cabo en la ciudad de Sevilla el Congreso Internacional de Catequesis convocado bajo el título: «Del Quinto Centenario al Tercer Milenio». Dirigido a catequistas, catequetas y responsables de organismos nacionales de catequesis, tuvo como finalidad ofrecer *Un lugar de Encuentro* para analizarse el hecho histórico de la primera Evangelización, hacer un balance de la Catequesis hoy y delinear el perfil de una catequesis que verdaderamente responda a las necesidades históricas de la Nueva Evangelización.

EL CONTEXTO

El marco candente que envolvió el encuentro fue la polémica fecha de 1992; el quinto centenario de la conquista europea de América, con su paradójica cauda de celebraciones y conrachebraciones.

La señorial ciudad de Sevilla, la Reina del Sur, con su magnífica catedral y su descarada «Torre del Oro», fue el centro de la celebración española de los 500 años. El máximo y suntuoso símbolo de la celebración fue *La Exposición Universal*, que ocupó 215 hectáreas de la isla de la Cartuja, con 100 imponentes pabellones, 16 edificios de espectáculos, 50 tiendas, un tren panorámico, una torre giratoria, y 500.000 metros cuadrados de parques y jardines. Como rezaba la propaganda: «una cita con la historia, la ciencia, la tecnología, la naturaleza, la cultura y el espectáculo. Una exhibición de las maravillas del pasado. Un anticipo del próximo milenio».

España, con aires y precios del primer mundo, le dió vuelo a las campanas de la celebración, pues además de la Expo 92, celebró las Olimpiadas de Barcelona; construyó el maravilloso tren AVE que une a Madrid con Sevilla a una velocidad de 250 km por hora; reconstruyó las estaciones de Atocha y San Isidro; levantó cinco nuevos puentes sobre el río Guadalquivir para agilizar el acceso a la Expo; declaró a Madrid capital europea de la cultura, etc... etc... La frontera de Europa se corrió de los Pirineos hasta el Atlántico. Si hace 3 años París se vistió de gala y de luces para conmemorar los 200 años de la Revolución Francesa ¿cómo no iba a celebrar España los 500 años de un acontecimiento que cambió el mundo y la historia?

Sin anónimo de «aguar la fiesta», y sin dejar de admirar las maravillas tecnológicas de la Expo, mi espíritu latinoamericano se identificó inmediatamente con los partidarios de la «conrachebración» que con lupa se iban encontrando en medio de la gran fiesta. Vayan dos ejemplos de muestra:

a) Esperanza, joven trabajadora social que ayudaba al buen funcionamiento del congreso, me platicó que ella ni había pisado ni pisaría la mentada Expo. Las razones que sostenían su radical coherencia eran:

- no hay nada que celebrar. La conquista de América no fue un encuentro de dos mundos, sino un genocidio.
- todo el gasto social de Andalucía se utilizó para la Expo, que es una fiesta para los ricos del mundo. Mientras en Andalucía tendrán menos presupuesto para salud, educación y servicios.

- el agua que le falta a Sevilla y al campo, se ocupó para las fuentes y lagos de la Expo. El espectáculo de luz y sonido con su maravillosa pantalla de agua, costaba millones de pesetas que el gobierno nunca ha destinado a la infraestructura de las zonas más pobres.

b) La HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica) difundió un folleto en que críticamente analizaba los acontecimientos del 92. Cito sólo algunos párrafos de sus 16 páginas:

- La Expo es un símbolo de la realidad mundial. Mientras 25% de la humanidad (representada por China, India, Nigeria, Pakistán y Tailandia) ocupan el 1.7% de la superficie de la Expo, el 7% de la humanidad (EEUU, Japón, Inglaterra, Alemania, Italia y España) utilizan el 13% de la superficie.
- La Expo es un símbolo del capitalismo, que para procurar el bienestar relativo de mil millones de personas, ha condenado a la miseria a cuatro mil quinientos millones de pobres y está provocando la destrucción de parte del planeta...
- El 92 se convirtió en un ambicioso proyecto ideológico que pretende hacernos creer que estamos en el mejor de los mundos posibles y unidos a los poderosos de este mundo, cuando la realidad es que éstos son nuestros dueños.
- El 92 pudo ser, pero no lo fue; el año que marcara el punto de inflexión en la curva que descubre el índice de irracionalidad humana. Pudo iniciarse una reflexión sobre lo injusto que han sido en la historia todos los procesos de colonización y hacer un llamamiento a la conciencia de los países ricos, que casualmente han sido los colonizadores, para invertir el proceso y reparar los daños causados. Pudo ser, pero no fue...

LAS PONENCIAS MAGISTRALES

A caballo entre el V Centenario y el III Milenio, más de 250 participantes de 23 países diferentes, construimos empeñosos el Congreso internacional, que estuvo estructurado a partir de 3 Cátedras Magistrales:

I. (Ayer) La Catequesis Ayer (P. Alfred Morin, Canadá)

II. (Hoy) La Catequesis en el Contexto del Vaticano II y el Posconcilio (P. Emilio Alberich, España)

III. (Mañana) Hacia la Catequesis del Tercer Milenio: Catequesis e Iglesia del Futuro (P. Babin, Francia).

Las tres ponencias y la información de 11 seminarios que hubo, se encuentran publicadas en el Nº 72 de la Revista Medellín (Diciembre 1992). Por su importancia, me gustaría solamente acentuar algunas ideas sobre la segunda y la tercer ponencia que me parecen muy iluminadoras:

a) Situación de la Catequesis Hoy (E. Alberich)

- Peligro de involución: No faltan hoy síntomas de restauración y de vuelta al pasado preconiliar. Por ejemplo ciertos acentos «fundamentalistas» que invocan la urgencia de una contraposición frontal de la verdad cristiana a una sociedad valorada con tintes exclusivamente negros; la insistencia unilateral sobre la integridad y ortodoxia del contenido de la catequesis; resistencias y polémicas ante las instancias conciliares y las orientaciones catequéticas de los episcopados; la difusión, elaboración y añoranza de catecismos de corte «tradicional»; la marcada preocupación por un control centralizador que mortifica la creatividad e impide la inculturación, etc...
- Nuevos retos para la catequesis: ... Se constata hoy en muchas partes una situación global de *Crisis Catequética*, de ineficiencia generalizada. La «máquina catequética», el «sistema» de la catequesis NO FUNCIONA.

La indiferencia religiosa y la increencia, exigen una nueva evangelización. La emergencia de nuevas formas religiosas (religiosidad popular, sectas,...) exigen un auténtico discernimiento de qué es catequesis y evangelización.

La crisis del proceso de iniciación cristiana obliga a una revisión profunda y global de todo el proceso de iniciación a la fe. *Parece llegada la hora de introducir en nuestras comunidades estructuras institucionalizadas de catecumenado.*

El divorcio entre fe y vida (fe y cultura), que es el drama de nuestra época (según paulo VI, -EN 20-) exige un esfuerzo de inculturación de la fe.

La crisis de credibilidad de la Iglesia, sobre todo en su dimensión institucional. Recuperar la credibilidad por parte de la Iglesia, constituye hoy un imperativo fundamental en orden a una acción pastoral coherente y eficaz.

- Motivos de esperanza: calladamente la nueva catequesis ya está caminando. Así lo manifiestan: — el «ardor» evangelizador de muchos catequistas; — el crecimiento paulatino del movimiento catecumenal; — las nuevas comunidades cristianas de talla humana (ceb's); — el renovado interés por la Sagrada Escritura; — la existencia de nuevos grupos y movimientos apostólicos; — la promoción de nuevas formas de catequesis de jóvenes y adultos; — el afán de formación y estudio de muchos cristianos de hoy...

No obstante los problemas y dificultades, tenemos motivos para creer y esperar, pues el Espíritu Santo sigue trabajando en el corazón de la Iglesia. No nos dejemos impresionar por tantas realidades negativas que con frecuencia «hacen noticia». Como dice el proverbio: hace más ruido un árbol que cae, que un bosque que crece.

b) La Catequesis para el Tercer Milenio (ideas sueltas de una multi-ponencia presentada con un video y 5 «pabellones»):

La expo 92, prodigio de arquitectura y tecnología, es como una parábola del futuro. Un signo de los tiempos que hay que saber leer. Jamás la historia y el mundo han cambiado tanto y tan rápido como el mundo actual por la tecnología, principalmente aplicada a la comunicación.

Ante una «nueva cultura» estamos frente a un hombre nuevo que tiene un lenguaje y una nueva manera de comprender, creer, leer y orar. Todo cambia ¿menos la catequesis?

La cultura de la computadora exige información precisa (un saber riguroso y bien fundamentado) y nuevos lenguajes para comunicar esa información. Hay que crear una nueva pedagogía de la fe, adecuada para el hombre de hoy.

Para evangelizar al hombre de mañana el catequista requiere una doble competencia: sensibilidad extrema para sintonizar con la «cultura» de su destinatario, y gran creatividad para diseñar lo que es la identidad cristiana en esa cultura.

El gran reto para la catequesis del tercer milenio es suprimir la pobreza, que todavía aflige al 80% de la humanidad. Mientras haya injusticia la catequesis debe seguir siendo un lugar de denuncia, concientización y conflicto. El punto de referencia para la catequesis del año 2000 son las ceb's (P. Antonio González Dorado).

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA CATEQUESIS

A la luz de las ponencias, seminarios, coloquios, comunicaciones y sobretodo del contacto personal con tanta gente interesada en la Nueva Evangelización, me parece importante re-formular con seriedad los 6 grandes ejes de la catequesis:

Identidad

Queramos o no, nos guste o no nos guste, es una triste realidad la pobres y deformada imagen que tiene la catequesis en la sociedad actual y aún dentro de la Iglesia: oficio de segunda, para mujeres desocupadas, infantil e infantilizante. Relegada a segundo plano en los colegios católicos. Delegada «a quien la acepte» en numerosas parroquias. Casi inexistente en el ámbito familiar. Humilde «criadita» de la teología. La palabra catequesis «huele» a catecismo, a dogma, a pregunta y respuesta, a pecado. La revista «Tiempo» de octubre de 1992 habla del Nuevo Catecismo Universal y a renglón seguido nombra «los nuevos pecados: evadir impuestos, despachar droga, la corrupción política, manejar embriagado, no votar, consultar horóscopos, etc...» Ya viene el catecismo, el freno, la ley...

SIN UNA IGLESIA COMPLETAMENTE INMERSA EN LA CULTURA Y EN LAS CULTURAS, DIFÍCILMENTE HABRÁ UNA CATEQUESIS INCULTURADA.

La vivencia del congreso, la presencia de gente tan preparada que piensa con gran rigor teórico, me confirmó en mi convicción de que la identidad de la catequesis es totalmente otra: hacer resonar en nuestro mundo y en nuestro tiempo, de manera significativa y liberadora, la palabra de Dios. La catequesis es un arte difícil. Una vocación. Un ministerio decisivo para llevar a cabo una auténtica evangelización.

Los tres grandes supuestos de la catequesis han sido totalmente renovados y reformulados a partir del Concilio:

- la antropología está cimentada y en continuo diálogo con las ciencias humanas;

- la Cristología echa sus raíces en la historia y en la Biblia;

- la Eclesiología Reinocéntrica, radicalmente diferente al eclesiocentrismo medieval. Ahora la Iglesia está al servicio del hombre y del mundo (y no al revés).

La comunicación de la fe exige una gran coherencia de vida y una suficiente competencia en la teoría y en la práctica de la comunicación y la pedagogía. El acto catequético es de los más complejo e interesante, pues conjuga toda la problemática humana de la comunicación, con el intocable nivel de la gracia.

Los desafíos para reconstruir la identidad de la catequesis son muchos: — renunciar a las visiones medievales del hombre; — revivir los contenidos y métodos del Jesús histórico para proclamar la Buena Nueva; — renunciar definitivamente a los modelos eclesiales de Cristiandad; — crear instituciones para formar catequetas y catequistas bien preparados (desgraciadamente no hay en México ningún instituto superior de catequesis a nivel universitario, ni investigación, ni ninguna revista especializada,...); — priorizar ante todo la selección y formación de los catequistas; crear nuevas estructuras pastorales en escuelas y parroquias, en las que realmente se practique el modelo catecumenal para jóvenes y adultos; conquistar los medios de comunicación, etc...

La catequesis no es freno, sino acelerador. Es un espacio estratégico para la evangelización y la transformación social de América Latina. Pero ¿cómo transmitir esta verdad cuando «el sentido común» (dentro y fuera de la Iglesia) está tan extraviado? ¿Cómo reconstruir el espejo roto para que la imagen social y la identidad de la catequesis recuperen su verdadero perfil? La tarea no es fácil: exige pasar del catecismo a la catequesis; de la invasión cultural al diálogo; del eclesiocentrismo al reinocentris-

mo; del miedo al pecado al «felices los que creen»; del individualismo, al compromiso social y político. Hace falta un salto cualitativo que hay que ir dando con una buena dosis de paciencia y de agresividad históricas. La imagen sólo cambiará, cuando cambie la realidad.

Contenidos

La magnífica exposición internacional de material catequístico expuesta en el arzobispado de Sevilla, nos permitió tener una visión de conjunto de la historia de la catequesis. Cada época ha tratado de ir respondiendo a sus necesidades coyunturales. Sin perder el legado central de la fe, es capital ir adecuando el mensaje y el lenguaje a los diversos auditorios y épocas.

LAS SITUACIONES HISTÓRICAS Y LAS ASPIRACIONES AUTÉNTICAMENTE HUMANAS SON PARTE INDISPENSABLE DE LOS CONTENIDOS DE LA CATEQUESIS.

Medellín.

Gracias a esa lógica de adaptar y aculturar los contenidos a los destinatarios, tenemos cuatro versiones diferentes de nuestro gran catecismo original y universal: *El Evangelio*. Marcos escribió espontáneamente la catequesis de Pedro para que no se perdiera esa tradición. Mateo lo «adaptó» a sus interlocutores judíos. Lucas, iluminado por la predicación de Pablo, lo «tradujo» a categorías comprensibles para los gentiles. Juan «transformó» el mensaje en símbolos elementales y universales: pan, agua, luz, vida.

Querer catequizar hoy con catecismos medievales es un grave error. Qué anacronismo y qué infidelidad al mensaje y al hombre de hoy seguir utilizando manualitos de «Dogma», Moral y Culto como el Guerra, el Fariás, el Ripalda, y el FTD que son los que más se usan en nuestro país. Sus contenidos, además de ser muy criticables por la teología actual, no son nada atractivos al hombre de hoy. Imponérselos a los inocentes niños, es una deformación y una falta de respeto.

Entre muchísimas orientaciones que se ventilaron en el Congreso para reformular los contenidos se la nueva catequesis, subrayo tres que me parecen muy importantes:

a) La centralidad del tema del Reino de Dios. Mucho se habla de que la evangelización y la catequesis deben ser Cristocéntricas (Santo Domingo), pero hay que dar un paso más: la cristología de toda catequesis debe estar centrada en el proyecto que dio sentido a la vida del Jesús histórico; el anuncio y la implantación del *Reino de Dios*. No basta hablar de este tema tangencialmente. En consonancia con los actuales estudios bíblicos y teológicos y con los docu-

mentos de la Iglesia, el Reino de Dios debe ser el contenido esencial y el eje articulador de todos los demás temas. (cfr: *Evangelii Nuntiandi* 8; Puebla 226 y Guía pastoral para la catequesis de México, capítulo 2: La Iglesia Sacramento del Reino de Dios en México).

b) El contenido de todo catecismo y de todo proceso catequético debe guardar un equilibrio entre la dimensión antropológica y eclesiológica, como claramente lo señala el Documento de Puebla (Números 165 a 169). Lo característico de la catequesis es que esa una educación ordenada, progresiva e integral de la fe. Por lo tanto, aunque se subraye más alguna de las dimensiones, como lo hace Santo Domingo con la Cristológica, es indispensable que existan los tres contenidos básicos.

c) «Las aspiraciones auténticamente humanas y las situaciones históricas, forman parte indispensable del contenido de la catequesis» (Medellín N° 6). Esta valiosa directriz, recordada por el P. Viola en su ponencia, es un criterio fundamental para articular Catequesis y vida. Desde luego que esto sólo se logrará si se usa un método adecuado, como veremos a continuación.

Desde esta perspectiva «el análisis de la realidad» no es una pre-catequesis, sino un lugar teológico donde se nos manifiesta la voz y la presencia de Dios. ¿Hasta cuándo seguiremos confundiendo el espejo con la realidad? Para nosotros Dios no se revela en la historia de Israel, sino en la historia de México.

d) El contenido fundamental de la nueva catequesis debe ser La Palabra de Dios. Lo que se quiere comunicar en la educación de la Fe es la experiencia liberadora de haberse encontrado con Alguien personal, no un rosario de verdades abstractas. La Biblia es, sin duda, el mejor Catecismo. Todos los demás catecismos y apoyos, no son sino subsidios, humildes guías que nos deben llevar a una mejor comprensión del Mensaje Revelado. «América Latina asume la Biblia como texto de catequesis por excelencia, en el cual nuestros pueblos sufrientes encuentran la luz esperanzadora en su lucha hasta la liberación total» (Líneas Comunes para la catequesis de América Latina, N° 65).

Metodología

La nueva catequesis implica simultáneamente la renovación de los contenidos, un cambio de Metodología. La consigna de Juan Pablo II para la Nueva Evangelización marca atinadamente la ruta: *Nuevos Métodos*.

Que la metodología es decisiva en el tipo de evangelización quedó muy claro tanto en el Congreso Internacional de Catequesis, como en la Asamblea de Santo Domingo. La «guerra de las metodologías» estuvo muy presente enfrentando la sensibilidad y la óptica de América Latina, con una posición más primermundista. Tanto en Sevilla como en Santo Domingo

se habló de nuevos métodos pero se *practicó* una metodología escolástica: primero juzgar, luego ver (de reojo) y después actuar. Este esquema fue para mí una gran decepción que empobreció el Congreso y le restó fuerza histórica.

Partir de «cátedras magistrales», por magistrales que sean, no es lo mismo que partir de la realidad ¿O no tendrá nada que ver con la catequesis la caída del muro de Berlín, el hambre y la deuda del tercer mundo, el narcotráfico, la corrupción, los fraudes electorales y la elección de Rigoberta Menchú como premio novel de la paz? Recuerdo un hermano peruano que en cada plenario tomaba la palabra y decía: «todo esto está muy bonito, pero ¿cómo aplicarlo cuando se vive entre el cólera y el terrorismo?»

Implícita o explícitamente lo que está en juego en la opción metodológica es una opción pastoral fundamental: —o se pretende «transformar» la realidad en la línea del plan de Dios (El Reino); —o se pretende solamente «pensar y explicar» la realidad, bordando hermosas teorías, armónicas entre sí, pero desarticuladas de la historia.

**AL OBSERVADOR DE LA ACCION PASTORAL
Y CATEQUETICA DE LA IGLESIA DE BRASIL,
NO DEBE ESCAPAR UN HECHO DE LA MAS
GRANDE IMPORTANCIA:**

**EN ESTOS ULTIMOS 20 AÑOS, LA ACCION
PASTORAL CATEQUETICA HIZO MAS PARA
TRANSFORMAR LA SOCIEDAD QUE EN LOS
500 AÑOS QUE LA PRECEDIERON.**

Bastos de Avila S.J.

«Ver-pensar-actuar» no es un capricho: encierra detrás toda una epistemología dialéctica que lleva realmente al compromiso. «Cómo» evangelizar y «cómo» catequizar no es sólo un problema teórico, sino un asunto de fidelidad y coherencia con el Evangelio: volver a proclamar la Buena Nueva como lo hacía Jesús.

En el fondo del Congreso fue tan «universal» como los mundiales de base-ball de Estados Unidos. Más bien el Congreso fue un interesantísimo seminario europeo, con invitados del tercer mundo. El congreso nos lo dieron hecho. Por falta de una adecuada metodología no nos dejaron hacerlo. Siento que se desperdició una extraordinaria y cara oportunidad para hacer un balance a fondo de la catequesis católica en los últimos 500 años y un perfil mínimo de lo que debe ser la Nueva Catequesis en los diferentes contextos.

Independientemente de lo que haya pasado en el Congreso, la «conversión metodológica» es sin duda una de las claves para renovar la catequesis. Este viraje no se realiza aplicando recetas fáciles, sino asu-

miendo toda una *Metodología* que tiene al menos 4 ejes fundamentales.

- *Libertad*: no hay metodología que valga si la catequesis no es un espacio de libertad que supone una opción voluntaria y personal del catequizando. La catequesis escolar, los papás que mandan a sus niños a la parroquia a prepararse para la primera comunión y las pláticas pre-sacramentales a que obliga la parroquia, son tres importantes estructuras catequéticas en la que la libertad no se ve muy clara.

- *Lógica dialéctica*: partir de la realidad —teorizar— y volver a la realidad son los pasos fundamentales que hay que dar. Esto exige lograr un difícil pero necesario equilibrio entre la realidad que se vive (a nivel personal y social) y la comprensión sistemática, gradual y ordenada del mensaje cristiano. Si la lógica no se respeta, se cae en el adoctrinamiento.

Partir de la realidad supone conocerla y estar activamente involucrado en ella. Explicarla no es sólo enumerar síntomas, sino llegar al análisis causal. La teorización debe ser programada, racional, comprensible y ligada al análisis de la realidad. Por último, no basta «cualquier tipo de actuar» (actividades, activismo, asistencialismo,...). Se necesitan acciones transformadoras con el mayor impacto social posible.

- *Técnicas participativas*: sin siquiera pensar en la aberración pedagógica de trabajar sólo en base a preguntas y respuestas, me da la impresión que la mayoría de los catequistas siguen anclados en una sola técnica: la exposición («el rollo»). Hay cientos de técnicas participativas y dinámicas de grupo que permiten construir colectivamente los conocimientos, compartir las experiencias y lograr aprendizajes más significativos. En general existe un gran déficit de formación pedagógica entre los catequistas.

- *Planeación y evaluación* de los procesos catecumenales. No se trata en la nueva catequesis de hacer exámenes de conocimientos y dar calificaciones, sino de propiciar autoevaluaciones que permitan ver si se están logrando los objetivos (y hablar de objetivos es hablar de programas planificados).

La metodología supone preparación, trabajo, disciplina, pero de ninguna manera puede suplir la coherencia de vida y la espiritualidad: «Las técnicas de evangelización son buenas, pero ni las más perfeccio-

**...NO HAY QUE PRESUPONER UNA REALIDAD
DE FE, ANTES DE OPORTUNAS
CONSTATAIONES...
...SE TORNA NECESARIA UNA
EVANGELIZACION DE LOS BAUTIZADOS...**

Medellín

nadas podrían reemplazar la acción discreta del Espíritu Santo. La preparación más refinada del evangelizador no consigue absolutamente nada sin El. Sin El, la dialéctica más convincente es impotente sobre el espíritu de los hombres. Sin El, los esquemas más elaborados sobre bases sociológicas o psicológicas se revelan pronto desprovistos de todo valor» (Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi* N° 75). Es un falso dilema decir: Metodología ó Espiritualidad. Lo correcto es un simple cambio de letra: Metodología y Espiritualidad.

Destinatarios

Sobra repetir que nuestras estructuras catequéticas siguen volcadas prioritariamente sobre los niños. En el Congreso se reafirmó lo que ya es un consenso entre catequetas y a nivel de documentos de la Iglesia: urge priorizar la catequesis de jóvenes y adultos. La declaración final dice a la letra: «La situación actual de la Iglesia exige un *Desplazamiento decidido y valiente* de la catequesis infantil hacia la catequesis de adultos» (N° 30).

Mientras no realicemos este cambio de estructuras pastorales estaremos reproduciendo el modelo de Iglesia de Cristiandad por más que portemos banderas de la nueva evangelización. Para realizar este desplazamiento se necesitan 3 cosas:

a) Catequistas con vocación y bien preparados, capaces de acompañar procesos iniciativos de jóvenes y adultos.

b) Crear Modelos de catecumenados a nivel parroquia, escuela o diócesis. Ya existen excelentes experiencias en los tres sectores. A título de ejemplo cito el *Catecumenado para la confirmación* que se llevó a cabo en la Diócesis de ciudad Juárez en tiempo de Don Manuel Talamás (que espero que siga). La esencia de este radical proyecto pastoral es que todo joven que desea recibir el sacramento de la Confirmación debe tener una edad mínima de 15 años y debe vivir una experiencia integral de catecumenado que duraba dos o tres años.

c) Para que estas estructuras puedan seguir adelante, se necesitaría el apoyo decidido de Obispos, párrocos y directores de escuelas. Si no se prioriza la evangelización sobre lo institucional, administrativo y académico, las experiencias se ahogan. Estas nuevas estructuras pastorales y catequéticas deben ser apoyadas afectiva y efectivamente: con recursos humanos y económicos, con tiempo y todo lo que necesitan. Mientras no se tengan los medios adecuados, no se alcanzarán los fines. No se puede cosechar frijol, si se sigue sembrando maíz.

Agentes

En Brasil se habla de unos 500,000 catequistas, 95% seglares. 80% mujeres. 67% jóvenes. En México se habla de unas 5,000 parroquias y unos 2,000 colegios particulares ¿seremos unos 100,000 catequistas?

Mucho mayor que el clero, el *Ejército de catequistas* es el más numeroso contingente con que cuenta la Iglesia para realizar la tarea de la nueva Evangelización. Pero más allá de las ilustrativas cifras, a la luz del Congreso, quisiera sacar algunas conclusiones en torno a este punto:

a) Dada la gran cantidad de catequistas que hay, el reto principal a futuro en su *formación*. La Hermana Beatriz Cadavid de Colombia, insistió con razón que lo más importante en la catequesis es «el catequista». Las líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina señalan la formación de catequistas como una «prioridad de prioridades» (N° 66).

b) Para llevar a cabo esta formación se necesitan escuelas, programas y guías. En el Congreso tuvo oportunidad de conocer una guía española y otra brasileña para la formación de catequistas. Habría que conocerlas y difundirlas. Habría que hacer una guía nuestra «aculturada» a los diversos rostros de México.

c) Es un hecho que la mayoría de «los» catequistas son mujeres. Es de justicia no sólo reconocer el trabajo de las catequistas, sino otorgarles el lugar que merecen en las instancias de organización y decisión. Es curioso que a la hora del trabajo 80% de la «mano de obra» es femenina; a la hora de las ponencias, los congresos y los puestos directivos, la presencia de la mujer no llega ni a un 20%. En un mundo en que la conciencia de género gana cada vez más terreno, es un antitestimonio que la Iglesia mantenga estructuras machistas e injustas. La declaración final del congreso hizo una alusión a este tema: «... la Iglesia de Cristo aún no ha dado a la mujer el reconocimiento eclesial que se merece en su quehacer catequético. ¿No es la mujer la que incultura al hijo en la familia y en el entorno social? ¿No son numerosas las catequistas que inculturaron la fe de los niños y adolescentes en la tierra madre de su Iglesia diocesana y parroquial? ¿Cómo interpela sobre esto el Espíritu a la Iglesia? (N° 16).

Ecología y Justicia

Todos somos conscientes de la grave dad del problema ecológico y de la creciente brecha entre ricos y pobres a nivel mundial y al interior de cada país. Bastaría leer «Salvemos la Tierra» y la última edición de la Enciclopedia del Tercer Mundo para nadar en datos al respecto. En América Latina se habla de la década de los 80s como «la década perdida». La Cepal habla de 60 millones de nuevos pobres en América Latina entre 1986 y 1990, con lo cual se alcanza el 45% de la población en situación de pobreza (es decir, unas 200 millones de personas). En México parecería que la fórmula es: Reforma económica: ¡ya!; reforma política y social: después.

En un mundo ecocida e injusto como el que vivimos, la catequesis o es liberadora, o es cómplice. Siento que en este sentido el Congreso fue muy «Europeo». Es natural, pues fue en Sevilla. Es enriquece-

dor, pues sólo la diferencia fecunda el diálogo. Nuevamente quedó asentado que no es lo mismo un mundo en el que la gente no cree, que uno en el que la gente no come. Para quien come, el problema es la libertad y sus mil caras; para quien no come, el problema es el hambre. Señalo tres conclusiones que me inspira un Encuentro tan estimulante y asimétrico como fue el Congreso:

a) La ecología fue, de hecho, el gran ausente. Lógica consecuencia de utilizar métodos que parten de ideas y no de realidades.

b) Con alegría pude constatar que la conversión al pobre, no como limosna, sino como búsqueda de la justicia, es en América Latina el eje de la conversión a la vida, a la historia, a lo real, al Reino. La catequesis no se renueva con «recetas» de libro, unos cuantos audiovisuales y técnicas muy sofisticadas, sino injerándose, con todas sus consecuencias, en el robusto árbol de los pueblos que luchan por su liberación. La catequesis que no lleva al compromiso social estructural, está mutilada.

Dos recientes premios nobel de la paz, pueden servirnos para delinear el perfil del tipo de catequizando que exige el Reino. La Madre Teresa, con su corazón de oro, atendiendo a los condenados de la tierra. O mejor todavía, Rigoberta Menchú, con su corazón y su cabeza de oro, que no sólo ataca los inagotables síntomas, sino — que trabaja por suprimir las causas que los producen.

c) La opción por el pobre es también para el primer mundo. El P. Lamberts explicó como después del Vaticano II la catequesis en Europa ha recibido un gran impulso: Congresos, publicaciones de gran calidad, especialización, investigación, etc... y sin embargo, la incredulidad ha crecido (En España, solamente en los 80s el número de los que se confiesan católicos ha bajado de 90% a 75%) ¿Qué pasa? ¿Qué falta? Desde luego que es un problema muy complejo, pero estoy convencido que lo que revitaliza a fondo la catequesis es el compromiso con el pobre. En Europa podrían hacerlo con el cuarto mundo que tienen dentro y con una solidaridad real y orgánica con los movimientos de liberación del Tercer Mundo.

CONCLUSION: UN SUEÑO POSIBLE

Anoche soñé que la Conferencia Episcopal Mexicana y la Conferencia de los Religiosos de México asumían en pleno y por unanimidad un proyecto de *Catecumenado para la confirmación* a nivel país.

En 1993 se tomaba la decisión y se apoyaba en serio: con los mejores recursos humanos de la Iglesia y con toda la infraestructura necesaria (al menos un 20% de los miles de millones de pesos que gasta la

Iglesia mexicana en construcciones «Enfermedad de la piedra»). Sin politiquerías ni cacicazgos se nombraba una comisión interdisciplinaria de gente competente para diseñar el *Nuevo Modelo* de Catecumenado (sistematizando la experiencia de Ciudad Juárez y muchas otras similares que seguramente hay en el orbe cristiano). El resultado era algo fantástico y a la vez totalmente viable: un modelo de catecumenado inspirado en la Iglesia Primitiva, de 3 o 4 años de duración, con un proceso catequético integral, vida en comunidad, experiencia litúrgica, formación social y una adecuada pedagogía para iniciarse en el compromiso político.

A partir de 1996 empezaba la experiencia en todas las diócesis de la república. Desde luego que era «ventanilla única» y todos los jóvenes que decidieran ser cristianos tendrían que pasar por ahí. A partir del año 2010, la confirmación sería un requisito para casarse por la Iglesia (para terminar con esos «teatritos» que son muchas bodas «religiosas»). Al terminar ese «noviciado» o «iniciación a la vida cristiana» en una gran fiesta de familia se confirmaban todos los que habían perseverado, comprometiéndose a seguir alimentando su fe en algún tipo de pequeña comunidad cristiana.

Anoche soñé que el libro de Ellacuría se hacía realidad: «La conversión de la Iglesia al Reino de Dios». Soñé que por fin se rompía ese milenarismo modelo de cristiandad que aún hoy seguimos reproduciendo. Soñé que descubríamos que la Creatividad no es un anuncio de Bancomer, sino algo que puede aplicarse a la pastoral. Soñé que la Nueva Evangelización era como una robusta raíz que crecía y se fortalecía, y no una nueva marca de barnices. Soñé que todos los que realizaban ese hermoso mega-proyecto decían: ¡cómo pudimos estar tanto tiempo nadando en la ambigüedad y la mediocridad! Soñé que la Iglesia se hacía chiquita, pero auténtica, como un puñado de levadura capaz de fermentar a un mundo plural. Soñé que la Iglesia cambiaba la pétrea seguridad de las tablas de la ley, por el frágil papalote de las Bienaventuranzas, que por ser ligero, fácilmente es impulsado por el viento del Espíritu. ☩

**PARECE LLEGADA LA HORA DE INTRODUCIR
EN NUESTRAS COMUNIDADES
ESTRUCTURAS INSTITUCIONALIZADAS DE
CATECUMENADO.**

Emilio Alberich.

CATEQUESIS, CULTURA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LIBERACION

Francisco Merlos

Teólogo, Universidad Pontificia de México

INTRODUCCION

El propósito de estas consideraciones es destacar algunos rasgos que caracterizan el itinerario y la fisonomía de la catequesis latinoamericana. Y ello a la luz de tres realidades cuya impronta se evidencia en nuestros procesos catequísticos: las culturas amerindias, la religiosidad popular y la teología de la liberación.

La materia prima de estas reflexiones la encontramos:

a) En la experiencia de millares de hombres y mujeres comprometidos con la catequesis en las comunidades de A.L. (fuente experiencial);

b) En la reflexión e investigación de los catequetas del continente, empeñados en crear expectativas acordes con la actualidad (fuente teológica);

c) En la peculiar situación socio-cultural que vive A.L. y que no puede menos de reflejarse en nuestro quehacer de catequistas latinoamericanos (fuente socio-cultural);

d) En la enseñanza de los pastores de la Iglesia que visualizan la catequesis como un ministerio constitutivo de la vida eclesial (fuente magisterial);

e) En los grandes acontecimientos (Medellín, Puebla, Santo Domingo) vividos por las Iglesias del continente cuya impronta queda grabada como referencia permanente, (fuente histórica).

AMERICA LATINA CONTINUA CON SUS VENAS ABIERTAS

Es necesario reconocer que A.L. sigue siendo el continente de las «venas abiertas» según la conocida expresión de un autor latinoamericano con la cual ha querido subrayar su estado de postración y dependencia centenarias.

- Es espacio donde resplandece la injusticia en sus formas más perversas.

- Continente de la riqueza que genera pobreza.

- Realidad geográfica que se define como identidad común, pero que se revela demasiado inconsistente en la praxis.

- Lugar donde se han dado todas las formas de una dependencia cuyos efectos inmediatos son: la conciencia social de «nacidos para perder», de ser espectadores de la historia, zona periférica y sociedades reflejo. Según un discutido líder latinoamericano; pudimos serlo todo y no somos nada.

- En el contexto del llamado nuevo orden internacional de carácter unipolar, modernizante y neoliberal, A.L. juega el honorable papel de comparsa, fuente de materias primas, campo de usura para los capitales foráneos, mano de obra barata, democracias formales como soportes del nuevo proyecto neoliberal, escenario pobre de la más feroz economía de mercado. En este contexto la cultura de la muerte sobresale.

- El continente latinoamericano está marcado, además por un pluralismo cultural admitido hace ape-

nas pocos años. Se despejó la idea romántica del monolitismo cultural de A. L.

- América Latina experimenta una transición global en lo geo-político, en lo socio-económico y cultural sin haber alcanzado las condiciones ni la madurez para hacer frente a los novedosos desafíos que se le plantean. Su vulnerabilidad salta a la vista.

UNA IGLESIA EN EXODO INTERMINABLE

La Iglesia Latinoamericana, por su parte, presenta un cuadro lleno de contrastes en la mayoría de sus expresiones; en su teología y su liturgia, sus estructuras y sus estrategias pastorales, su postura ante las situaciones de explotación y pobreza de las multitudes, en su actitud frente a los poderes de este mundo... Su situación desigual proviene en gran medida de sus variadas maneras de situarse frente al Evangelio y frente al mundo, y de sus formas plurales de interpretarlos y actuar en consecuencia.

En el proceso histórico del continente la Iglesia-institución ha jugado los más variados y contradictorios roles, a tal punto que resulta sobremano arduo hacer una justa valoración de su proceder. Anunciadora de la Buena Nueva y defensora de la dignidad humana ha sido también descalificadora de culturas y represora de conciencias; ha consolidado muchos valores esenciales del Evangelio en nuestros pueblos, al mismo tiempo que ha silenciado el derecho a expresar la fe universal mediante las expresiones culturales autóctonas; ha promovido civilizaciones inspiradas en el humanismo cristiano, pero igualmente ha pretendido uniformar a nuestros pueblos con proyectos sociales y religiosos importados; ha sido verdadera impulsora de las ciencias y las artes pero también opositora de avances que ponían en entredicho su hegemonía en una sociedad pre-técnica; proclamó libertades como esencia del hombre y del progreso de los pueblos, pero también temió que estos pueblos ganaran su independencia...

En nuestros días la Iglesia latinoamericana se sabe heredera de aquellos mismos contrastes y de sus congénitas contradicciones. En su seno encontramos proyectos de hombre y sociedad medioevales y neocolonizadores, junto a proyectos liberadores y proféticos, pasando por algunos de carácter conciliador.

Coexisten en su interior todas las tendencias imaginables; por un lado el involucionismo arcaico, el tradicionalismo neoconservador de todos los tonos y el reformismo restauracionista que deja intocables las cuestiones de fondo; por el otro están las posiciones de un ecleticismo conciliador que pretende armonizar lo irreconciliable; por último se dan las corrientes proféticas que intentan rescatar la más pura esencia del Evangelio, interpretarla y vivirla a la luz de las situaciones conflictivas que vive el continente.

Es indispensable resaltar en este contexto eclesial un problema fundamental que siempre acompañó a la Iglesia de Jesús y que se agudizó en la era postconciliar. *Es el problema de la hermenéutica en la Iglesia*, es decir, de las diversas y legítimas interpretaciones plurales del hecho cristiano. Dicho problema afecta a la teología y a la comprensión de la historia, al análisis de la realidad y a la catequesis, al compromiso social y a otras expresiones semejantes.

Los presupuestos epistemológicos de la hermenéutica originan procesos diferentes y posturas plurales. ¿Existe una hermenéutica unívoca o se da una legítima pluralidad de hermenéuticas ortodoxas con carta de ciudadanía en la Iglesia?

LA CATEQUESIS MINISTERIO PRESENTE EN EL PROYECTO EVANGELIZADOR DE AMERICA LATINA

Mirar a A.L. desde la óptica de la catequesis es pulsar uno de los tejidos más sensibles de la comunidad cristiana. La catequesis, en efecto, desde los orígenes se constituye pronto en un ministerio privilegiado que asegura el proceso de una fe cuyo primer desafío es la inculturación del Evangelio. A una evangelización fundante necesariamente había de seguir una catequesis permanente, creativa, y facilitadora del diálogo entre valores culturales y valores cristianos en vistas de una síntesis nueva.

Puede decirse con toda verdad que la catequesis tiene un sitio sobresaliente entre los ministerios que inculturaron el Evangelio en A.L.:

- Por medio de ella fue surgiendo una nueva cosmovisión como síntesis vital de dos maneras de ver el mundo.

- Fue permeando de valores cristianos a las nacientes comunidades iberoamericanas.

- Dio origen a una pléyade de catequistas autóctonos y posteriormente mestizos.

- Se fueron forjando nuevas expresiones culturales inspiradas por la fe del Evangelio (música, pintura, arquitectura, poesía).

- Junto a otros ministerios jugó un papel silencioso pero determinante en la configuración del modelo de hombre y de sociedad propios de nuestro continente.

A lo largo de medio milenio de cristianismo ibero-americano la catequesis demostró que gran parte de las reservas espirituales de nuestro pueblo y muchos de sus valores cristianos están vinculados a ella. Desde los albores de la fe hizo presente su proyecto de adoptar los valores del Reino como programa de vida.

LAS CULTURAS AMERINDIAS; ESPACIOS, DESTINATARIAS, INTERLOCUTORAS Y AGENTES DE LA CATEQUESIS

Hay en L. A. una creciente aspiración hacia la valoración de las culturas amerindias como universos que no solo tuvieron un rol de beneficiarios pasivos del Evangelio, sino también un papel protagónico. Ciertamente el anuncio de la Buena Nueva las transformó radicalmente —no siempre positivamente como algunos sostienen— pero también hay que reconocer que el Evangelio fue enriquecido con los valores de las culturas en las que fue proclamado.

En cuanto *espacios*, las culturas autóctonas han ofrecido a la catequesis la tarea de desentrañar pedagógicamente en su interior las «ocultas semillas del Verbo» presentes allí antes del primer anuncio del Evangelio y de recapitularlo todo en Cristo.

Como *destinatarias* del Evangelio las culturas han exigido de la catequesis que les revele, por un lado, la universalidad inagotable del mismo, y por el otro, su aptitud para enraizar en ellas por los caminos y según las leyes de la encarnación.

En su calidad de *interlocutoras*, la catequesis reconoce en toda cultura un verdadero proyecto histórico donde los pueblos concretan sus más profundas aspiraciones humanas. La catequesis por su parte, propone la Revelación como el proyecto de Dios que otorga por el diálogo otro sentido a la existencia.

En su condición de *agentes* las culturas sugieren a la catequesis que toda asimilación de valores, todo lenguaje verdaderamente comunicativo y todo nuevo sentido de la vida, sólo se dan cuando existe una profunda identificación con las corrientes vitales que atraviesan las culturas.

¿En qué medida las culturas Amerindias fueron contempladas así por la catequesis? ¿En qué grado siguen esperando que se las mire de esa forma para que el Evangelio pueda llegar al alma más profunda de los pueblos? ¿En qué proporción la catequesis actual aprendió esta lección de la historia para no continuar con procesos que lo tienen todo, menos sensibilidad cultural? De lo que se trata como diría Pablo VI, es de alcanzar con la fuerza transformadora del Evangelio las realidades más hondas de los pueblos revelándoles su contraste o su armonía con la Palabra de Dios y su designio salvador (EN 19).

LA RELIGIOSIDAD POPULAR LATINOAMERICANA EXPERIENCIA DE SABIDURIA CATEQUETICA

Podría sorprender a muchos atribuirle a la Religiosidad popular una sabiduría catequética que no pare-

ció tener por mucho tiempo. Después de los frecuentes y amplios estudios sobre el tema iniciados en la década de los 60, parecería que la religiosidad popular ha caído en desuso, sobre todo ante el embate de la moderna cultura secularizante.

Es oportuno señalar aquí las diversas posturas pastorales que se fueron adoptando frente a ella en el transcurso de los años, posturas que han ido desde la insensibilidad y la ingenuidad, pasando por la subestima y el pragmatismo hasta la correcta valoración pastoral.

Asumiendo las innegables carencias, deformaciones, desviaciones y valores de nuestra religiosidad latinoamericana, y reconociendo también sus elementos sincréticos y su génesis en nuestros pueblos, centramos la atención en la religión popular como un hecho de perfiles y trascendencia catequéticos, es decir, lo situamos en una perspectiva que nos permite descubrir su potencial catequizador.

Nuestro punto de partida es la convicción de que la religiosidad popular no es ni de lejos un simple destinatario de la evangelización, o un puro lugar donde la catequesis tiene que rectificarlo todo. En palabras de Puebla: «no es solamente objeto de evangelización sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios es una forma activa con la cual el pueblo se



evangeliza continuamente así misma» (DP 450). Esto significa que dicha religiosidad tiene la categoría de un verdadero sistema catequético que integra lenguajes y signos, contenidos, relaciones y actitudes, métodos y agentes al servicio de un estilo espontáneo y popular para educar en la fe.

Sucintamente pueden enunciarse los componentes principales de la religiosidad popular entendida como un sistema catequético del pueblo:

- Es una catequesis informal (asistemática) diferente de la formal, sistemáticamente organizada por la comunidad. Ambas son populares y están llamadas a complementarse.

- Transmite valores evangélicos a través de gestos, expresiones y procesos propios, marcados por lo espontáneo, lo vivencial y ocasional. En esta comunicación los protagonistas a menudo desconocen los motivos y a veces hasta el sentido de estas expresiones.

- Esta catequesis es parte sustancial de la cultura de nuestros pueblos por cuanto está vinculada a su matriz religiosa, generadora de conocimientos, experiencias y valores transmitidos por generaciones en un proceso de socialización.

- La catequesis de la religiosidad popular catequiza al pueblo en formas variadas y sencillas, prolongándose por toda la vida y adquiriendo especial significación en los acontecimientos más densos de las personas y de la comunidad.

- La fuerza mayor de esta catequesis reside en una sabiduría que se refleja en su capacidad para elaborar síntesis vitales e integradoras de los aspectos diversos de la existencia cristiana. También se expresa esa sabiduría en el pueblo como «un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia el Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses» (DP 448).

- Los grandes temas del misterio cristiano, no obstante los riesgos de deformación, están presentes en la religiosidad popular como contenido sustancial del anuncio catequético.

- En la catequesis de la religiosidad popular los catequistas son el mismo pueblo de Dios que tiene la virtud de llegar a todos sin distinción de clases sociales.

- El método catequético de la religiosidad popular, además de ser ambiental, ocasional y participativo suele ser celebrativo y simbólico lo que favorece la necesaria unidad entre la fe y la vida.

Dos observaciones, sin embargo, se imponen a fin de dejar abierta la puerta a una posterior reflexión:

1. La catequesis de la religiosidad popular no es idéntica en todos los países latinoamericanos. Mientras en algunos ha sido más bien *trasplantada*, en otros se ha tomado *mestiza* y en algunos más se presenta como *sincrética*.

2. En cuanto sistema catequético informal la religiosidad popular refleja a menudo las limitaciones y carencias que le son propias: pobreza bíblica, fatalismo histórico, fetichismo, ritualismo, fe alienante, etc.

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN EL CAMINO DE LA CATEQUESIS LATINOAMERICANA

Una de las experiencias más originales de la Iglesia latinoamericana del post-concilio es sin lugar a dudas el esfuerzo de reflexión teológica, puesto de relieve por la teología de la liberación. ¿Cómo ser cristiano en un mundo donde abundan los pobres y miserables? Es la pregunta original que desencadenó un proceso que condujo al continente a replantearse la fe frente a los clamores de la justicia.

Igual que toda obra que se inicia rompiendo esquemas dominantes, apartándose de las categorías del control o desvinculándose de los tutelajes tradicionales, la teología de la liberación ha tenido que recorrer un doloroso camino de lucha perseverante, desde su balbuciente inicio hasta su consolidación y reconocimiento universal como opción teológica legitimada por la Iglesia. Su madurez ha ido conquistando carta de ciudadanía en la comunidad cristiana. La teología de la liberación ha irrumpido en nuestras Iglesias como sopro del Espíritu creador de buenas noticias.

La teología de la liberación en sus distintas concepciones, tendencias y expresiones es un signo tan relevante de nuestro modo de hacer teología que prácticamente se ha constituido en trasfondo indispensable de la reciente historia de nuestra Iglesia. Ha tenido y sigue teniendo incidencias continuas en casi todas las manifestaciones pastorales del pueblo de Dios. Su fuerza inspiradora abarca todas las mediaciones salvíficas. Es un hecho irreversible.

La catequesis latinoamericana también se ha visto particularmente fecundada por la reflexión teológica de inspiración liberadora, gracias a la correlación profunda y vital que hay entre teología y catequesis, «nada tiene de extraño que toda conmoción en el campo de la teología provoque repercusiones igualmente en el terreno de la catequesis» (CT 61).

La teología de la liberación ha dejado su marca profunda en el quehacer catequético de América Latina en puntos tan centrales como los que a continuación señalamos:

- a) La manera de ubicar la realidad en el plan de Dios y en el seguimiento de Jesús. La realidad histórica y las aspiraciones humanas pertenecen al contenido indispensable de la catequesis.

- b) La fe cristiana tiene un mensaje revelado permanentemente unido a las urgencias históricas.

- c) La opción preferencial por los pobres — la mayoría del continente — es lugar teológico y clave indis-

pensable para asumir la Persona y la Palabra de Jesús.

d) La centralidad del Reino como proyecto de Dios en la historia y en la eternidad.

e) La búsqueda de un nuevo estilo de ser Iglesia expresado particularmente en las CEBs.

f) La divulgación, perfeccionamiento y consolidación del método ver, juzgar y actuar como muy adecuado para vivir procesos liberadores.

g) La acentuación en aspectos del anuncio cristiano que fueron poco subrayados en épocas pasadas: los derechos del hombre y de la mujer en especial de los más humillados, la necesaria dimensión social de la fe, el compromiso político, la lucha por una cultura de la vida, el respeto a los derechos culturales de las minorías, la activa presencia cristiana en los procesos históricos, la contemplación como principio fontal de toda liberación, la espiritualidad del martirio, la solidaridad cristiana en todos los que luchan por las causas de la justicia.

CONCLUSIONES

La catequesis latinoamericana es un testigo de nuestra historia. Como toda catequesis lo ha sido. Al reflejar la realidad social, cultural y eclesial nos está diciendo que siempre está en camino.

Es una catequesis a la vez antigua y actual, social y bíblica, liberadora y contemplativa, histórica y trascendente, inculturada y universal.

En un intento por determinar sus imperativos podríamos decir que la catequesis está llamada:

— A revisar sus fidelidades sustanciales a la luz de la historia lugar de Revelación.

— A asumir los cuestionamientos ineludibles que se le plantean.

— A poner en marcha sus discernimientos evangélicos.

— A superar sus ataduras ancestrales.

— A crear lenguajes, recuperar acentos y acentuar valores que revelen inequívocamente su sabor de Buena Nueva. +



ARTICULOS EXCLUSIVOS PARA IGLESIA Y REGALOS

Av. Madero No. 82-A

Centro

Tels. 521-47-30 / 512-19-88 / 510-33-86

FAX 512-40-27

CASA FUNDADA EN 1894

LA TEOLOGIA DEL CATECISMO DE JUAN PABLO II

Ronaldo Muñoz

Teólogo, Santiago, Chile

En los medios católicos y en la gran prensa, se ha publicado y publicitado bastante sobre las bondades del nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, editado en varias lenguas con la autoridad de Juan Pablo II y con gran éxito de librería. Me parece útil — incluso sano y necesario — hacer oír también, con todo respeto, voces críticas. Cuanto más si estas voces pueden reflejar el sentir de una parte importante del pueblo fiel y de pastores, los que, por amor a Jesucristo y a la humanidad sufriente, debemos lealtad sincera al Sucesor de Pedro y a todos nuestros hermanos en la fe católica y apostólica.

Juan Pablo II encabeza el Catecismo con estas palabras: «Conservar el depósito de la fe es la misión que el Señor confió a su Iglesia». Diecisiete años antes, y diez después de la clausura del Concilio Vaticano II, Pablo VI ponía en el centro de su exhortación sobre el anuncio del Evangelio esta afirmación «**Evangelizar** constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda» (EN, 14) (subrayados míos).

Sin duda, estas dos afirmaciones no se oponen. Por el contrario, se exigen y complementan mutuamente. Si se entiende — como es debido — «la fe» como viva y contagiosa, y «evangelizar» como un anuncio fiel al testimonio y el mensaje de Jesucristo Pero, las dos afirmaciones no son equivalentes, no dicen ni sugieren los mismo, no están en el mismo nivel. Y la de Juan Pablo II, como primera palabra del *Catecismo de la Iglesia Católica*, corre el peligro de confirmar una tendencia notoria en todo ese nuevo «Catecismo» y en la importancia que se le ha dado. Como es notoria en tantas otras insistencias doctrinales, y sobre todo en tantas prácticas y políticas, del Papa

actual y del sector de la jerarquía católica que parece gozar — en exclusiva — de su confianza.

Es el peligro de retroceder hacia una comprensión y una práctica de la fe cristiana, como una religión de verdades dogmáticas, más que de encuentro y testimonio del Señor Jesús, como una religión de la ley y del temor, más que del Espíritu y del amor, como una religión del culto, más que de misericordia.

Una tendencia dominante (no mayoritaria) en la jerarquía católica, que parece entender por «(nueva) evangelización» la enseñanza con autoridad de «verdades sobre» Jesucristo, la Iglesia, el hombre...; que entiende ahora por «catecismo» un súper manual de teología (dogmática, moral, sacramentaria) para moldear universalmente la inteligencia creyente de obispos, sacerdotes y catequistas; que parece entender por «moral cristiana» un conjunto de normas conocidas de antemano por el clero célibe y exigidas al pueblo fiel sin consideración del camino de personas y pueblos; que parece entender por «liturgia» y «sacramentos» la repetición disciplinada de palabras y ritos fijados desde la cultura que se considera el centro del mundo; que parece entender por «ministerio pastoral» el gobierno autocrático de monarcas que sólo escuchan con docilidad al superior jerárquico, a su personal inspiración a un círculo cerrado de consejeros de su propia elección.

Así se comprende que para esta tendencia, uno de los peligros para la Iglesia — y para la misma fe católica venga de la existencia de teólogos —, quienes por vocación y carisma deben pensar la fe cristiana en su contexto histórico-cultural, y ejercen una crítica evangélica de las prácticas y estructuras eclesiales. Más aún, se comprende que aparentemente, para esa misma tendencia, un gran peligro para la Iglesia Católica

—como ellos la conciben y pretenden encauzarla— se vea en que los fieles pobres del mundo (la inmensa mayoría) empiecen a conocer directamente al Jesús de los evangelios, y que —con todo respeto a sus pastores jerárquicos y a menudo con su apoyo— se pongan a seguirlo en comunidades fraternas y solidarias, atentas al Espíritu del mismo Jesucristo que sopla en la vida de sus pueblos.

De hecho, con el título de *Catecismo de la Iglesia Católica* se nos ofrece —como decía— un súper manual de teología (fundamental y dogmática, moral y sacramentaria) que pretende ser universal y permanente: por encima de todos los catecismos y todas las teologías «particulares», de los distintos tiempos y lugares, de las distintas culturas y situaciones históricas.

Pero, la así entendida universalidad teológica —imposible para toda palabra humana, incluso para la palabra inspirada de la Biblia y la predicación del propio Jesús— en realidad nos deja en evidencia un lenguaje, una perspectiva, unas preocupaciones dominantes, unas opciones metodológicas y unos acentos, bien particulares y concretos, y por tanto, también limitados y transitorios.

De partida —desde la presentación del Papa, el Prólogo y la Primera sección— quedan bastante claras la peculiar teología (fundamental) y la ideología (eclesial) de este «catecismo». Como tendencia, podrían resumirse así: todo se entiende y se explica en torno al eje «Dios — el hombre», en términos de «revelación — conocimiento», con una fuerte propensión a reducir al ser humano a un «individuo religioso» y a reducir a Dios a un «Dios eclesial». La clave de encuentro entre el hombre y Dios así entendidos, la tiene —lógicamente— la jerarquía católica y, más precisamente, el Papa. Fuera de ese eje y al margen de

esa mediación, Dios permanecería vago, inseguro, y el hombre se quedaría semi-humano, casi «humanoide».

Puede que una concepción así ayude a la Jerarquía a «conservar el depósito de verdades» de la fe; por lo visto, ayuda a tranquilizar a creyentes que buscan sobre todo «seguridad» de dogmas, leyes morales y prácticas religiosas supuestamente caídas del cielo, y podría ayudar a la cohesión de una Iglesia autocrática, disciplinada y monolítica, e incluso, a una «Nueva Evangelización» practicada como reconquista o proselitismo sectario.

Pero cuesta entender cómo una tal concepción podría ayudarnos a todos a acoger la Buena Nueva del reinado de Dios que llega hoy aquí, entre y desde los pobres de la tierra; cómo podría ayudarnos a caminar en el seguimiento de Jesús de Nazareth, y a encontrarnos de veras con el Crucificado que vive ahora resucitado; cómo nos podría ayudar a dejarnos conducir por el Espíritu del Resucitado, en un amor fraterno, un servicio humilde y un alegre testimonio del Dios de la vida, realmente universales.

¿Cómo una concepción así podría ayudarnos a los católicos a una auténtica evangelización, por muy «nueva» que se la entienda? ¿Cómo podría ayudarnos en el urgente ecumenismo, en todos los niveles, con las demás Iglesias cristianas? ¿Y en el diálogo y la colaboración, sinceros y respetuosos, con la gente de otras religiones y los no creyentes? ¿Y en el desafío tan apremiante de construir, con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, adultos y jóvenes, un mundo más solidario y más humano?

Y sin embargo, ¿no está esta búsqueda —sincera y abierta— más cerca del «reino de Dios y su justicia», que toda esa ortodoxia tan grandiosa, tan segura de sí misma y tan exclusiva? ☐



TRES MANERAS DE ARTICULAR FE Y ANÁLISIS

José Morales

Provincial de la Compañía de Jesús,

Presidente de la CIRM, México

Tercera parte de los artículos publicados en los meses de septiembre (Año LVII, 658) y octubre (Año LVII, 659) de 1992.

Modelo existencial.

El problema que os ocupa es el de la relación entre teología y ciencias sociales y el de la relación entre teoría y praxis; pero no olvidemos situar estos problemas dentro del tercer momento del método de reflexión-acción utilizado por Puebla, que es el momento de la acción. Y en nuestro caso concreto se trata de una acción entendida como evangelización liberadora, como misión fundamental de la Iglesia en América Latina. Los obispos reunidos en Puebla buscan una realización más eficaz de la Evangelización teniendo en cuenta la situación concreta del continente, y el método que emplean es, como ya lo hemos visto, el partir del conocimiento de la realidad («Ver»), interpretarla a la luz del Evangelio («Juzgar») para descubrir líneas de acción pastoral («Actuar»). Esta metodología implica una serie de problemas tanto en cada uno de sus momentos, como en la articulación de ellos. El primer momento implica un conjunto de dificultades de índole epistemológica, dada la situación en que se

hallan las ciencias sociales, y que se encuentra reflejada en el documento y que hemos expuesto en el capítulo segundo de esta tercera parte. Lo mismo se puede decir del segundo momento, cuyas problemas hemos analizado en el capítulo tercero. En cuanto al tercer momento, hemos visto dos modelos que intentan resolver la problemática de la relación entre teología y ciencias sociales y de la relación entre teoría y praxis, que, aunque los consideramos insuficientes para responder a los problemas planteados, nos han ayudado a proponer un modelo alternativo. El modelo de la «práctica teórica» hace ver la necesidad de respetar la autonomía de lo teórico y de las diversas ciencias que siempre están en peligro de verse sometidas a la ideologización y a la pérdida de identidad epistemológica. Este modelo previene también de caer en la tentación del empirismo consistente en concebir el conocimiento a la manera de un reflejo especular y en pensar que la realidad es aquello que está allí para ser contemplado. Pero con todo, este modelo implica una manera teórica de concebir la relación entre teoría y praxis y la relación entre teología y ciencias sociales; es más una teoría sobre estos problemas, un esquema mental que se impone, que un análisis de la realidad del conocimiento y de la praxis. El teoricismo, la dificultad de articular dos discursos teóricos dentro de una misma «práctica teórica» y la relación de exterioridad en que quedan teoría y praxis hacen que este modelo sea muy poco operativo y por lo mismo de poca utilidad para la práctica social de los cristianos.

La causa de fondo de estas limitaciones es lo que ya en más de una ocasión hemos mencionado: el olvido del sujeto. Con frecuencia se habla de la teoría, del conocimiento científico y de la praxis, como si estas realidades existieran en un espacio indefinido, como si fueran cosas que encontramos en la realidad del mundo, y que es necesario relacionar en términos de la relación causa-efecto. De esta forma surgen teorías o esquemas mentales que intentan entender y explicar lo teórico, lo práctico y su relación, que prescindan del hecho de que estas realidades son efectos de hombres concretos que piensan, actúan sobre la naturaleza y se relacionan entre sí, y de esta forma se constituyen como sujetos⁸¹. Mientras se sigan considerando el conocimiento y la praxis como realidades independientes del sujeto que las produce, seguirían existiendo aporías y callejones sin salida en la solución de estos problemas epistemológicos. Tal es el caso del modelo de Boff aplicado a la relación entre teología y ciencias sociales, y a la relación entre teoría y praxis. Pues en lugar de analizar los procesos cognoscitivos del sujeto que dan lugar al conocimiento científico a través de una serie de procesos recurrentes de conocimiento en diversos niveles, Boff importa el concepto Althusseriano de «práctica teórica» y cae inevitablemente en el mismo teorismo de Althusser que no da razón de lo que es el conocimiento científico ni de la relación de éste con la praxis. Por otro lado, el formalismo en que se mueve el modelo de Boff, lo hace muy poco operativo para la praxis.

El modelo propuesto por Puebla, el de la DSI, como ya vimos no es suficiente tampoco, por moverse fundamentalmente en el campo de la utopía. La visión global del hombre y la sociedad, la apertura a la trascendencia, la proposición de los valores absolutos de la persona humana y su dignidad y las consecuencias que de aquí se derivan, sirven más bien como una instancia crítica y relativizadora de las realizaciones concretas de los diversos sistemas y modelos económicos, políticos y sociales; pero la acción de los cristianos en el mundo social requiere además de otras mediaciones no basta con criticar una situación dada; es necesario transformarla, para lo cual se requiere el conocimiento positivo de la realidad social, económica y política, propio de las ciencias sociales⁸².

Pasemos ahora a proponer el «modelo existencial», que a falta de otro nombre mejor, lo hemos

llamado así, por ser un modelo que trata de recuperar al sujeto concreto como punto de referencia fundamental para la solución de la problemática que nos ocupa. La justificación de este modelo a partir del sujeto concreto creemos que no es necesario puesto que el hombre concreto y su acción en el mundo, su valor como persona humana y su dignidad como hombre y como cristiano, su realización integral inmanente y trascendente ha sido y es el centro de la preocupación y reflexión de la Iglesia y de todos aquellos hombres interesados por la justicia, la solidaridad y el respeto de los derechos fundamentales de la persona humana. Y aun cuando la manera de abordar los problemas del hombre concreto se realiza por métodos estructuralistas e históricos, la preocupación de fondo son los individuos concretos. Los sistemas y modelos sociales, las estructuras económicas y políticas y los mismos problemas teológicos cobran importancia porque están en función del hombre concreto. La teología tiene sentido en cuanto es una ayuda al hombre concreto, en la realización de su misión cristiana. Las ciencias sociales y humanas no tienen sentido en sí mismas, sino que están en función de una mayor liberación del hombre. Lo mismo se puede decir de las ciencias naturales, cuya función es ayudar al hombre a un mayor dominio sobre la naturaleza por medio del conocimiento de ella. Creemos que todos pueden estar de acuerdo en esta justificación ética del conocimiento y de la praxis, que subordina todo en función del valor de la persona humana, sin que por eso las ciencias pierdan su autonomía relativa en el campo que a ellas corresponde.

A pesar de lo dicho, la justificación ética se refiere tan sólo a una relación extrínseca entre el sujeto por un lado, y la teoría y la praxis, por otro. Nuestro modelo se refiere más bien al sujeto por un lado, y la teoría y la praxis, por otro. Nuestro modelo se refiere más bien al sujeto en cuanto productor y agente de un conocimiento y de una praxis; o si se quiere, al conocimiento científico y a la praxis social en cuanto provenientes del sujeto como soporte y agente de ambas. Se puede decir que la justificación de este modelo existencial estriva tanto en las aporías y limitaciones de los dos modelos descritos, como en la convicción (y en cierto sentido opción) que tenemos de que a partir del sujeto se pueden obtener respuestas más coherentes a los problemas epistemológicos que

81. A este respecto dice Wackenheim que «varios pensadores estructuralistas y positivistas, proclaman la muerte del sujeto, y hasta el fin del hombre. El sujeto no sería más que el producto de una elaboración cultural cuyo carácter contingente es revelado por la arqueología. Yo por mi parte, estimo que negar el sujeto y la conciencia hace totalmente ininteligibles el creer y el obrar cristiano. «Charles Wackenheim, *Cristianismo sin ideología*, Sal Terrae, Santander, 1978, p. 159.

82. Aunque la DSI puede suministrar un abanico de fines últimos, y hasta de objetivos más instrumentales, como hipótesis normativas parece indudable que su mayor virtualidad radicarán en los juicios ético-normativos que puedan fundamentar, en la política económica aplicada, las opciones políticas, derivadas de una concepción cristiana de la vida, que se dan en una sociedad pluralista, en concurrencia, probablemente con otras opciones de diverso orden». Manuel Capelo Martínez, p. cit. p. 155.

83. Sobre esta concepción antropológica puede verse también lo que Enrique Menéndez Ureña afirma sobre la diferencia entre el hombre y el animal, en su libro *El mito del cristianismo socialista*, p. 31 y sig.

nos ocupan en este capítulo. Pasemos pues a describir brevemente el modelo que proponemos.

El hombre como sujeto

Concebimos al hombre concreto, como *sujeto*, como un ser consciente que se trasciende a sí mismo a través de su actividad, con la que entra en relación con la naturaleza y con sus semejantes. El sujeto conoce el mundo como naturaleza y como sociedad y por eso es capaz de transformarlo por medio de su actividad consciente⁸³. Y precisamente el análisis de este dinamismo de autotranscendencia es el que nos da la clave para entender la relación entre los diversos conocimientos científicos y para establecer una relación coherente entre teoría y práctica.

La actividad por la que el sujeto se relaciona cognoscitiva y prácticamente con su mundo presenta diversos aspectos o niveles que constituyen una única estructura. Esta está formada por los niveles de la experiencia, la intelección, el juicio y la decisión que son las operaciones por las que el sujeto entra en relación con la realidad de su mundo. Como integrantes de la estructura trascendental del sujeto, dichas operaciones no subsisten independientemente unas de otras y sólo ejercen su función dentro del todo estructural⁸⁴. Correlativamente, a esta estructura del proceso de autotranscendencia del sujeto, corresponde un objeto, una realidad o mundo que es captado a su vez como un todo estructural compuesto a su vez de diversos aspectos que también podemos distinguir analíticamente. En el mundo como correlato objetivo de la estructura autotranscendente del sujeto hay que distinguir el «mundo inmediato» y el «mundo mediado por el significado» constituido por el conocimiento de sentido común y por el conocimiento científico. A continuación presentamos una cita de Jesús Vergara en que se sintetiza con claridad la teoría del conocimiento que sirve de base al modelo existencial que estamos describiendo:

Hay dos significados del término «objeto», según se refiera a los objetos del mundo inmediato o del mundo mediado por el significado. El mundo inmediato es el mundo en que nos encontramos viviendo antes de aprender a hablar y al que nos retiramos cuando queremos olvidar el mundo mediado por el significado o cuando queremos simplemente descansar. El objeto de este mundo no se describe ni se nombra. Pero podemos reconstruirlo desde el mundo mediado. Aparece como

lo ya dado anteriormente a todas las preguntas que se pueden hacer acerca de él, como lo que está fuera y ajeno a uno mismo 'la conciencia extrovertida se encuentra vuelta exclusivamente hacia fuera, como lo que está en un tiempo y espacio determinados, como algo *real* porque está unido a la propia vida y acción, y debe, por tanto ser algo tan real como ellas. En este mundo inmediato la condición suficiente y necesaria de objetividad consiste en una percepción sensible que funcione bien y normalmente: ver bien, oír bien, etc.

El mundo mediado por el significado es muy diferente al inmediato. El conocer es algo muy distinto del percibir. Conocer no es una percepción visible refinada, potenciada. Entender no es la percepción de una imagen compuesta, generalizada. La percepción es más pasiva. El conocer mucho más activo. El objetivo, pues, no puede ser un objeto refinado de la conciencia extrovertida. Es algo muy diferente es aquello por lo que preguntamos, aquello que entendemos, juzgamos, valoramos en nuestra respuesta. A este tipo de objeto nos referimos inmediatamente por nuestras preguntas y sólo mediatamente por las operaciones pertinentes para responder las cuestiones. En consecuencia, la objetividad del mundo mediado tiene tantos elementos cuantas operaciones trascendentales tenga el conocer: el elemento experiencial exigido por la experiencia, y el normativo constituido por las exigencias del pensar y el absoluto implicado por el juicio. De esta manera se entiende lo que la conciencia extrovertida le parece un absurdo del tamaño del idealismo: la objetividad es simplemente la consecuencia de la auténtica subjetividad.

Si el conocer no es como un mirar, ni la objetividad consiste en ver lo que hay, no ver lo que no hay, entonces es necesario clarificar también la noción de lo real. Ya no puede ser lo real aquello que está allá fuera para ser mirado. Real es lo dado en la experiencia, lo organizado y extrapolado por la intelección, lo puesto en existencia por el juicio y la fe⁸⁵.

De acuerdo a lo expresado en la cita anterior el conocimiento humano aparece como una actividad compleja, porque compleja es la estructura del sujeto y también la realidad a la que el sujeto está trascen-

84. El modelo existencial se basa en la concepción del hombre como sujeto trascendental que a partir de su estructura de autotranscendencia se orienta hacia el mundo. Este enfoque tiene su origen en el método trascendental kantiano que analiza las condiciones apriorísticas de posibilidad del conocimiento humano y que ha sido introducido en la corriente tomista trascendental por pensadores como Cort, Rahner, y Lonergan entre otros. Nosotros nos hemos inspirado en la obra de Jesús Vergara Acévez titulada *Teología desde el contexto de la liberación*, ESAC, México, 1979 en la que hace un análisis crítico del pensamiento de Gustavo Gutiérrez desde la perspectiva trascendental elaborada por Lonergan, como él mismo reconoce en la p. 148.

85. J. Vergara, op cit, pp. 160-161.

dentalmente orientado. El sujeto capta la realidad por medio del conocimiento que es un proceso de operaciones recurrentes que producen aproximaciones asintóticas e hipotéticas desde diversas perspectivas y cuya objetividad es una cualidad que depende de la autenticidad de la autotranscendencia del sujeto. Este, en un primer momento entra en contacto con el mundo inmediato, por medio de la experiencia. Luego viene la intelección («insight») que es una operación por la que el sujeto conoce y entiende lo dado inmediatamente en el nivel anterior, por la que capta la conexión y relación entre los diversos datos de un problema; es el acto que capta el significado de una situación o de un hecho y que nos hace exclamar: «ya está, por fin lo he entendido». En un tercer momento, lo entendido se expresa en el juicio, que afirma o niega algo sobre la realidad. De hecho intelección y juicio deben ser considerados como dos momentos o aspectos inseparables ya que la primera sólo se capta a partir del segundo. El cuarto momento de la estructura de autotranscendencia del sujeto está constituido por el acto de decidir que implica los tres niveles anteriores. En este nivel el sujeto percibe la realidad bajo la perspectiva de lo bueno o lo malo y se sitúa frente a ella al optar en una dirección o en otra.

Cuando el sujeto se vuelve sobre sí mismo para captarse en funcionamiento y descubrir su estructura autotranscendente ha trascendido ya el mundo del sentido común y el mundo del conocimiento teórico o científico y ha entrado en el «mundo de la interioridad» consistente precisamente en el análisis de las operaciones recurrentes por las que el sujeto sale de sí mismo. Desde este mundo de la interioridad se percibe la exigencia de una triple conversión para que el sujeto se autotranscenda con autenticidad. Se trata de la conversión intelectual que consiste en un proceso lento y difícil por el que el sujeto pasa del conocimiento de sentido común al conocimiento teórico y de éste al mundo de la interioridad en el que el sujeto se apropia de su estructura trascendente desde la que es posible entender adecuadamente los otros dos mundos y sus relaciones. En segundo lugar el sujeto tiene que optar frente a los valores que capta en la realidad y que la plantean la exigencia de una conversión ética. Finalmente la conversión religiosa se presenta cuando el sujeto capta la realidad trascendente (lo absoluto) como un objeto anticipado por su dinamismo autotranscendente. En el caso de los cristianos la opción religiosa hace una referencia a Jesús de Nazaret como manifestación del absoluto en el historia.

El modelo existencial que proponemos pretendemos analizar el conocimiento científico y la relación entre teoría y praxis de una manera genética, en

cuanto producidos por el sujeto. El análisis de la estructura del sujeto nos permitirá ver con una nueva luz conceptos como «realidad», «conocimiento», «objetividad», «ciencia», «experiencia» «mundo» etcétera y esto posibilita plantear de un modo más coherente y diferenciado la problemática epistemológica que nos ocupa en este capítulo. De esta forma, la pregunta por la relación entre teología y ciencias sociales y entre teoría y praxis exigirá diversas respuestas, según se trate del conocimiento de sentido común o del conocimiento teórico. DE la misma manera hay que hacer distinciones cuando se trata de responder a preguntas sobre la relación entre opción ética y opción sociológica, entre fe y su mediación en las ciencias sociales, etc.⁸⁶

A continuación iremos desglosando más detalladamente los elementos del modelo existencial propuesto al abordar la problemática de la relación entre las diversas ciencias y entre teoría y praxis.

Mundo del sentido común.

El conocimiento vulgar o de sentido común es el conocimiento que el «hombre de la calle» tiene de las cosas y con el que se guía en su vida ordinaria y en su relación con el mundo material y con sus semejantes. Aun en este nivel de conocimiento las cosas percibidas y conocidas son algo más que una presentación sensorial. Lo captado en este nivel «es un objeto de pensamiento, una construcción de índole sumamente compleja que no sólo incluye formas particulares de sucesiones en el tiempo, que la constituyen como objeto de un sólo sentido -por ejemplo, la vista-, y de relaciones espaciales que la constituyen como objeto sensorial de varios sentido -por ejemplo la vista y el tacto-, sino también presentaciones sensoriales- hipotéticas, imaginadas, que se completan⁸⁷. De esta forma desterramos el prejuicio empirista, puesto que la «realidad» captada ya en el nivel de la experiencia es algo más que la realidad, pues incluye una serie de abstracciones muy complicadas, como parte de la actividad cognoscitiva del sujeto. La ciencia tiene como finalidad tanto la elaboración de teorías adecuadas a la experiencia, como la explicación de los conceptos de sentido común acerca de la naturaleza. El conocimiento científico es un conocimiento que surge en y a partir del conocimiento de sentido común. Ambos niveles de conocimiento suponen construcciones, o sea, abstracciones, generalizaciones, tipificaciones propias del nivel respectivo. Ya desde el nivel del sentido común, todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad del sujeto. Por lo tanto, se trata siempre de hechos interpretados. Pero estos no significa que no seamos capaces de conocer la realidad, sino que captamos únicamente

86. Cf. *Ibid.*, p. 147.

87. Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1962, p. 35.

algunos aspectos de ella: los que nos interesan para vivir (conocimiento de sentido común o los que captamos desde la perspectiva de un conjunto de normas de procedimiento aceptadas para el pensar y a las que llamamos método científico (conocimiento teórico o científico).

El conocimiento de sentido común es fragmentario, ya que se limita a determinados aspectos de la realidad y muchas veces es contradictorio en sí mismo y presenta diversos grados de claridad y nitidez. A este nivel, se dan diferencias entre los individuos y entre los diversos grupos sociales, pero a pesar de esto, este tipo de conocimiento nos basta para relacionarnos y entendernos con nuestros semejantes, con los objetos materiales, con las instituciones sociales y con todo lo que nos rodea. Y esto es así, porque la realidad es captada como algo dotado de sentido y el mundo social, como un mundo intersubjetivo. También ya desde este nivel, se percibe que el conocimiento que tenemos de la realidad es un conocimiento «socializado»⁸⁸. La estructura cognoscitiva del sujeto procede en este nivel del pensamiento precientífico de suerte que capta y experimenta el mundo «a la manera de lo típico». «Los objetos y sucesos singulares que se nos dan en un aspecto singular son singulares dentro de un típico horizonte de familiaridad y de conocimiento previo por trato directo... puede demostrarse que al hecho de que yo haga una u otra cosa, y también qué rasgos o cualidades de un objeto o suceso datos consideraré como individualmente únicos y cuáles como típicos, dependerá de mi interés actual y del correspondiente sistema de significatividades; en resumen, del problema práctico o teórico que tengo a mano»⁸⁹. A su vez, los problemas «a mano» dependen de una situación biográficamente determinada, de suerte que los aspectos de la realidad que se consideran como importantes o relevantes y los datos que consideramos para resolver determinados problemas, dependerán del contexto histórico y biográfico de cada sujeto. Se puede decir pues que la «tipificación» es el resultado de la estructura cognoscitiva que nos sirve para resolver los problemas «a mano» resultantes de una situación biográficamente determinada. Y estos conocimientos típicos que dependen de nuestros intereses en el nivel del sentido común, son vividos

subjetivamente como motivos para actuar, como proyectos a realizar y objetivos a cumplir.

En este nivel de conocimiento, la conciencia el sujeto se mantiene en un «estado de indiferenciación. Esto es, la presencia que tiene de sí, el sujeto como sujeto operativo, no es una presencia suficientemente autoapropiada. Mantiene las experiencias de distintos tiempos y lugares y las claves concretas de su solución. Está capacitada para encontrar soluciones nuevas en situaciones nuevas. Aunque sabe usar apropiadamente las palabras, aún no posee definiciones válidas para todo y sólo lo definido⁹⁰. La tendencia de la conciencia indiferenciada propia de este nivel de conocimiento es a homogenizar y a identificar cosas diferentes sin suficiente reflexión y constatación. El conocimiento ordinario, llega a obtener conocimientos verdaderos y a aceptar valores, pero por carecer de desarrollo sistemático no puede entender ni criticar las diversas teorías con que se enfrenta. Y como consecuencia de esto se llega a una aparente contradicción entre este nivel de conocimiento y la teoría: si el conocimiento ordinario es cierto, entonces la ciencia es falsa; pero si la ciencia es verdadera, entonces el conocimiento de sentido común no tiene nada que aportar al verdadero conocimiento de la realidad. Este es el conflicto que se vive muchas veces entre los hombres de sentido común y los científicos.

El mundo del conocimiento científico

Pasemos ahora a considerar el conocimiento científico. Como ya dijimos este surge en y a partir del conocimiento de sentido común, como mediación hacia un nuevo mundo de significado. Por medio de las definiciones se accede a este nuevo mundo de significado que el conocimiento trata de descifrar por medio de construcciones teóricas (hipótesis y teorías). Estas construcciones son elaboraciones teóricas de «segundo nivel» que se construyen de acuerdo a las reglas de procedimiento válidas para todas las ciencias y son distintas de las «tipificaciones» propia del nivel del sentido común. Están sujetas a los postulados y criterios de científicidad tal como los establecimos en el capítulo segundo de esta segunda parte.

En este nivel de conocimiento, la tendencia del sujeto a sistematizar, a ordenar y a encontrar la explicación de las cosas crea un nuevo lenguaje que muchas

88. El conocimiento de sentido común de la vida cotidiana está socializado desde el principio. Lo está en primer término, estructuralmente, ya que se basa en la idealización fundamental, según la cual, si yo cambiara de lugar con mi semejante, experimentaría el mismo sectores del mundo sustancialmente en las mismas perspectivas que él, perdiendo toda significación, para los fines prácticos inmediatos, nuestras circunstancias biográficas particulares. Propongo llamar a esta idealización la de reciprocidad de perspectivas. En segundo lugar, está socializado genéticamente, porque la mayor parte de nuestro conocimiento, en cuanto a su contenido y en cuanto a las formas particulares de tipificación en las cuales se organiza, es de origen social, en términos socialmente aprobados. En tercer lugar, está socializado en el sentido de la distribución social del conocimiento, ya que cada individuo conoce sólo un sector del mundo y el conocimiento común del mismo sector varía de un individuo a otro en cuanto a su grado de nitidez, claridad, trato directo o mera creencia». Ibid, p 85.

89. Ibid, p 80.

90. Cf. Jesús Vergara, op cit, p 148.

criterios de cientificidad tal como los establecimos en el capítulo segundo de esta segunda parte.

En este nivel de conocimiento, la tendencia del sujeto a sistematizar, a ordenar y a encontrar la explicación de las cosas crea un nuevo lenguaje que muchas veces contradice el lenguaje del sentido común. Se deja un lenguaje analógico, simbólico y se pasa al de las definiciones esenciales. Esto implica un corte o una ruptura epistemológica que diferencia claramente el mundo ordinario y el mundo de la teoría. «La tendencia a sistematizar lleva a no detenerse en lo particular y concreto, a buscar y establecer la verdad en términos de necesidad, esencia (leyes y definiciones esenciales), universalidad. El lenguaje se depura en propiedad y precisión, porque se ponen por completo al servicio de sus objetos. Se circunscribe a estudiarlos en categorías de causalidad, realidad, verdad. La constante orientación hacia los objetos hace que al volver el sujeto sobre sí mismo, se entienda más como intencionalidad que como realización vital y se conozca en conceptos dependientes del objeto. Por ejemplo: «los actos se especifican por los objetos», «las potencias se especifican por los actos», y «el principio formal se especifica por las potencias»⁹¹.

El conocimiento científico presenta una limitación: no llega a integrar el mundo de la vida con el de la teoría. Esta se ve siempre desbordada por la realidad, ya que la ciencia es por su misma naturaleza un conocimiento desde una perspectiva concreta que prescinde de los fenómenos o hechos que no caen dentro de su campo. Por esto, en este nivel del conocimiento es imposible lograr una perspectiva unitaria del mundo de la vida y del mundo de la teoría. Se podría decir que así como en el mundo del sentido común, el sujeto posee una *conciencia indiferenciada* que tiende a homogenizar las cosas y es incapaz de criticar las diversas teorías con que se enfrenta, de la misma manera, en el mundo de la ciencia, el sujeto tiene una *conciencia turbada*, que no llega a integrar en una visión única el mundo real con las teorías científicas.

En el nivel del conocimiento científico debemos distinguir dos estadios que corresponden a dos épocas del desarrollo de la ciencia. Las ciencias antiguas nacieron y se desarrollaron dependientes de la filosofía, de la que recibieron la lógica deductiva como la regla de su método y los primeros principios metafísicos que servían como máximas de donde se deducían anunciados más particulares. Por esto mismo, las ciencias antiguas pretendían llegar a conocimientos ciertos sobre la esencia inmutable de la realidad y eran normativas.

Esta concepción «clásica» de las ciencias cede su lugar a una concepción «moderna», sobre todo a partir del siglo XVII. La ciencia moderna se emancipa de la tutela de la filosofía y logra una doble autonomía: en la elaboración de sus propios métodos y en la formulación de sus propios conceptos. El proceso científico moderno comienza por los datos de la experiencia, elabora hipótesis y las verifica. Su método ya no es la deducción, sino una serie de procesos recurrentes de operaciones cognoscitivas. Lo provisorio de las hipótesis hace que la ciencia moderna ya no busque certezas sino probabilidades y que la pragmaticidad sustituya a la normatividad de las ciencias antiguas. A través del nuevo método, la ciencia moderna busca la explicación de los datos sensibles en un proceso continuo y englobante en el que la estructura cognoscitiva del sujeto se acerca hipotéticamente a un conocimiento cada vez más completo y comprensivo de la realidad.

El éxito de las ciencias modernas ha demostrado claramente que ellas no necesitan de ninguna teoría epistemológica filosófica, pues en el momento en que se emanciparon de la filosofía, comenzaron a desarrollarse dentro de su propio campo. De allí que para la ciencia moderna no existan afirmaciones absolutamente ciertas ni formulaciones de principios eternos, sino tan sólo conocimientos aproximativos probables, relativos y parciales. Y por esta razón en el campo de las ciencias no sólo se pueden aceptar diversas hipótesis sobre un mismo fenómeno, sino que la diversidad de hipótesis lleva a puntos de vista más englobantes. Para la ciencia moderna no existen hipótesis únicas. La negación del pluralismo y la absolutización de toda hipótesis lleva inevitablemente a la ideologización «ya que impide la objetivación de todos los intereses latentes pero actuantes y la marcha progresiva y englobante de la ciencia»⁹². Aceptar el mundo teórico de las ciencias modernas equivale a aceptar el horizonte de lo particular, lo contingente, lo histórico que necesariamente existe la multiplicidad de hipótesis. Negar este pluralismo de hipótesis significa volver a las ciencias antiguas y hacer depender la ciencia de una teoría filosófica o de una epistemología no-científica lo que necesariamente lleva a la ideologización. Las ciencias modernas exigen autonomía respecto de la filosofía, pero necesitan relacionarse entre sí para no caer en el aislamiento teórico. De hecho no existen ciencias aisladas. Lo que existe es un «proceso de conocimientos en el trabajo de conjunto de los hombres de ciencia, orientado hacia objetivos valorables»⁹³.

91. Cf. *Ibid.*, p. 151.

92. *Ibid.*, p. 155. Esta sujeción de la ciencia a una filosofía entendida como epistemología, es lo que hace que en la concepción de Althusser, la ciencia vuelva de nuevo a concebirse en dependencia de una epistemología latente.

93. Cf. *Ibid.*, p. 155.

que en este nivel se dé una relación entre teología y ciencias sociales, si las concebimos desde un principio ya como conocimientos acabados que se han de relacionar. Pero recordemos que la ciencia, el conocimiento teórico, surge en y a partir del conocimiento ordinario. Se puede decir que en este nivel de la conciencia indiferenciada, el sujeto no distingue entre los diversos tipos de conocimiento que como un todo le sirven en su vida cotidiana para relacionarse con su mundo. Las tipificaciones producidas por el entendimiento en este nivel del conocimiento son de diversa índole: el sujeto vive su fe de acuerdo al conocimiento que de ella se ha formado, a partir de conocimientos transmitidos, experiencias vividas y compartidas con sus semejantes, en dependencia con el entorno socio-cultural en que se encuentra; en otros ámbitos de su vida, como el económico, el político, el cultural, el sujeto también se guía por la idea que se ha hecho de lo que son dichos ámbitos y de la manera como funcionan. Estas tipificaciones o construcciones teóricas del conocimiento de sentido común pueden ser verdaderas o falsas según que el sirvan al sujeto para habérselas con las cosas y con sus semejantes, pero el sujeto, cuando se mueve en este nivel del conocimiento, fácilmente se engaña, por su incapacidad para comprender y criticar las diversas teorías.

En este nivel de conocimiento se realiza la opción o conversión religiosa y ética del sujeto. La fe, en este estadio no supone ninguna opción previa pro ninguna epistemología. La conversión religiosa como entrega incondicional y absoluta a Cristo se da como un don experimentado en una experiencia religiosa, condicionada por diversos factores, sobre todo culturales. En este nivel, la opción de fe es algo anterior a toda epistemología. Implica un cambio de horizonte desde los intereses más profundos del sujeto, que se ve afectado en su misma existencia y hace que sus conocimientos los articule de distinta manera. Se podría hablar de una ruptura o corte místico por el que el individuo adquiere una nueva visión de las cosas a partir del nuevo horizonte. Lo mismo se puede decir de la conversión ética, en cuanto que el sujeto opta por la realización de valores humano-absolutos: justicia, solidaridad, igualdad en todos los niveles, defensa de los derechos humanos, opción por los pobres, etc... También la opción ética hace entrar al sujeto en un nuevo horizonte que le permite ver la realidad de un modo distinto. Y si en un mismo sujeto coinciden la conversión religiosa y la ética, ésta queda comprendida dentro de la primera, de suerte que para el sujeto, la realización de los valores éticos es la forma histórica de vivir la dimensión de trascendencia y absolutez propia de la conversión religiosa.

El sujeto, cuando se mueve en este nivel de conocimiento, no puede adoptar una teoría social por me-

dio de un discernimiento de fe. La teología de sentido común discierne las acciones que conviene realizar, pero es incapaz de adoptar críticamente alguna teoría científica y su epistemología latente. En este estadio, «la teología ordinaria se norma por la vida eclesial, por sus «frutos» de fidelidad en anunciar el Mensaje y de genuidad en compartir la caridad»⁹⁴. Se puede decir que existen diversas teologías de sentido común, que dependen de los distintos ambientes culturales, de las diversas situaciones biográficamente determinadas que condicionan el tipo de problemas con que el sujeto tiene que habérselas para vivir su fe en este nivel. Igualmente se podría decir que la ciencia social neutra no existe en este nivel de conocimiento. Ni siquiera se puede hablar de ciencia o teoría en este nivel. Existe el conocimiento ordinario sobre materias sociales, económicas y políticas, que dependen de situaciones biográficamente determinadas y de intereses latentes que actúan como motivaciones para la acción.

Relación entre teología y ciencias sociales en el mundo del conocimiento científico

El dinamismo de autotranscendencia del sujeto exige que además de la conversión religiosa y ética, se realice la conversión intelectual, una «ruptura epistemológica» consistente en pasar del conocimiento ordinario al conocimiento teórico o científico en el que el sujeto deja la conciencia indiferenciada e incapaz de criticar su propio conocimiento y las teorías científicas. La falta de esta ruptura epistemológica puede llevar a que el sujeto, después de haber optado por Cristo y por la justicia, asuma acríticamente determinadas teorías como científicas, cuando en realidad no lo son o a hacer depender la opción ética y religiosa de una determinada teoría social. Repitémoslo una vez más, la opción religiosa por Cristo y por los valores éticos, no supone ni exige necesariamente una determinada teoría social. Ambas opciones son independientes de toda teoría, pues se realizan dentro del ámbito del conocimiento de sentido común, pero sí exigen que el sujeto haga una ruptura epistemológica y pase al nivel de la teoría, y una vez en este nivel, opte de acuerdo a la cualidad científica de las diversas teorías que se le presentan, dentro del pluralismo científico exigido por las ciencias modernas.

De ordinario la conversión intelectual o ruptura epistemológica requiere de un proceso más largo y penoso que la conversión religiosa y la ética. Y muchas veces sucede que se dan únicamente estas dos últimas, en el nivel del conocimiento de sentido común, sin que las acompañe la conversión intelectual. Y en este caso el peligro es el de brincar de una conversión ética a la asunción de una «teoría científica» sin haber realizado una ruptura intelectual que pueda

94. Cf. *Ibid.*, p. 150.

hacer autocrítica de cualquier principio objetivado. En este caso la opción ética se ve sometida a una teoría que se constituye como la única hipótesis que puede mediarla. Lo absoluto de los imperativos éticos se transfiere a una teoría determinada, lo cual va en contra del estatuto racional de las ciencias modernas, como ya hemos visto.

Así pues, se requiere que el sujeto que ha hecho una opción religiosa y ética, realice una opción intelectual, que implica diversos niveles. El primero es pasar del conocimiento ordinario al conocimiento científico. El conjunto de significatividades propia de la interpretación del sentido común en la vida cotidiana y que se origina en la situación biográfica del sujeto, debe ser sustituido por otro sistema de significatividades, propias del conocimiento científico. El sujeto debe pasar de la situación biográfica a la situación científica. En este nivel, los problemas científicos están determinados por la situación en que se encuentran las ciencias respectivas, y su sola situación biográfica a la situación científica. En este nivel, los problemas científicos están determinados por la situación en que se encuentran las ciencias respectivas, y su solución debe buscarse de acuerdo a las reglas de procedimiento que rigen las ciencias y que garantizar el control y verificación de las soluciones ofrecidas. Dentro del nivel del conocimiento científico la conversión o ruptura intelectual puede consistir en el paso de un sistema o paradigma a otro, como ya vimos en el capítulo segundo de esta tercera parte. En este caso se niegan los postulados o máximas de un paradigma y se postulan otros para trabajar con ellos porque se cree que el nuevo paradigma es más apto para explicar fenómenos nuevos o porque ofrece un punto de vista más comprensivo y global capaz de explicar diversos fenómenos que antes eran explicados por diversas teorías que no lograban integrarse y que aparecían como contradictorias.

Al pasar del mundo del conocimiento de sentido común al mundo de la ciencia, hay que tener en cuenta la distinción que hacíamos entre ciencias antiguas y ciencias modernas. De lo contrario se cae en confusiones teóricas que impiden planear con claridad la relación entre las diversas ciencias. Tal es el caso de la teología dogmática que en muchos casos sigue entendiéndose al estilo de las ciencias antiguas, por el influjo del método empleado por Melchor Cano. la teología dogmática entendida según el modelo de las

ciencias antiguas concibe la verdad como algo eterno, sus principios son verdades inmutables y los cambios son meramente accidentales. Una vez que se fija la lógica de los principios, la teología se reduce a deducir y a aplicar los principios a las situaciones concretas. Se trata de una teología abstracta que pretende probar con absoluta certeza todas sus afirmaciones y cuya noción de objetividad es conceptual, o sea, que ve la objetividad como una cualidad de la realidad tal como existe independientemente de nuestro conocimiento. La estructura normativa de esta teología es lógica y no permite pluralismo sino que impone deductivamente una serie de dogmas, filosofías y ciencias, hasta llegar a lo concreto⁹⁵. Se trata de una teología subalternada a la filosofía aristotélica, monolítica, estática⁹⁶. Es claro que a partir del Vaticano II la Teología ha iniciado un movimiento de emancipación y comienza a realizarse de acuerdo a la nueva concepción de las ciencias modernas aunque subsisten los peligros de verse de nuevo cogida por otras teorías y no llegar a una verdadera autonomía en su método y en la elaboración de sus propios conceptos.

También las ciencias corren el peligro de verse sometidas de nuevo al modelo clásico y subalternarse a una nueva filosofía, con su respectiva epistemología. Y este es el caso de Althusser que como veamos concibe la ciencia como práctica teórica cuyo criterio de validación se encuentra dentro del mismo ámbito de la teoría y no permite ninguna verificación que permita cuestionar la posición teórica. Se trata de una nueva sujeción de la ciencia a una filosofía teórica, entendida como epistemología⁹⁷.

Al tratar de la relación entre teología y ciencias sociales en el ámbito del conocimiento científico hay que tener en cuenta pues el actual estatuto epistemológico de las ciencias modernas que hemos expuesto ya en el capítulo segundo. Se trata de un nivel en el que el sujeto es capaz de criticar las diversas teorías teológicas y sociales y asume las que en el momento tienen más probabilidades de ofrecer explicaciones adecuadas. En este campo, la teología y las diversas ciencias son autónomas, cada una con sus propios conceptos y metodologías propias que han desarrollado a partir del conocimiento de sentido común. Y cada una debe también desarrollar sus propios criterios de control y verificación sin someterse o someter a otras ciencias. Recordemos que el sujeto en este ni-

95. Cf. *Ibid*, pp 156-157.

96. Este no es el caso de Santo Tomás de Aquino, que no subordinó su fe a la metafísica aristotélica, sino que más bien su fe le sirvió para transformar la metafísica. «El ejemplo de S. Tomás tiene mucha actualidad: como el medió su fe en el esquema aristotélico así también ahora los teólogos modernos tratan de mediar su fe en los esquemas de las modernas ciencias sociales. Pero este imperativo no es tan sencillo: hay que advertir también a los contextos culturales. El de Santo Tomás fue un patrón clásico, normativo, estático. El nuestro es moderno, pragmático, pluralista, procesual. Por esta razón sería un error querer imitar a S. Tomás sustituyendo mecánicamente el aristotelismo por una moderna ciencia social. Su genio es más estimulante en un mundo que ha trascendido ya la simple teoría: no basta sustituir, hay que crear de nuevo». Cf. *Ibid*, p 156.

97. Véase la crítica de Jesús Vergara en op cit, pp 152-155.

vel, posee una conciencia turbada, en el sentido de que no logra obtener una visión unitaria del mundo de la vida y del mundo e la teoría. Esta, a través de las diversas ciencias no acierta a presentar una imagen completa y coherente de la realidad. Tan sólo ofrece conocimientos particulares, aproximativos y desde diversos puntos de vista, pero que siempre se ven desbordados por la riqueza y complejidad de la vida y la realidad. En este nivel, el sujeto expresa su fe en una determinada teoría teológica y capta la realidad del mundo social por medio de determinadas teorías científicas que le presentan diversas aproximaciones hipotéticas de la sociedad y de la historia pero no llega a integrar los dos discursos teóricos a partir uno del otro. Cada ciencia tiene su propia pertinencia y su objeto de estudio particular. No aspira a hacer afirmaciones sobre la realidad en su conjunto de validez universal y necesaria.

Relación entre teología y ciencias sociales a partir del mundo de la interioridad

Al mencionar la necesidad de lograr una verdadera ruptura epistemológica, decíamos que se trataba de un proceso lento y penoso que implicaba el paso del nivel del conocimiento ordinario al conocimiento científico. En este nivel el riesgo es que, al querer relacionar las ciencias entre sí, la teología y las ciencias sociales en nuestro caso, se subordine y subalterne una ciencia a otra. Por eso el proceso de ruptura epistemológica debe llevarse adelante y trascender el mundo del conocimiento científico para poder lograr una correcta relación entre las diversas ciencias. Es necesario que el sujeto trascienda estos dos niveles del conocimiento, hacia el «mundo de la interioridad, de la autoapropiación concienical, del análisis intencional, el mundo del método unificativo de todos los procesos autónomos del conocimiento. Significa la vuelta completa del sujeto sobre sí mismo, su autoapropiación ya no en términos de objeto, sino de sujeto»⁹⁸. Entonces es capaz de captar que los continuos procesos de conocimientos científicos encuentren su unidad en la autonomía y en el pluralismo. Y esta unidad no se da a partir de la lógica de una ciencia universal y primera que ejerza un influjo normativo sobre las demás ciencias. La unidad de las diversas ciencias hay que buscarla en la misma estructura cognoscitiva de donde proceden y que opera en todos los hombres de ciencia. «Las ciencias son autónomas porque establecen sus propios métodos, sus propios conceptos y términos básicos. y estos elementos son establecidos en función de unos fenómenos que se pretende conocer y explicar. De esta manera las ciencias aparecen como conjuntos de conocimientos independientes entre sí, pero dependientes, ya no de una

lógica superior, sino de las operaciones trascendentales de los sujetos»⁹⁹.

A partir de una conversión intelectual llevada hasta sus últimas consecuencias, el sujeto es capaz de criticar los límites del conocimiento del sentido común y de las ciencias y todo principio objetivado. Desde el tercer nivel de la ruptura epistemológica, las ciencias son captadas en su autonomía metodológica y conceptual y en su unidad a partir de la estructura cognoscitiva que las produce por medio de operaciones recurrentes de conocimiento que formulan enunciados hipotéticos acerca de la realidad. También se ve que las ciencias no se subordinan unas a otras, sino sólo a la experiencia a la que tienen que recurrir continuamente, para verificar la verdad de sus afirmaciones. El querer relacionar las ciencias unas con otras, como si fueran sistemas acabados de conocimientos que se intenta relacionar o articular, o el pretender producir conocimientos a partir de otros conocimientos incluye el grave riesgo de subordinar una ciencia a otra ciencia o de subordinarla a una nueva filosofía. La consideración de la relación de las diversas ciencias entre sí, entre teología y ciencias sociales a partir del modelo existencial que hemos esbozado establece la autonomía, pero no el aislamiento de las diversas ciencias. Todo aislamiento teórico cae en la ideologización. Ninguna ciencia es capaz de abarcar toda la realidad, y por lo mismo las diversas ciencias se necesitan mutuamente para completar el cuadro de conocimientos y no caer en reduccionismos.

La posibilidad de relación entre teología y ciencias sociales la encontramos en que ambas, como ciencias, proceden de una misma estructura cognoscitiva, que una vez conocida por el sujeto, da origen a «categorías antropológicas» generales comunes a todas las ciencias. A partir de estas categorías generales, los científicos de diversas ciencias pueden confrontarse y ver qué tan fieles son cada uno en su ciencia a su propio dinamismo cognoscitivo. Pero esto no es posible mientras no se llega al tercer nivel de la ruptura epistemológica, al mundo de la autoapropiación de los procesos cognoscitivos desde donde es posible esclarecer la noción de «objetividad», de lo «real», de «conocimiento», de «verdad», de «ciencia», etc. Mientras para algunos lo real sea lo que existe fuera de nuestro entendimiento y la objetividad sea una cualidad de lo real y la ciencia se reduzca al conocimiento de lo experimentable, es imposible establecer una verdadera relación entre teología y ciencias sociales. El acuerdo en este tercer nivel (que corresponde a una teoría del conocimiento) es condición indispensable para establecer una relación coherente y dinámica entre las diversas ciencias.

98. Jesús Vergara, op cit, p 160.

99. ibid, p 161.

Ya hemos hablado de la crisis por la que pasan actualmente la teología y las ciencias sociales en el momento actual, debido a la situación histórica concreta que viven estas ciencias en su desarrollo. Esto sin duda influye en la conflictividad y problematización de su relación mutua. Pero con todo, el considerar las cosas desde la perspectiva del sujeto, nos ha ayudado a plantear las diversas cuestiones y problemas haciendo las distinciones convenientes. No es lo mismo plantear esta relación al nivel del conocimiento ordinario, al nivel de la ciencia o en el nivel del mundo de la interioridad. Pero es necesario que nos planteemos de nuevo la pregunta de la relación entre teología y ciencias sociales, desde la perspectiva del sujeto que tiene que realizar su vida cristiana en el ámbito de lo temporal. Pero ahora lo hacemos teniendo en cuenta el modelo existencial propuesto, y distinguiendo los diversos niveles de conocimiento y los distintos tipos de opciones o conversiones que el sujeto debe hacer y realizar procesualmente.

El cristiano vive ordinariamente su fe y realiza sus actividades dentro del 'ámbito de las certezas del conocimiento ordinario. Su referencia a Cristo es vivida dentro de una teología de sentido común y su vida social, económica y política la desempeña con los conocimientos que ha adquirido a lo largo de la vida. Las exigencias éticas en lo personal y en lo social forman parte de su vida cristiana, y para su acción le basta atenerse a la praxis eclesial y a los valores que culturalmente son aceptados y reconocidos por la mayoría. La fe vivida de esta manera no requiere de opciones epistemológicas previas y no se ve exigida a adoptar ninguna teoría social determinada.

Pero la opción religiosa y ética no pueden llegar a realizarse en plenitud si simultáneamente no se realiza la ruptura epistemológica. Es necesario que el sujeto trascienda el conocimiento ordinario y la conciencia indiferencia y trate de guiar su acción por un conocimiento más depurado y fino. Si no se da el paso al conocimiento científico, el peligro es hacer depender la opción ética y religiosa de una teoría no suficientemente criticada. Este puede ser el caso de quien ha optado por seguir a Cristo pobre y ha hecho una opción ética por los pobres y enseguida adopta una teoría social para mediar y realizar dicha opción, como la única teoría capaz de hacerlo¹⁰⁰. Lo que sucede en este caso es que la opción de fe y la conversión ética pasarán a depender de dicha teoría y pierden su autonomía.

En este nivel de conocimiento el sujeto ha de aceptar el estatuto epistemológico de las ciencias, tal como lo hemos expuesto más arriba. La ruptura epistemológica estriba precisamente en esto. Al realizar esta ruptura, el sujeto puede adoptar una teoría social

sabiendo que puede haber diversas teorías y que ninguna de ellas ofrece un conocimiento total, universal y necesario. En este nivel, las teorías se adoptan por su capacidad explicativa. Pero el sujeto al moverse en el campo del conocimiento teórico, capta que la realidad de la vida desborda el conocimiento de las diversas ciencias. Estas ofrecen visiones parciales y autónomas de diversos aspectos que en la realidad se encuentran unidos. Las distintas ciencias se especializan en estudiar parcelas de realidad, cada una con sus propios métodos y conceptos. La Teología como ciencia de Dios, estudiará las manifestaciones de Dios en la experiencia religiosa de la humanidad, y en el caso de la teología cristiana, la revelación de Dios en Jesús de Nazaret. Las Ciencias Sociales y humanas estudiarán los diversos fenómenos humanos y sociales, bajo distintas perspectivas: económica, política, antropológica, cultural, etc. Cada ciencia con su metodología y sus conceptos propios, adecuados al objeto de estudio. Aunque las ciencias son autónomas, no deben permanecer aisladas, como ya dijimos, sino que tienen que entrar en una relación por medio del sujeto que se sirve de ellas.

Queremos ejemplificar y al mismo tiempo proponer un modelo concreto de ruptura epistemológica realizada, para que se vea más claramente el tipo de relación entre Teología y Ciencias Sociales a partir de la perspectiva del sujeto. Como ya dijimos, el cristiano realiza su conversión religiosa y ética en el ámbito del conocimiento de sentido común. Ha optado por Cristo pobre y por los pobres. Y quiere que esta opción sea eficaz históricamente, por lo cual siente la necesidad de comprometerse en un movimiento de liberación. Esto le exige que conozca la realidad de la opresión en sus causas. La opción ética que conozca la realidad de la opresión en sus causas. La opción ética y religiosa exigen pues la opción epistemológica. Este cristiano intentará conocer científicamente la realidad, para que su compromiso con Cristo y con los pobres sea eficaz.

Si analizamos detenidamente lo que acabamos de decir, descubrimos que al hacer la ruptura epistemológica, el cristiano se ve en la necesidad de considerar científicamente su opción religiosa, su compromiso ético y la adopción de una teoría social determinada. De esta manera el sujeto tiene que hacer uso de la Teología y de las Ciencias Sociales para clarificar sus opciones realizadas en el nivel del conocimiento ordinario. Por otro lado, comprobamos también que estos son los mismos aspectos del proceso de racionalidad ética que mencionamos en el apartado anterior y en el capítulo 3 de la primera parte (utopía, proyectos sociales globales y estrate-

100. Recordemos que la fe no es algo abstracto que pueda ser mediado por algo menos abstracto. La experiencia de fe es mediada por la reflexión teológica, que siempre queda subordinada a la experiencia. Pero la fe nunca puede ser mediada por una ciencia social. Si así fuera perdería su autonomía de gratitud.

gias). La pregunta que se plantea en este momento, es la de cómo hacer uso de la teología y las ciencias sociales en el nivel teórico. Para responder vamos a servirnos de un modelo concreto realizado de relación entre teología y ciencias sociales en relación al problema de la opción entre capitalismo y socialismo. Se trata de la investigación realizada por Enrique Méndez Ureña, de reciente publicación que ya hemos citado en este estudio.

Lo que a nosotros nos interesa en este contexto no es tanto el contenido del libro y los argumentos concretos que el autor utiliza, sino los aspectos metodológicos y la manera como se sirve de la teología y las ciencias sociales, desde la perspectiva del modelo existencial que hemos propuesto. El autor se moverá siempre en el campo teórico y desde él responderá a la pregunta sobre si un cristiano puede y/o debe optar por el capitalismo y el socialismo, sirviéndose de tres ciencias: la teología, la economía y la ética económica. La confrontación entre capitalismo y socialismo la concibe como una confrontación entre dos sistemas económicos, que se enfrentan a problemas técnicos específicos (producción y distribución), y no como un choque de ideologías. Los criterios de enjuiciamiento los buscará dentro de la misma actividad económica, que implica una dimensión técnica (transformación de la naturaleza por la que el hombre se va liberando de ella y la va dominando) y otra política (que incluye los niveles ético y legal). Estos dos criterios éticos de enjuiciamiento son aceptados por los defensores de los dos sistemas económicos, pues estos se han originado a partir de una misma teoría general de la sociedad. De esta manera se posibilita el diálogo y la comparación entre los dos sistemas. Los dos criterios de evaluación son autónomos respecto de cualquier creencia religiosa. Una vez delimitado el problema de la comparación de capitalismo y socialismo al ámbito de la Economía y después de haber encontrado los criterios de valoración ética, Menéndez Ureña analiza y compara los dos sistemas en un doble nivel: en el de los modelos teóricos y en el de los modelos históricos. Esto lo hace a partir del problema que todo sistema económico tiene que resolver, consistente en la manera de distribuir el producto generado entre inversión (distribución entre las distintas ramas del aparato productivo) y consumo (distribución del producto entre los diversos miembros de la sociedad). En el análisis de los modelos puros de capitalismo y socialismo, Ureña se mueve en el campo de la Economía teórica, y se sirve de la crítica de Marx, que sostenía haber probado la superioridad del modelo socialista. Para la comparación de los modelos históricos se servirá de

la Economía positiva, que investiga los logros reales de los modelos concretos, del «capitalismo avanzado» y del «socialismo desarrollado». El planteamiento de esta comparación entre los dos modelos sociales se refiere a los países capitalistas desarrollados, y la conclusión a la que llega Ureña es que en las actuales circunstancias históricas sería un «pecado social» el que en estos países se supiera una economía de libre mercado por otra centralmente planificada.

Analicemos ahora los presupuestos metodológicos implícitos en la manera de argumentar de Menéndez Ureña. En primer lugar, Ureña respeta la autonomía de las ciencias que utiliza en su análisis del problema. La teología se mueve en el nivel de la utopía y hace referencia a la opción religiosa por Cristo muerto y resucitado. Por eso no puede decir nada sobre el problema en cuestión, que es el de optar por un sistema capitalista o socialista.¹⁰¹ La economía estudia los dos sistemas desde el punto de vista de su funcionalidad para resolver los problemas económicos. Y la ética económica enjuicia los sistemas a partir de los criterios éticos encontrados a partir de la misma actividad económica. La relación entre teología y economía está mediada por la ética. Esta ya no es dependiente de la teología, sino que surge a partir de la misma reflexión sobre la actividad económica. De esta manera la autonomía de la actividad económica se transfiere a la dimensión ética que posee. Es claro que para Ureña, la ética ya no se deduce de la teología, como si fuera la formulación de las exigencias morales deducidas de la Fe. La ética como ciencia es independiente de la teología, y cuando se refiere al campo económico dependerá más de una reflexión filosófica sobre la actividad económica, que llega a formular ciertas exigencias en este campo, a partir de un concepto de hombre. Otra cosa es que la antropología cristiana coincida básicamente con las exigencias fundamentales de la ética humana.¹⁰²

Así pues, para Ureña, en el plano de la teoría, la ética económica sirve de enlace y puente entre teología y economía. La teología se refiere al campo de la dimensión utópica y trascendente, pero tiene sus implicaciones éticas, ya que los valores éticos humanos coinciden fundamentalmente con los cristianos. La economía en este caso sirve para el análisis de los sistemas económicos globales y tiene también implicaciones éticas, pues aunque la economía como ciencia se refiere fundamental a los medios, estos no se pueden separar de los fines éticos. Esta es la razón por la cual Ureña busca los criterios éticos de enjuiciamiento a partir de la misma actividad económica. La economía (y en general las ciencias sociales) estu-

101. Cf. E. Menéndez Ureña, op cit, p 194-195.

102. El supuesto en que se mueve Ureña, y en el que estamos de acuerdo, es que en el ámbito del conocimiento teórico no existe una ética específicamente cristiana. Esta coincide con la ética humana y la engloba en un horizonte de significación más amplio, pero respetando su autonomía. Esta independencia de la fe cristiana es la que lo posibilita el no identificarse con ningún sistema ético concreto que necesariamente está en dependencia de desarrollo del conocimiento científico. Sobre esta problemática cf. M. Vidal, op

dia el campo de los medios para realizar determinados valores éticos, cuya autonomía deriva de la autonomía de lo temporal respecto de la dimensión religiosa y utópica que proporciona la teología.

Otro aspecto importante que denota la ruptura epistemológica de Ureña, es su resistencia a aceptar que a partir de la fe, se puedan obtener razones en pro del socialismo o del capitalismo, como mediaciones¹⁰³. Para él es muy claro que la fe sólo puede ser mediada teóricamente por la teología. Y en esto coincide con Jesús Vergara, cuando éste afirma que «la fe no es algo abstracto que pueda ser mediado en algo menos abstracto como una ciencia social determinada. Por el contrario, la experiencia concreta de una vida de fe sí puede mediar en una teoría teológica, con tal de que ésta no solamente no distorsione sino favorezca una nueva experiencia más rica»¹⁰⁴. La opción por Cristo y por los pobres no debe ser identificada con la opción por una teoría social ni con la opción por un sistema económico. La teología no tiene nada que decir sobre la funcionalidad de los sistemas económicos, ni la economía puede opinar sobre la experiencia de fe. La conversión a Cristo y a los pobres debe ser mediada por una ruptura epistemológica que implica el respeto a la autonomía de las ciencias, y a los campos de cada ciencia. La opción por un sistema social global y la adopción de las estrategias y tácticas de acción pertenece a las ciencias sociales. El sujeto tiene que optar por la teoría cuyas razones sean más convincentes científicamente hablando.

Finalmente, la investigación de Ureña muestra la necesidad de las ciencias sociales para un nuevo planteamiento de una ética económica. Las ciencias sociales proporcionan una ayuda inestimable e insustituible en el análisis de las situaciones concretas y en el descubrimiento de los medios que más conducen a la realización de los valores éticos. Estos valores éticos son autónomos e independientes de toda fe religiosa, aunque el creyente los realiza y vive como expresión de su fe, en el nivel de la vida y conocimiento ordinario. Esta autonomía entre la dimensión ética y religiosa impide el dar categoría de utopía a lo que no es sino un medio o instrumento para realizar las aspiraciones éticas. El sistema capitalista y el socialista no son sino dos formas de organizar la economía y de realizar las aspiraciones éticas de justicia, solidaridad, igualdad, liberación, etc... la dimensión utópica proporcionada por la fe y reflexionada por la teología no se identifica con ningún sistema económico o social, pero coincide con ellos en el nivel ético, ya que las exigencias de justicia y participación pertenecen tanto a la utopía (Reino de Dios) como a la actividad económica, política y social.

Repitamos nuevamente que aunque los planteamientos y argumentos aducidos por Menéndez Ureña en su reciente investigación comparativa sobre el capitalismo y socialismo desarrollados puedan ser discutibles, el aspecto que a nosotros nos parece más sugestivo es el modelo de relación entre teología y ciencias sociales, desde la perspectiva de las exigencias de la praxis cristiana. Desbarata no sólo el mito del «cristianismo socialista», sino también el mito de tomar por utopía lo que no es más que una teoría hipotética sobre los medios para realizar la conversión ética.

Sinteticemos brevemente los aspectos fundamentales del modelo existencial que hemos expuesto. El análisis de la estructura cognoscitiva del sujeto, pone de manifiesto que el conocimiento humano es un proceso de operaciones recurrentes que se origina a partir de la experiencia. Sólo a partir de esta estructura de conocimiento se puede lograr una visión adecuada de la autonomía y pluralismo de las ciencias. Estas aparecen como conjuntos de conocimientos independientes entre sí, pero dependientes de las operaciones cognoscitivas del sujeto. El análisis de las operaciones del sujeto también nos ha permitido clarificar la noción de lo real: la realidad no es lo que está fuera del sujeto para ser mirado, (mito empirista), ni tampoco lo que produce el entendimiento humano (mito idealista), sino aquellos que se encuentran dado en la experiencia y que la intelección extrapola y elabora y que es afirmado por el juicio. El sujeto entra en contacto con su mundo: por la experiencia conoce el mundo inmediato y por el conocimiento se relaciona con el mundo mediado por el significado, que es un mundo doble: el mundo del conocimiento de sentido común y el mundo mediado por el conocimiento teórico o científico. En su movimiento de autotranscendencia, el sujeto se tiene que definir frente a los valores éticos (conversión ética) y frente a la realidad trascendente (conversión religiosa). Este andamiaje conceptual nos ha servido para plantear la relación entre teología y ciencias sociales, distinguiendo los diversos mundos de significado en que se mueve el sujeto y a partir de la exigencia de una conversión intelectual, consistente en trascender el mundo del sentido común y de la teoría, hasta llegar al mundo de la «interioridad» desde donde es posible comprender también los límites del mundo de la teoría o ciencia. Finalmente nos hemos servido de un modelo concreto realizado de reflexión que utiliza la teología y las ciencias sociales desde la perspectiva del sujeto que ha logrado la ruptura epistemológica.

Es evidente que este modelo existencial propuesto requiere una mayor elaboración para desarrollar to-

cit p 118ss. También puede verse del mismo autor su obra *El nuevo rostro de la moral*. De. Paulinas, Madrid, 1976, pp 5-94.

¹⁰³ Cf. M. Ureña, op cit, p 196.

¹⁰⁴ Jesús Vergara, op cit, p 159. Véase también supra, nota 101.

das las posibilidades que ofrece. Por lo pronto nos ha ayudado a saber plantear adecuadamente el problema de la relación entre las diversas ciencias y la relación de éstas con la realidad y las exigencias de acción del sujeto, en las diversas dimensiones que implica.

Relación entre teoría y praxis

Una vez que hemos visto cómo se relacionan la teología y las ciencias sociales desde la perspectiva del modelo existencial que hemos descrito, veamos brevemente la manera en que se relacionan teoría y praxis desde esta misma perspectiva. Recordemos que la perspectiva en que consideramos este problema es la de las exigencias que el cristiano experimenta para realizar su acción en el ámbito de lo social. El modelo de la DSI propuesto por Puebla, como ya vimos es necesario, pero no suficiente, ya que por moverse en el nivel de la utopía, es más una instancia crítica y relativizadora de todo sistema y modelo socio-económico y político, que una teoría para la acción. El modelo de la «práctica teórica» propuesto por Boff, lleva a una serie de aporías, por apoyarse en una concepción de ciencia que no espeta lo que es el conocimiento del hombre. Sin embargo, como ya lo insinuamos también, el mismo Boff nos pone en la pista para encontrar una salida al callejón en que se había metido, al afirmar que teoría y praxis se relacionan a partir del sujeto, que es autor tanto de la «práctica teórica» como de las otras prácticas (política, económica, cultural, etc.)¹⁰⁵. Pero en vez de considerar al sujeto como sujeto, lo ve como «objeto», ya que no analiza su estructura de autotranscendencia por la que actúa de una manera consciente. Para Boff, el sujeto que sirve de mediador entre la teoría y la praxis es un concepto, que dentro de su modelo estructuralista media entre el concepto de teoría y de praxis, considerados como prácticas distintas que es necesario articular¹⁰⁶.

Para Boff el sujeto es el soporte de la «práctica teórica» que es absolutamente independiente de otro tipo de práctica que el mismo sujeto realiza: la política, la económica, etc. La posibilidad de relación se basa en que es uno y el mismo sujeto el que las realiza, en cuanto sujeto que conoce y actúa y se compromete. Pero en lugar de ver las diversas prácticas a partir del dinamismo del sujeto, las considera y relaciona a partir de conceptos previamente establecidos

de lo que son el conocimiento y la praxis. El concepto de ciencia («práctica teórica», producción de conocimientos por medio de una Generalidad II, que actúa sobre la Generalidad I, para producir una Generalidad III) se relaciona con el concepto de praxis (práctica económica, política, cultural, etc; producción material por medio de unos medios de producción, que a partir de una materia prima elaboran un producto), por medio del concepto de sujeto, concebido como sujeto que se compromete (praxis) y que produce la ciencia (teoría). Y Boff se servirá de tres conceptos básicos para relacionar los conceptos de teoría y praxis por medio del concepto de sujeto, y que le permitirán mantener la autonomía de la práctica teórica. El concepto de «compromiso» se refiere a la opción política del sujeto que le «permitirá» o «prohibirá» el considerar teóricamente determinadas cuestiones o problemas que el sujeto percibe en su contacto con el mundo inmediato¹⁰⁷. El concepto de «relevancia» hace alusión a la significatividad de los problemas tratados por el sujeto, que dependerá del momento histórico y de las circunstancias concretas en las que el sujeto vive¹⁰⁸. Y finalmente el concepto de «destino» de la teoría, significa la utilización de la teoría por los diversos intereses en juego dentro del ámbito social¹⁰⁹. Estamos totalmente de acuerdo con Boff, cuando afirma que ni el compromiso del sujeto, ni la relevancia de los temas tratados, ni el uso posterior que se haga de la teoría garantizan la cientificidad del conocimiento. La ciencia posee sus propios criterios de validez, conforme a los cuales hay que juzgarla. Pero en lo que no estamos de acuerdo es en que dichos criterios permanezcan sólo al interior de la ciencia entendida como «práctica teórica», que se realiza sólo en el ámbito del conocimiento. las diversas teorías científicas, de acuerdo al estatuto epistemológico de las ciencias modernas, exigen un control o verificación exterior al ámbito meramente teórico, una confrontación con la «realidad» que certifique la validez hipotética de los enunciados científicos. Las ciencias son independientes y autónomos unos de otros (en cuanto cada ciencia elabora sus propios métodos y conceptos), pero están en continua dependencia de los fenómenos y hechos que intentan explicar.

A partir del modelo existencial que considera al sujeto en cuanto sujeto, la teoría y la praxis se relacionan como dos aspectos de la única actividad consciente del sujeto, que se autotranscende por medio de

105. Ver lo dicho más arriba. Véase también Cl. Boff, op cit. p 307.

106. Cf. Ibid, p 307. Entre el compromiso político y la expresión teórica del contenido teológico, Boff afirma que se da una ruptura o «corte epistemológico», a través del espíritu humano que es «dinamismo», «fuerza de instauración», «espíritu», «razón». Pero lo que Boff no hace es mostrar de qué manera se realiza este corte, a través de qué estructura cognoscitiva. Y en este sentido decimos que para Boff, el sujeto es meramente un concepto, que no capta el modo como de hecho el «espíritu» y la «razón» realizan el conocimiento.

107. Cf. Ibid, p 295ss.

108. Cf. Ibid, p 320ss.

109. Cf. Ibid, p 338ss.

su estructura. Como ya hemos dicho, la opción religiosa y la opción ética se realizan en el mundo del sentido común, que no implica ninguna opción o ruptura epistemológica previa, sino que tan sólo suponen la fe, experimentada como gracia. En este nivel de conocimiento, el sujeto se guía en su acción por el conocimiento vulgar que posee acerca de su propia experiencia de fe y acerca de la realidad social, económica y política. Por medio de una ruptura epistemológica, el sujeto pasa al mundo de la teoría o de la ciencia, en el que comienza a diferenciar aspectos de la realidad y a sistematizar sus conocimientos de acuerdo a los métodos y conceptos de cada ciencia. El mundo del sentido común en el que vive el sujeto, comienza a ser analizado desde diversas perspectivas que dan origen a las diversas ciencias. De esta forma el compromiso por la liberación de los pobres (opción ética) es analizado teológicamente en la medida en que dicho compromiso implica una experiencia religiosa en la que Dios se manifiesta de un modo nuevo. La teología estará siempre en dependencia de esta experiencia de fe que desborda cualquier elaboración teórica, la cual deberá siempre ser verificada en confrontación con dicha experiencia de fe. Las ciencias sociales analizarán el compromiso ético por los pobres, en cuanto que es un compromiso que se realiza no en el vacío, sino en medio de condicionamientos y estructuras sociales, económicas y políticas. Pero también estas construcciones teóricas de las ciencias sociales depende de la experiencia histórica del sujeto y de la sociedad y su validez deberá ser verificada en referencia a dicha experiencia, pero a nivel científico, las teorías son autónomas unas de otras, no dependen una de otra, ni se articulan de suerte que de dos ciencias que se relacionan, pueda resultar una tercera. Ya vimos que las ciencias sólo se unifican desde la única estructura de conocimiento que las produce a partir del conocimiento del sentido común.

De lo anterior, concluimos que sólo el sujeto considerado como tal, es capaz de integrar la teoría (las ciencias autónomas) con la praxis, por medio de una decisión¹¹⁰, u opción epistemológica que funciona en un doble sentido, como ya lo hemos indicado: «hacia arriba» el sujeto hace una ruptura al pasar del mundo del sentido común (mundo de la praxis) al mundo de la teoría. En este nivel, se elabora la teología, en dependencia de la experiencia de fe, de la que surge y a la que siempre ha de volver; se elaboran también las ciencias sociales (economía, sociología, política, etc) también en dependencia de lo que es la experiencia económica, sociológica, política, etc. Aquí en este nivel, el sujeto escogerá la teoría teológica, sociológica, económica, política, etc, que explique mejor en un

momento dado los fenómenos que él ha experimentado en el nivel del conocimiento vulgar y en su experiencia vital. Esta ruptura «hacia arriba» es una decisión libre por la que el sujeto opta por una determinada teoría para guiar su praxis de una manera más sistemática. Pero se trata de una opción siempre abierta a ser modificada, pues el conocimiento teórico es meramente hipotético y aproximativo y porque las diversas teorías se necesitan mutuamente (tanto dentro del espacio epistemológico de una ciencia, como en el campo autónomo de las diversas ciencias) ya que sólo nos dan a conocer aspectos parciales de la realidad.

Finalmente, el modelo existencial propuesto, ayuda a prevenir del peligro siempre latente de subordinar una ciencia a otra o de hacer depender la ciencia de una nueva filosofía, lo cual significa un retroceso al concepto clásico de ciencia, tal como veíamos más arriba¹¹¹. Y esto se debe a una falta de ruptura epistemológica por parte del sujeto que permanece en el nivel del conocimiento ordinario y no es capaz de criticar las diversas teorías en su autonomía y en su independencia metodológica y conceptual, y que en ocasiones utiliza modelos teóricos de otras ciencias para estudiar objetos para los que no fueron elaborados. Las expresiones «socialismo cristiano», «democracia cristiana», «opción cristiana de clases» pueden denotar en quienes las utilizan la falta de ruptura epistemológica, pues «lo cristiano» corresponde a un aspecto de la realidad estudiado por la teología cristiana, que en cuanto ciencia, es autónoma y nada tiene que decir sobre la democracia, el socialismo o la opción de clases, que son estudiados por las ciencias sociales. De la misma manera, éstas nada tienen que decir sobre «lo cristiano» de una praxis económica, política o social. El sujeto que libremente opta por Cristo y por unos valores éticos ha de optar también por una teoría teológica, sociológica, económica y política no en virtud de su opción cristiana y ética, sino por el valor científico de las teorías. DE esta manera la fe y la opción ética conservan su autonomía y no se subordinan a ninguna epistemología o teoría previa, ni postulan ninguna teoría como necesariamente vinculada de ellas.

El modelo existencial y el documento de Puebla.

Si no queremos caer en el «teoricismo» de querer explicar la relación entre las diversas ciencias y la relación entre éstas y la praxis por medio de una teoría, es necesario aceptar que el sujeto es quien realiza dichas relaciones a través de su actividad consciente orientada a la realidad. El sujeto crea la ciencia y se sirve de ella para transformar su mundo, orientado

110. Boff se ve obligado a reconocer que el orden de la teoría y el de la praxis son irreductibles, y que el paso de uno a otro es obra de la decisión humana. Ver op cit., p 350.

111. Ver lo dicho en la nota 92.

por los valores éticos y religiosos por los que «previamente» ha optado (evidentemente se trata de una prioridad ontológica, ya que el sujeto está también orientado trascendentalmente hacia la realidad del mundo ético y hacia la dimensión trascendente). El sujeto, desde el mundo de la interioridad en el que se apropia de su estructura trascendental, capta la autonomía y limitación de las ciencias y se sirve de ellas para explicar el mundo en el que vive, para juzgar las situaciones, para orientar más eficazmente su acción y para dar eficacia histórica a su opción ética y religiosa. También desde el mundo de la interioridad el sujeto percibe que el mundo del sentido común desborda al de la ciencia y por lo mismo ésta debe estar siempre referida y subordinada a aquél. De donde se sigue que las opciones del sujeto, realizadas siempre en el mundo del sentido común, nunca pueden subordinarse a priori a ninguna teoría científica. Esto significa que la ciencia debe estar siempre subordinada a los valores por los que el sujeto ha optado y que corresponde al sujeto creador de la ciencia y sujeto de dicha opción realizar dicha subordinación.

Los aportes de Puebla y el modelo existencial

A la luz del esquema hermenéutico que nos proporciona el modelo existencial podemos encontrar cierta unidad a todo cuanto hemos analizado en el documento de Puebla e interpretar su contenido. En la primera parte hemos visto que Puebla presenta dos diagnósticos de la realidad de América Latina que suponen dos marcos teóricos o paradigmas de análisis social diferentes. Correlativamente a estos dos diagnósticos sociales, Puebla presenta también dos diagnósticos éticos (situación de crisis de valores por la amenaza del secularismo y situación de injusticia estructural) que desde la perspectiva teológica son vistas como situaciones de pecado. Frente a esta situación Puebla se decide por una evangelización liberadora que opta preferencialmente por los pobres en vistas a la conversión de los hombres y al cambio de estructuras. El análisis de los diversos momentos del método empleado por Puebla que hemos intentado hacer en la segunda parte nos ha ayudado a entender por qué en Puebla encontramos los dos paradigmas de análisis social y los dos enfoques teológicos: Puebla refleja lo que actualmente sucede en el campo de las ciencias sociales y de la teología en cuanto conocimientos científicos. Y esta dualidad de paradigmas y enfoque también se manifiesta en el momento de establecer las estrategias de evangelización. Todo esto debe ser interpretado a la luz del modelo existencial que propugna la primacía epistemológica del sujeto.

En primer lugar pensamos que desde el punto de vista de la limitación de toda teoría científica y de la

necesidad de complementariedad de enfoques y paradigmas científicos, es válido el hecho de que Puebla presente dos modelos de análisis social. Aunque uno sea más descriptivo (el culturalista) y el otro pretenda ser más explicativo (el liberacionista) los dos modelos son válidos en cuanto aproximaciones parciales a la realidad y, como ya vimos, aunque se presentan como dos paradigmas en conflicto, se trata más bien de dos modelos complementarios: el primero se fija en el fenómeno de la secularización (propio de toda sociedad en transición hacia la industrialización) que amenaza con convertirse en secularismo, mientras que el segundo intenta explicar la situación de injusticia que vive América Latina. Puebla parece que se inclina más por el modelo culturalista dando una definición globalizante de cultura en la que quedan incluidas las dimensiones económica y política.

Desde esta misma exigencia de la complementariedad paradigmática, habría que afirmar la validez de los dos enfoques teológicos que hemos descubierto en Puebla: el enfoque «desde arriba» y el «desde abajo» (que también hemos llamado «teología explícita» y «teología implícita»). Pero aunque los dos sean válidos, el problema que se plantea es cuál de los dos es más apto para explicar la experiencia de fe que vive actualmente América Latina. Ante el peligro de los reduccionismos teológicos Puebla enfatiza explícitamente el enfoque «desde arriba» para preservar la integridad del contenido positivo de la fe; pero este enfoque no toma tanto en cuenta la situación concreta e histórica, como ya algunos obispos hicieron notar durante la celebración de la asamblea. En el fondo de esta polémica paradigmática se encuentra el problema de la relación entre teología y ciencias sociales.¹¹²

Si el pluralismo de teorías es válido y necesario ¿cómo se han de relacionar teorías de diversas ciencias en vistas a la acción? ¿Cómo hay que interpretar los diagnósticos que Puebla nos presenta sobre la realidad de América Latina? Y más concretamente ¿cómo podemos servirnos de lo que Puebla nos dice de la situación de América Latina y del hombre y la sociedad vistos a la luz de la fe? La respuesta a estas preguntas hay que buscarla en la manera como Puebla llega a dar su diagnóstico ético teológico sobre la situación del continente latinoamericano. Por un lado Puebla nos presenta el aporte de las ciencias sociales (que nos dicen que América Latina vive una situación de transición al mundo urbano-industrial que amenaza con destruir los valores propios latinoamericanos y una situación de subdesarrollo manifestado en la pobreza y marginación de las grandes mayorías causadas por la situación de dependencia) y el aporte de la teología (que nos presenta una visión integral del hombre, llamado a la liberación integral y a la comunión y participación con Dios que debe expresarse en

¹¹² Esta es la problemática epistemológica que está en el fondo de la polémica en torno a la Teología de la Liberación.

todos los niveles de la vida del hombre y de la sociedad) y por otro nos ofrece un diagnóstico sobre la realidad: América Latina vive una crisis de valores y una situación de injusticia estructural que desde la perspectiva de la fe, constituyen una situación de pecado. Entre los aportes de las ciencias sociales y la teología y el diagnóstico, media un acto de intelección (expresado en un juicio) en el que se capta la incompatibilidad entre la situación de América Latina y los valores éticos y cristianos. Y la captación de esta incompatibilidad o contradicción es lo que lleva a Puebla a decir que América Latina vive una situación de pecado. El diagnóstico no es consecuencia de la articulación de dos ciencias, ciencias sociales y teología, sino el fruto de un acto de intelección, que sirviéndose del aporte de dos ciencias autónomas, afirma que América Latina ve una situación contraria al plan de Dios. Creemos que sólo de esta manera se puede interpretar el diagnóstico de Puebla y respetar al mismo tiempo las exigencias del modelo existencial propuesto, que pide no subordinar una ciencia a otra, sino respetar su autonomía. Corresponde al sujeto (y aquí «sujeto» debe entenderse en un sentido colectivo en cuanto que todos los hombres poseen una misma estructura trascendental) establecer y realizar la relación entre las diversas ciencias sirviéndose de sus aportes en el plano de la acción.

Finalmente, Puebla establece en el plano de la estrategia de la evangelización la primacía del individuo sobre la sociedad, en cuanto que la conversión del primero es condición para la transformación de las estructuras. La evangelización tiende directa e inmediatamente a la conversión individual en el plano ético y religioso, que como ya vimos, exige también una conversión individual en el plano ético y religioso, que como ya vimos, exige también una conversión intelectual que muchas veces no se da. Si, en un segundo momento, el cambio de estructuras depende más de cambios en lo económico y político o en lo cultural, es algo que depende de la validez científica de las teorías que propugnen una u otra cosa. Pero en todo caso no se puede absolutizar ninguna teoría como la única y la mejor. Lo que para Puebla es más importante, y en esto coincide con el modelo existencial propuesto, es que la conversión ética y religiosa de los individuos no puede subordinarse a ninguna teoría, sea social o teológica, sino todo lo contrario: la función de las teorías es explicar y hacer eficaz la conversión en el plano de la acción social. La opción por determinados valores y la fe como opción por Cristo son autónomas de toda teoría ya que se realizan siempre en el nivel del conocimiento de sentido común. En un segundo momento las ciencias sociales y la teología intentarán explicitar sistemáticamente la fundamentación y las exigencias de dichas opciones y siempre en función de ellas. DE esta forma la experiencia de conversión -objeto primario de la

evangelización- conserva su autonomía y sirve de instancia crítica de toda teoría que se haga a partir de ella. Veamos cómo nos presenta Puebla la opción por los pobres.

La opción por los pobres a la luz del modelo existencial

En el capítulo cuarto de la primera parte vimos que la opción preferencial por los pobres no es sólo una consecuencia o exigencia de la evangelización, sino que forma parte del mismo contenido evangelizador, y que de ninguna manera podía interpretarse como una opción de clase en el sentido marxista, y una de las razones que dábamos era precisamente la necesidad de respetar la autonomía de las teorías científicas y la de distinguir entre el nivel del sentido común y el del conocimiento científico. En otras palabras, el respeto a la estructura autotranscendente del sujeto impide interpretar la opción por Cristo pobre y por los pobres en términos de una opción de clase en el sentido marxista. A riesgo de volver sobre algunos puntos ya vistos, analicemos la opción por los pobres sirviéndonos del esquema hermenéutico del modelo existencial.

La opción preferencial por los pobres no es el fruto de una deducción lógica a partir de principios o enunciados teológicos. Antes que otra cosa, la conversión a los pobres es fruto de una *experiencia humana y cristiana* que implica «un despertar de la conciencia del hombre en todas sus dimensiones» (P 477). En dicha experiencia se descubre el valor del pobre no ya como persona humana, sino como «pobre», como privilegiado y predilecto de Dios (P 1143). En el encuentro con el pobre se da al mismo tiempo una «nueva» *experiencia de Dios*, que nos hace «redescubrir» a Jesús pobre, que opta preferencialmente por los pobres (P 190, 1141). El sujeto que vive esta experiencia de encuentro con el pobre y con Cristo pobre experimenta un cambio de horizonte que modifica su vida y su manera de ver las cosas. Comprende y valora de un modo diferente, capta significados que antes, desde otro horizonte, no le estaba «permitido» conocer. Pero este cambio de horizonte que el sujeto realiza en su opción ética y religiosa no significa una mayor adquisición de contenidos cognoscitivos ni una mayor precisión y depuración de los mismos. Lo que sucede es que el sujeto capta nuevos significados en los conocimientos ya poseídos, pero es necesario que el sujeto también realice la conversión intelectual, que trascienda al mundo del conocimiento científico. Por eso Puebla afirma que para combatir la pobreza no basta con convertirse a los pobres, sino que es necesario conocer las causas de la pobreza y de esta forma hacer eficaz la opción por los pobres (P 1146). La experiencia de conversión ética y religiosa exige la conversión intelectual como paso al mundo de la explicación científica, pero no exige la adopción de tal o cual explicación. Las teorías científicas han de

ser adoptadas por su capacidad explicativa y por criterios científicos y siempre en función de vitalizar la opción ética y religiosa del sujeto.

A partir del conocimiento sociológico ordinario surge el saber científico que intenta explicar el fenómeno de la pobreza y de proponer los medios para salir de ella. En Puebla descubrimos detrás de las dos corrientes analizadas la teoría desarrollista y la dependientista. La primera insiste en la necesidad de evitar los factores culturales y sociales que se oponen al desarrollo y la segunda en la necesidad de la liberación económica, política y cultural como medios para salir del subdesarrollo. La mayor o menor validez de estas teorías es algo que compete verificar a las ciencias sociales. Puebla tan sólo propone la necesidad de conocer científicamente la realidad como una exigencia de la conversión ética y religiosa, y propone las dos teorías actualmente vigentes.

De la misma manera, también a partir del conocimiento teológico ordinario en el que se hace la opción por Cristo pobre, surgen diversas teorías teológicas para clarificar la dimensión teológica de la experiencia de conversión, a la luz del contenido de la fe. La «teología implícita» o «desde abajo» que descubrimos en el documento de Puebla es un esfuerzo de reflexión teológica a partir de la experiencia de conversión a Cristo pobre y a los pobres, que intenta significados que a su vez ayudan a interpretar la experiencia de conversión. De esta forma, la conversión a los pobres y a Cristo pobre «permite» descubrir el carácter teológico-normativo del Jesús histórico. Y esto conduce a descubrir la opción preferencial por los pobres como una exigencia del seguimiento de Jesús (P 1145), como un signo mesiánico de la presencia del Reino y de la fidelidad de la Iglesia a su misión evangelizadora (P 1141) y como contenido integral de la misma evangelización. Así, la teología surge de la experiencia de conversión y a ella vuelve continuamente pues es en confrontación con la experiencia de fe como toda teoría teológica verifica su validez y su verdad¹¹³.

En esta relación recurrente y dialéctica entre conocimiento ordinario y conocimiento científico es en la que el sujeto va elaborando las diversas teorías científicas para explicar cada vez más adecuadamente el mundo de la experiencia en el que opta por Cristo y por los pobres. Las distintas ciencias y los distintos paradigmas dentro de cada una de ellas intentarán cada una desde su perspectiva explicar el mundo de la experiencia: las ciencias sociales intentarán expli-

car la experiencia del mundo social y la teología intentará explicar la experiencia de fe. Pero lo definitivo no son tanto las diversas teorías, sino la experiencia de fe como opción por Cristo pobre y por los pobres. Por eso Puebla insiste en no confundir la fe con ninguna ideología o teoría (P 179, 540).

En la medida en que la opción por Cristo y por los pobres es una experiencia de fe no puede ser mediada sino por la reflexión teológica que intenta explicitar su consonancia con el Evangelio y determinar las condiciones requeridas para que dicha opción se historicice de un modo evangélico. De acuerdo a esto Puebla rechaza el recurso a la violencia y a la dialéctica de la lucha de clases como medios para operativizar la opción por Cristo y por los pobres (P 486, 534).

Por el sujeto que opta por Cristo pobre y por los pobres no es sólo un sujeto trascendental, sino a la vez es un hombre que se encuentra históricamente situado en una sociedad y en una época determinada en las que ha de vivir su opción. De allí que necesite también un conocimiento de la sociedad y de las estructuras que la conforman, para poder realizar dicha opción. Por eso Puebla sostiene también la necesidad de las ideologías como mediaciones para la acción (P 535) siempre que sean coherentes con la opción por Cristo y por los pobres. Y aquí nuevamente corresponde al sujeto optar por una determinada teoría social después de haber discernido tanto su compatibilidad con el Evangelio como su carácter científico, sirviéndose de los aportes de la teología y de las ciencias sociales. Pero lo que nunca podrá hacerse, como ya dijimos en el capítulo cuarto de la primera parte, es interpretar la experiencia de conversión en términos sociales y enseguida montar la reflexión teológica a partir de dicha interpretación, ya que de esta manera la teología pierde su autonomía como saber científico cuyo único punto de partida es la experiencia misma de conversión como experiencia de fe.

Si Puebla sostiene la primacía de la persona humana por su dignidad de ser hijo de Dios y de ser llamado a la comunión y participación con El, el modelo existencial propone la primacía epistemológica del sujeto. Si el hombre por ser lo que es no puede ser subordinado a ningún totalitarismo político, económico e ideológico sino que debe ser considerado como el centro de toda la vida social y como norma ética de todo sistema, desde el punto de vista epistemológico también se puede considerar que el hombre en cuanto sujeto es el criterio para determinar el valor de las

¹¹³ De acuerdo al modelo existencial la teología como saber científico no se construye a partir de otra ciencia sino a partir de la experiencia de fe. Esto equivale a decir que la teología científica se levanta sobre la teología de sentido común con la que el cristiano realiza su opción por Cristo y por los pobres. Es importante señalar que entre ambas se da una relación circular ya que la teología entendida como reflexión sobre la experiencia de fe de la comunidad cristiana va dando lugar a la teología de sentido común en la medida en que sus aportes son sancionados por el Magisterio de la Iglesia y pasan a formar parte de la fe que informa la vida cristiana y las opciones de los cristianos. Y la experiencia de estos va dando lugar a nuevas reflexiones y teorías teológicas. La sanción autoritativa de la Iglesia muestra el modo especial en que la teología puede ser considerada como ciencia según los cánones de la moderna teoría de la ciencia. Por eso, como hemos dicho en el capítulo tercero de esta parte segunda, la científicidad de la teología debe ser entendida de un modo analógico si se toma como paradigma normativo el actual estatuto epistemológico de las ciencias modernas.

ciencias, la relación entre ellas y la relación entre la teoría y la praxis. De la misma manera que el valor de la persona humana y los derechos que fluyen de su dignidad sirven como instancia crítica de toda realización humana y establecen los criterios éticos que debe respetar toda organización social, política y económica, así también la estructura autotranscendente del sujeto ayuda a criticar toda manera de utilización de la ciencia que no corresponda a dicha estructura y fija las normas epistemológicas que deben guiar las relaciones entre los diversos tipos de saberes científicos y el modo como éstos se han de relacionar con la praxis.

La primacía ética y epistemológica del hombre no son sino dos aspectos o dos formas en que se manifiesta y se afirma el valor inviolable del individuo como persona y como sujeto. En virtud de este valor Puebla denuncia las ideologías y los modelos de desarrollo vigentes en América Latina que han propiciado una situación de pecado. Y en virtud del mismo valor, el modelo existencial se opone a toda utilización de las ciencias y a toda interpretación de su valor cognoscitivo que no respeta el funcionamiento de la estructura del sujeto.

Se ha dicho que Puebla, más que un paso hacia adelante en la reflexión teológico-pastoral, y en el compromiso de la Iglesia por la liberación de América Latina, representa una «serena afirmación de Medellín»¹¹⁴. Para otros la conferencia de Puebla implica un retroceso en la medida en que no hace totalmente suyos los aportes de la reflexión teológica latinoamericana. Es evidente que un documento como el de Puebla puede ser interpretado globalmente desde perspectivas distintas y a partir de intereses y opciones diferentes, pero a nosotros nos parece que nadie puede negar es que Puebla es un acto de autoreflexión de la Iglesia latinoamericana en el que se ventilan abiertamente los problemas existentes a partir del interés único por la evangelización. En Puebla no se pronuncia ningún anatema condenatorio, pero se señalan algunos peligros y se intenta reencausar el dinamismo eclesial. Puebla no condena la Teología de la Liberación, pero señala en qué consiste la auténtica liberación cristiana. No condena explícitamente el empleo del análisis marxista, pero señala los peligros que tiene para la reflexión teológica y para la existencia cristiana. Insiste en la necesidad de las ideologías como instrumentos para la acción social, pero previene de la tendencia a la absolutización propia de toda ideología y afirma la necesidad de distinguir entre fe e ideología. Condena los modelos económicos y políticos vigentes en América Latina y las ideologías que los apoyan porque han llevado a una situación de permanente violación de los derechos fundamentales de la persona humana (denuncia ética), pero no se

pronuncia ni por un sistema de economía de mercado ni por una economía centralmente planificada (porque esto cae fuera de su competencia) y deja que esta cuestión se dirima en el campo de las ciencias sociales. Puebla afirma la necesidad de un cambio urgente de estructuras, pero condena la violencia como medio para realizarlo. Insiste en la necesidad de la liberación del hombre y la sociedad, pero previene del peligro de identificar liberación y salvación cristiana y afirma que la liberación ha de ser integral.

Todas estas frases compuestas de una parte afirmativa y de otra adversativa aluden al problema fundamental con el que tiene que vérselas la Iglesia en la situación actual del continente latinoamericano. Se trata de la relación existente, en el plano de la acción pastoral, entre evangelización y liberación o promoción humana que en el plano de la reflexión teórica se manifiesta como el problema de la relación entre teología y ciencias sociales y en el ámbito de la existencia concreta se presenta como la relación entre la fe (conversión ética-cristiana) y compromiso socio-político, apoyado siempre en una determinada ideología o teoría social.

El análisis de los problemas epistemológicos implicados en el método de reflexión utilizado por Puebla nos ha ayudado a valorar el sentido y el alcance de las diversas teorías científicas, tanto sociales como teológicas, y a reconocer la necesidad del pluralismo paradigmático puesto que la ciencia sólo tiene un valor hipotético y aproximativo. Por esta razón Puebla admite las dos teorías de análisis social y los dos enfoques teológicos que hemos ido analizando a lo largo de este estudio. Pero Puebla no confunde la fe (conversión ético-cristiana por Cristo pobre y por los pobres) con la teoría sobre la fe (la teología) ni la realidad social con las teorías sociales. La fe como experiencia de conversión es autónoma de toda teoría teológica y sociológica, puesto que se vive dentro del mundo del conocimiento del sentido común. Puebla se sirve del aporte de las diversas teorías teológicas y sociales actualmente vigentes, pero no absolutiza ninguna, ya que de lo contrario la fe perdería su autonomía. Y esta autonomía de la fe garantiza una correcta utilización y relación de la teología y ciencias sociales que, de acuerdo al modelo existencial que hemos propuesto, es obra del sujeto. Es éste el que a partir de su opción ética y cristiana ha de servirse de la teología y de las ciencias sociales 'que en cuanto ciencias son autónomas- para mediar su compromiso cristiano en el ámbito de lo social.

Es posible que Puebla no represente un avance en la reflexión teológica y en el compromiso por la liberación sino sólo la afirmación de los logros ya adquiridos en ambos campos y una puntualización de ciertos aspectos problemáticos. Sin embargo ha tenido la

¹¹⁴ Cf. Jon Sobrino, *Los documentos de Puebla. Serena afirmación de Medellín*, en Varios, *La batalla de Puebla*, De. Laia, Barcelona, 1980, p. 99.

honestidad y la valentía de mostrar lo que es la vida eclesial en América Latina. Esperamos que este estudio haya contribuido a resaltar dicha honestidad y valentía, que deben seguir animando futuras interpretaciones de lo que los obispos latinoamericanos dijeron en Puebla y que quedó consignado en el documento que hemos analizado. Y de la misma manera que Puebla afirma que la primacía del hombre como persona humana y como hijo de Dios llamado a la comunión y participación con El por medio de la liberación integral es el centro de la preocupación evangelizadora de la Iglesia, así también pensamos que toda interpretación de lo que Puebla ha dicho ha de realizarse teniendo en cuenta la *primacía epistemológica del hombre como sujeto*. Esto implica no sólo una opción

ética y religiosa, sino también una conversión intelectual en la que el hombre capta su dinamismo estructural y desde donde es posible captar la autonomía de la fe respecto de toda teoría, la autonomía de las ciencias y su valor relativo y la necesidad de la mediación del sujeto entre la teoría y la praxis. Si el olvido del hombre como persona humana y como sujeto ha llevado a situaciones de injusticia y de pecado y a la ideologización de la ciencia, sólo una recuperación de su valor ético y epistemológico puede reconducir la sociedad hacia una mayor justicia y fraternidad y a una concepción adecuada de la ciencia que pueda estar al servicio del hombre que la crea. ⊕





BARTOLOME CARRASCO, PROFETA Y OBISPO DE LA IGLESIA DE LOS POBRES EN LA REGION PACIFICO-SUR

Juan Ruiz

Parróco, Oaxaca

Es un verdadero hombre de Dios. Es un *Profeta*. Es el siervo inútil, fiel y prudente en lo poco, a quien el Señor recibirá para hacerlo responsable en lo mucho¹.

Escribir sobre D. Bartolomé, corre el peligro de herir su manera de ser, ya que es un hombre que no gusta de los reconocimientos, aplausos o publicación de sus virtudes. El siempre antepone: «oren mucho por mí», «pidan a dios que así sea», «mis limitaciones humanas», «soy pecador», «hay todavía una distancia entre lo que dicen de mí, y lo que realmente es», «estoy conciente de que mis palabras rebasan los hechos».

Pero ahora, con ocasión de sus 75 años de edad y su renuncia al Arzobispado, no podemos dejar de escribir 'algo' sobre D. Bartolomé, con la conciencia de que 17 años de servicio entre nosotros, merece nuestra profunda reflexión; y sería difícil resumir «lo que hemos visto y oído» de nuestro Obispo, Profeta, Hermano, Amigo, Padre, Teólogo, Doctor, Maestro... y Compañero. Cada una de esas palabras tienen una connotación especial en él.

Yo creo que todo se podría resumir así: D. BARTOLOME, el Obispo de los pobres. Esta frase, resume sus actitudes, su convivencia, su contemplación, sus alegrías, aflicciones y tristezas que vive con los pobres. Hizo suyas sus dolencias, cargó con sus aflic-

ciones². En esa frase viene a la memoria su estancia entre los zapotecos de Quiatoni, los mixtecos de Amoltepec, los Chatinos de Zenzontepec, los zapotecos de Lachiguirí, los cuicatecos de Pápalo ó Teponaxtla, los mixtecos de Apoala, Tilantongo, Yolotepec ó Tataltepec... Los mazatecos de Chiquihuitlán, ó los triquis de Chichahuaxtla... El concretizó su amor a la Iglesia Oaxaqueña, preferencialmente en los pobres, no de manera *exclusiva* ó *excluyente*, sino *solidaria*³. Porque son los predilectos de Dios, de Jesús; son la esencia de la Iglesia⁴.

VEN Y LO VERAS

Es la invitación de Felipe a Natanael. Fue la palabra del Delegado Pío Gaspari, dirigida a Bartolomé. Aquél, en el Evangelio exclama: «Maestro, ¡Tú eres el Hijo de Dios! ¡Tú eres el rey de Israel! Hoy, Bartolomé proclama: «¡He librado la batalla por el Reino, por los pobres y por la Iglesia... he cargado con la cruz del ministerio episcopal, en medio del dolor, la honda satisfacción y paz en el Señor!»⁵.

Sus antecedentes se remontan a Huejutla, su primera Diócesis (1963-1967), a Tapachula, sus segunda Diócesis (1971-1976), donde el pueblo y los agentes de pastoral, contribuyeron moldeando al Arzobispo de Oaxaca.

Entre nosotros tomó la actitud del que ve, escucha, observa y analiza. Del «ver nace el amor», dice el refrán popular. D. Bartolomé se enamoró de su pueblo: «a todos los oaxaqueños los quiero mucho... Han llegado a ser parte de mí mismo, los llevo profundamente en mi corazón... ¡Cuánto he llegado a querer a esta tierra bendita y a toda su gente!»⁶.

Su corazón, su sensibilidad, su humanismo, su fe... lo llevaron a la *conversión*, diría él. Era Obispo, pero le faltaba escuchar el clamor de los pobres: en la

¹ Cfr. Mt. 25,23

² Cfr. Is. 53, 4

³ En nuestra arquidiócesis, por exigencia del Evangelio, nuestro punto de partida para la acción pastoral es la opción preferencial por el pobre, no exclusiva, ni excluyente, sino solidaria. Mensaje. 1989. párr. núm.14.

⁴ La opción preferencial por los pobres... nace de la vida, enseñanza y práctica de Jesús... Quien no opta por el pobre, no opta por Jesús. Homilia. 25 años de Obispo. 1989.

⁵ Disc. de bienvenida al Arz. Coadj. 6 Abril 1988.

⁶ Boletín ANUNCIO. Agosto 1988.

marginación social, la pobreza lacerante, la incomunicación y emigración... «Esta gracia inmerecida me la hizo llegar a través del pobre, mediante los humillados, los marginados, los hombres y mujeres de las ciudades y los campos. Especialmente me llenó de gracias a través de los indígenas⁷. Era Obispo, mas le faltaba rebajarse de su condición⁸ y tomar el dolor, el rostro, la vida de los empobrecidos. «Para mí, el encuentro con los pobres ha sido finalmente, mi encuentro con el Señor, porque él se identifica con ellos y, desde la situación de los pobres y el servicio que les damos, los salva y nos salva»⁹.

VINO A LOS SUYOS

Cuando vino a nuestra tierra (1 de Agosto 1976) no llegó como extraño o advenedizo¹⁰. Ya era de los nuestros y nos conocía; quizá se preguntaba: «¿cómo puede salir algo bueno de Oaxaca?»¹¹. Más el Señor le respondió en los pobres de estas tierras: «te conocí desde que estabas en Tapachula¹² aguardando a la sombra de un flamboyán. Eres un hombre de corazón sencillo». Y, desde entonces, con la sensibilidad de su corazón ha visto cosas mayores (en el sufrimiento del Cristo Oaxaqueño — lugar de la revelación de Dios —): «el desprecio racial que se tiene todavía al indígena y a su cultura; la marginación que sufre la mujer; el antitestimonio que damos al pueblo algunos de nosotros; los crímenes que se cometen; el abuso que cometen contra la vida por el aborto; la corrupción de algunas autoridades que desoyen y conculcan los derechos de las comunidades; el ataque sistemático que sufre la niñez y la juventud; el abuso que cometen profesionistas que no actúan con espíritu de servicio; la acumulación injusta y derroche de que hacen ostentación quienes tienen mayores bienes de fortuna; la falta de solidaridad de quienes, aún habiendo adquirido legítimas ganancias económicas, no las comparten con los hermanos necesitados, olvidando la hipoteca social que grava la posesión de bienes económicos»¹³.

Y así concluirá: «he descubierto en Oaxaca las grandes riquezas del mundo indígena, sus culturas, su religiosidad popular, su profunda espiritualidad... El Señor me ha hablado a través de ellos»¹⁴.

Los pobres lo convirtieron. Lo bajaron de su caballo, de su altura y, como buenos evangelizadores, al estilo de Ananías, le quitaron las escamas de los ojos para que conociera la verdad de las cosas y quedara lleno del Espíritu Santo¹⁵. Lo sentaron a su mesa, y los reconoció en el *compartir* su tortilla y su sal, su historia, su cultura, sus costumbres... Se hizo su fiel aliado. Se hizo uno de los suyos. E inspirado por la oración, la contemplación, bajo la luz de Dios y después de haber vencido al tentador, asume la causa de Dios: «La opción preferencial por los pobres, es una forma concreta de vivir, aquí y ahora, el Evangelio de Jesús. Estoy más convencido»¹⁶.

Y AQUEL AÑO... EN LA SINAGOGA

Y aquel año — 1978 — en la Catedral de la Asunción, tomó el rollo de los profetas e hizo la lectura del *Proyecto de Dios* para su pueblo: «El Espíritu me envía a llevar la Buena Nueva del Reino de Dios a los pobres...»¹⁷. «Nuestra meta es hacer la Iglesia de los pobres, donde todos, pobres y ricos, llamados a vivir la pobreza evangélica, vivamos el proyecto de vida que nos señala Jesús en las bienaventuranzas»¹⁸. Y, ante el asombro de la asamblea, llamó a los que él quiso y los instruyó en los objetivos, las metas, las estrategias, la espiritualidad, la metodología... En fin, sobre las mediaciones históricas que implica la realización del plan de Dios en nuestras circunstancias. Se inició el trabajo de *comunidad y participación*, de la corresponsabilidad;¹⁹ se consolidó la pastoral indígena; se ofrecieron los elementos de una espiritualidad más encarnada en la vida de nuestros pueblos, retomando los elementos religiosos propios de la cultura e integrarlos a la liturgia. Nos ensayamos en la metodología popular de ver, pensar, actuar y en el análisis de la realidad; siempre insistió en la necesidad de planificar...

⁷ Homilía. 25 años de Obispo. 1989.

⁸ Cfr. Fil 2, 6-11.

⁹ Homilía. 25 años de Obispo. 1989.

¹⁰ Cfr. Ef. 2, 19.

¹¹ Cfr. Jn 1, 46. El Delegado Apostólico, preguntó a D. Bartolomé, allá en la Basílica de Guadalupe, si habría obstáculos para que viniera a Oaxaca. Un mes después, el 11 de Junio de 1976, se hizo oficial el nombramiento: Arzobispo de Oaxaca.

¹² Cfr. Jn 1, 48.

¹³ Mensaje. 1988. párr. n. 3.

¹⁴ Boletín ANUNCIO. Agosto 1988.

¹⁵ Cfr. Hech 9, 17.

¹⁶ Boletín ANUNCIO. Agosto 1988.

¹⁷ Cfr. Lc 4, 16-18.

¹⁸ Mensaje. 1989. párr. 14.

¹⁹ «La Iglesia de Oaxaca acrecentó la conciencia de que debía vivir el misterio de comunión y participación que impulsó el Concilio Vaticano II». Homilía. 25 años de Obispo. 1989.

La mujer, en la figura de las religiosas, empezó a ocupar el lugar que le corresponde en la vida de la Iglesia, ya que les encomendaron parroquias; reflexionamos en el papel del laico en la vida de la Iglesia y se concretizó en las estructuras organizativas de las parroquias, principalmente²⁰ ifue así como la vida de la Iglesia diocesana fue tomando una forma más viva y esperanzadora, por la participación de los laicos, religiosas(os) y presbíteros²¹. Celebramos nuestros plenarios eclesiales, de religiosas y sacerdotales; iniciamos un nuevo modo de vivir la Iglesia. «Un rumbo nuevo en el caminar de nuestra Iglesia local, un viento fresco»²². «Los agentes de pastoral: las religiosas, los sacerdotes y el obispo encontramos en los pobres la gracia de Dios para ser auténticos, para ser creíbles, para crecer por su fe en la fe nuestra»²³.

Así empezamos a hacer operativo el proyecto de la Iglesia de los pobres, conforme a su propuesta: «Dar a la Arquidiócesis una orientación que desemboque en una evangelización integral que, además de proclamar las verdades de la fe, nos lleve en forma inseparable a procurar la promoción humana, según lo quiere el Magisterio de la Iglesia, y a defender los derechos de todos los hombres, especialmente los más pobres; y entre ellos, los pobres entre los pobres, nuestros hermanos indígenas, a imitación de Cristo, que se anonadó y, siendo rico, por nosotros se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza»²⁴.

Es un hombre de Iglesia. «Amo a la Iglesia», sintetiza en su escudo episcopal. Hizo Iglesia no sólo particular; también contribuyó grandemente a la Eclesialidad Regional.

El Seminario Regional del Sureste fue una Institución que favoreció dicha eclesialidad, como lugar de encuentro de los pastores de las Iglesias de la Región y de formación de los futuros agentes de pastoral que responderían a los desafíos de la realidad indígena-campesina. De ese modo nació y creció la Iglesia de

los pobres en la región Pacífico-Sur, sobre todo, con esa misma conciencia regional se fue armando la voz profética o Magisterio regional de nuestros obispos, en sus documentos claros, incisivos y desafiantes²⁵. *Los pobres, signo de resurrección; los refugiados, el compromiso político de los cristianos, el narcotráfico, bienes temporales... Voces episcopales... Entre otros.*

Y LOS SUYOS NO LO RECIBIERON

Los hijos de las tinieblas se comportaron astutamente y maquinaban su caída, le tendían trampas, pero tenían miedo al pueblo, porque éste lo seguía.

D. Bartolomé es un hombre que ha vivido las bienaventuranzas. Es un signo de contradicción. Su compromiso y sus palabras han traído como consecuencia el rechazo y animadversión en algunos sectores sociales, principalmente en la ciudad capital, tachándolo de lo peor²⁶. También entre los agentes de pastoral encontramos todavía quienes hicieron el esfuerzo permanente de informar con calumnias a la Delegación apostólica y el Vaticano. «No se sabían explicar de donde le venía tal sabiduría», pues eran ajenos a la fe²⁷.

Sin embargo, podríamos decir en palabras de una mujer en una comunidad: «Don Bartolomé es una persona muy capacitada en los problemas sociales... Y siempre quiere la justicia e igualdad para los pobres, los indígenas... Hay gente que se esfuerza en desvirtuar, pero él siempre sale defendiendo su postura. Para algunos núcleos de la sociedad donde hay intereses creados, no es un arzobispo bueno... Porque él habla siempre de compartir²⁸ y «aunque esto sea a veces fuente de conflictos, lo sigo creyendo y seguiré luchando por ello hasta el fin»²⁹.

También sus palabras y testimonio no quedan en el ámbito puramente clerical y eclesial. Su voz profética encuentra resonancia en las otras instancias socia-

²⁰ También se reflexionó en el papel del laico en la vida social y, si bien no tenemos una experiencia de organización popular, lo cierto es que los laicos, en sus comunidades, desempeñan un servicio creíble, honesto y comprometido por el bien común.

²¹ «En la vivencia diaria de amor a su pueblo aprendió a confiar en los laicos, religiosos (as) y sacerdotes, por mediocres, insignificantes ó miserables que seamos. Eso es algo muy grande para nosotros y lo llevaremos siempre en el corazón». (Felicitación del presbítero. 25 años de Obispo. 1989).

²² Carta felicitación onomástico, agentes de pastoral. 1988.

²³ Homilía. 25 años de Obispo. 1989.

²⁴ Mensaje pascual. 1987. párr. n. 11.

²⁵ «Los obispos de la región pacífico-Sur hemos tratado ser un equipo colegiado que intenta responder a las realidades históricas de nuestra zona con planteamientos comunes que buscan integrar y respetar la pluralidad de corrientes teológicas pastorales existentes, sin fraccionar la unidad colegial que, desde 1977, hemos venido tratando de acrecentar cada vez más...» Disc. de bienvenida al Arz. Coadj. 6 Abril 1988.

²⁶ «Tenemos dificultades... muchos obstáculos... no sólo desde las estructuras sociales de pecado, sino que también, y con las más dolorosas, desde aquellas internas... (Homilía. 25 años de Obispo. 1989).

²⁷ Cfr. Marcos 6, 1-3.

²⁸ Los hombres... (a la creación) la mancillamos y desviamos del fin que le fue señalado por el Creador, cuando en forma egoísta nos apropiamos de ella, sin tener en cuenta que fue creada para todos y que debemos compartirla como hermanos, en espíritu de solidaridad y fraternidad». (Mensaje Navidad. 1986).

²⁹ De ahí la aspiración de hacer de Oaxaca la Iglesia de los pobres, tienen cabida con los multiformes dones y carismas con que Dios los

les. Ha hecho *volver* los ojos de los gobernantes a la realidad de los empobrecidos. Sin necesidad de pasarla banquetando con políticos, lo respetan. Ha hecho escuela dentro de la sociedad oaxaqueña³⁰. Sin ser político partidista influyó en los políticos. Lo mismo lo respeta uno del partido oficial, de la oposición ó de alguna organización popular. Ellos saben de su postura.

También recibió alabanzas, pero no cayó en la tentación, porque no es una caña movida por el viento. Es firme en sus convicciones. No se quebró.

UNA LUZ SE ENCIENDE PARA ALUMBRAR A TODA LA CASA...

Llegó el sembrador a sembrar. La obra no está acabada. «Nuestro proceso de conversión no acaba nunca». La semilla se hizo almácigo en el campo de la vida de este pueblo. «El camino emprendido requiere seguir bebiendo en las frescas fuentes evangélicas y es irreversible»³¹.

Si bien nuestro Obispo se va *enfilando hacia el ocaso de su vida, hacia el fin del camino, quedan muchas certezas*; porque él es un cristiano lleno de esperanza, de fe y una gran capacidad de amor, sabe que sus aspiraciones y anhelos se han realizado... Y no todo está acabado.

El sigue entre nosotros, seguirá entre nosotros, *animando* a los agentes de pastoral, como ha sucedido en la experiencia diocesana: él *empujó* más que los agentes.

Su testimonio personal de obediencia y humildad es *indiscutible*. «Una nueva figura episcopal en la búsqueda afanosa de fidelidad a Jesús y a su Iglesia»³². Tanto *amó a la Iglesia* que sufrió, en estos últimos años, la humillación de la misma Institución. ¡Y ahí está! Y va a seguir con su claridad en la *reflexión teológica*, aportando en la búsqueda de la fidelidad al Evangelio³³. El es *Teólogo y Doctor de la Iglesia*. Seguro que nos seguirá prestando el servicio en sus documentos personales y de los hermanos obispos, fundamentados en la Sagrada Escritura, la Tradición y Magisterio de la Iglesia.

Si bien no hemos alcanzado, en sus 17 años, a *operativizar* todo, estamos seguros de que, quienes hemos iniciado y seguido este proceso, haremos el esfuerzo, con la ayuda de Dios, de seguir las pistas que nuestro *Tatita* nos ha delegado como testamento para la memoria y práctica eclesial.

Bartolomé, «quédate con nosotros la tarde está cayendo... Todavía nos hace falta tu presencia para resistir los poderes de la noche. Nos has enseñado a no tener miedo»³⁴. ☩



ha dotado para bien de la Iglesia. Lástima que haya verbalizado tanto esta exigencia evangélica, sin hacerla operativa en mi vida, que se haya hecho molesta para algunos».

³⁰ La participación política no abarca solamente las elecciones, sino también el ejercicio del poder político. Es necesario que los ciudadanos vigilen y exijan a las autoridades el uso equitativo del poder y la honestidad personal en el manejo de los bienes de la sociedad. Exhortación pastoral 1986.

³¹ Homilía. 25 años de Obispo, 1989.

³² Felicitación presbiterio. 25 años de Obispo. 1989.

³³ «El amor preferencial por el pobre, al que nunca estamos suficientemente atentos, lleva necesaria, aunque pausadamente, a la liberación plena mediante el servicio teológico y pastoral a que nos exhorta el Papa Juan Pablo II». (Homilía. 25 años de Obispo. 1989).

³⁴ Felicitación presbiterio. 25 años de Obispo. 1989.

³⁵ Felicitación presbiterio. 1988.



LA PALABRA A FONDO: IDEAS PARA LA HOMILIA

Casiano Floristán
Pastoralista. Madrid, España

LA ASUNCION DE LA VIRGEN MARIA (15.8.1993)

Frase evangélica:

**DICHOSOS LOS QUE ESCUCHAN LA PALABRA DE DIOS
Y LA CUMPLEN**

Tema de predicación:

LA DICHA DE MARIA

1. María es contemplada en el catolicismo popular y en la iniciación a la devoción mariana como Madre fecunda que concibe y fructifica, como Soledad o Dolorosa sufriendo, viuda a la que le matan su hijo y como Purísima o Inmaculada sin pecado, transparente y hermosa. La Virgen es el polo femenino de un catolicismo sacerdotal y masculino. Simboliza ternura, sosiego, paz. Hasta la renovación conciliar se destacaban en María las virtudes de pureza, obediencia, resignación y sufrimiento, en tanto que después del Vaticano II se valora su fe en la palabra, solidaridad con los pobres, permanente itinerancia y maternidad eclesial.

2. En los evangelios es llamada María «dichosa» o bienaventurada cuatro veces: 1) En la anunciación del ángel cuando éste le dice: «Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo». Es dichosa por su cercanía a Dios, porque es receptiva al Espíritu. 2) En la visitación a Isabel, al decirle su prima: «Dichosa tú, que has creído». Lo es por su fe; es la creyente por antonomasia. 3) En medio de la vida, cuando una mujer del pueblo le dice: «Dichoso el vientre que te llevó». Es dichosa por su maternidad, por haber engendrado y dado a luz a Jesús. 4) En la respuesta de Jesús a la mujer sanamente envidiosa: «Dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen». Lo es porque hace eficaz la palabra de Dios. De este modo se cumple la predicación de María: «Me llamarán dichosa todas las generaciones».

3. La dicha cristiana es consecuencia de la fidelidad al mensaje. En los evangelios «la palabra de Dios» equivale a la enseñanza de Cristo. Lucas presenta a Jesús como un profeta que revela la misericordia del Padre, el advenimiento del reino y el don del Espíritu Santo.

Reflexión cristiana:

¿Ha evolucionado nuestra devoción a María? ¿Qué puesto ocupa la Virgen en nuestra vida?

XXI DOMINGO DEL TIEMPO ORDINARIO (22.8.1993)

Frase evangélica:

TU ERES EL MESIAS, EL HIJO DE DIOS VIVO

Tema de predicación:

CONFESAR LA FE

1. Mateo sitúa la confesión de fe de Pedro al final del ministerio de Jesús en Galilea, momento crucial del itinerario a Jerusalén. El lugar es Cesárea de Filipo, región pagana, fuera de Palestina. En primer lugar, la «gente» reconoce a Jesús como profeta y espera obras inmediatas e interesadas; para el pueblo, Jesucristo es con frecuencia el Señor de los milagros. En cambio los discípulos han de confesar la fe en el Mesías, Hijo del Dios vivo, ligada al anuncio de la pasión del Señor. Sin proclamar la fe en Jesús, con todas sus consecuencias de sufrimiento injusto, no se puede ser discípulo cristiano.

2. Pedro es llamado dichoso por Jesús al ser bendecido, dicha que entraña una misión en el tiempo y en el espacio. Los nombres de los Doce empiezan por el de Pedro, que es el portavoz del grupo. Es uno de los tres testigos privilegiados. El sobrenombre de Pedro, dado a Simón, significa piedra, algo sólido que puede lanzarse; es piedra angular y de contradicción.

3. Dar a alguien las llaves es concederle autoridad. Atar y desatar equivalía entre los rabinos a rechazar y admitir, a dar entrada o excluir a uno de la comunidad. Frente a los fariseos que cierran la entrada del reino de Dios, Pedro y los discípulos — la Iglesia — deberán abrirlas. En definitiva el Cristo de Mateo promete a Pedro ejercicio de autoridad sobre el pueblo de Dios.

Reflexión cristiana:

¿Cuándo reconocemos y proclamamos la fe en Jesucristo? ¿Lo hacemos personalmente?

XXII DOMINGO DEL TIEMPO ORDINARIO (29.8.1993)

Frase evangélica:

**¿DE QUE LE SIRVE A UN HOMBRE GANAR EL MUNDO
ENTERO, SI MALOGRA SU VIDA?**

Tema de predicación:

NECESIDAD DE LA PASION

1. El episodio de Cesárea de Filipo es crucial en el relato evangélico de los sinópticos. En ese momento se produce un cambio en el ministerio de Jesús: de Galilea a Judea, de las muchedumbres a los discípulos, de los milagros al signo de la cruz, del anuncio evangelizador a la educación de la fe. Jesús no es el Mesías tal como lo entiende el pueblo sino el Hijo del Hombre sufriendo.

2. Los tres anuncios de la pasión fueron redactados después de morir y de resucitar Jesús. Son reflexiones teológicas. Los anuncios de Mateo (16, 21; 17, 22-23; 20, 17-19) son tres momentos cruciales que ponen de manifiesto la incompreensión de los discípulos, quienes no entienden la misión de Jesús, al no querer incluir el sufrimiento junto a la gloria, y la muerte junto a la resurrección.

3. El relato de este evangelio tiene tres constitutivos: a) El anuncio de la pasión: Jesús tiene conciencia de que el sufrimiento forma parte del plan salvador. b) La reacción de Pedro y el reproche de Jesús, ya que el primer discípulo rechaza la opción mesiánica del plan de Dios. Dicho de otro modo, la tentación (de Jesús, de los discípulos y de la Iglesia) es rechazar al «servidor de Dios». c) Las palabras de Jesús a los discípulos, que describen sucintamente el discipulado como seguimiento: negarse a sí mismo (renuncia propia a favor de los otros), cargar con la cruz (soportar las consecuencias de la decisión) y seguir a Jesús (adhesión total).

Reflexión cristiana:

¿Por qué desnaturalizamos tan fácilmente el cristianismo? ¿Cómo podemos dar a entender que el dolor es redentor?

XXIII DOMINGO DEL TIEMPO ORDINARIO (5.9.1993)

Frase evangélica:

DONDE DOS O TRES ESTAN REUNIDOS EN MI NOMBRE, ALLI ESTOY YO

Tema de predicación:

ESPIRITU Y ORDEN EN LA COMUNIDAD

1. Para redactar con orden las enseñanzas de Jesús, Mateo presenta cinco discursos sobre el reino de los cielos: discurso de la montaña (cap. 5-7), discurso apostólico (cap. 10), discurso parábólico (cap. 13), discurso eclesial (cap. 18) y discurso escatológico (cap. 25). El discurso eclesial (cap. 18) consta de instrucciones para los discípulos. Se trata sobre todo de apoyar a los hermanos más pequeños. En una primera parte (v. 1-14) Jesús pone como modelo a un niño para indicar que la pequeñez es el canon de la grandeza del reino. Dios se identifica con el niño, con el pequeño, con el pobre.

2. El evangelio de este domingo afirma que el débil-pecador está expuesto a perderse. Un caso límite es el del hermano cristiano, convertido en pecador público. La corrección fraterna se dirige a quienes han faltado gravemente contra los hermanos en la fe. Sirve como ayuda en el proceso de conversión. Esto contrasta con nuestra actitud: apenas cuenta la vida de la comunidad y, con frecuencia, criticamos y no corregimos.

3. Las tres sentencias que siguen a la corrección fraterna sobre la autoridad del discípulo, la eficacia de la oración en común y la presencia del Señor en medio de la asamblea indican que la vida de la Iglesia es comunitaria. En una línea vertical, la oración se dirige al Padre de todos; en una horizontal, debe fomentarse la fraternidad de los cristianos.

Reflexión cristiana

¿Por qué no nos ayudamos más con una discreta corrección fraterna? ¿Nos reunimos de verdad en comunidad?

XXIV DEL TIEMPO ORDINARIO (12.9.1993)

Frase evangélica:

¿CUANTAS VECES TENGO QUE PERDONAR?

Tema de predicación:

EL PERDON ENTRE LOS HERMANOS

1. La conclusión del cuarto discurso eclesial de Jesús sobre las relaciones de los hermanos en comunidad expresa que el perdón es una regla fundamental de la vida cristiana. La actitud de perdonar contrasta con la reacción que brota ante una injuria: la venganza. Posiblemente la ley del talión («ojo por ojo, diente por diente») fue un avance al limitar la represión. El evangelio de Jesús rechaza esta ley; no hay que vengarse sino perdonar siempre.

2. En la parábola del deudor agraciado pero sin entrañas aparece tres veces la palabra «perdón». Dirigida a Pedro y a todos los discípulos, indica que Cristo perdona y exige el perdón. Caro está, la parábola es una descripción oriental. Todo es exagerado y casi inverosímil: la deuda del criado, la misericordia del personaje, la vehemencia del hombre perdonado y la reacción del rey. Con este lenguaje se pretende hacer ver dos reacciones opuestas: la del señor y su funcionario insolvente y la del deudor insolvente y su compañero de servicio.

3. El rey es Dios, dueño de la vida y de la muerte. Ante El todos somos deudores insolventes. Pero en la Iglesia somos todos hermanos que se aman y se perdonan.

Reflexión cristiana:

¿Por qué nos cuesta tanto pedir perdón y perdonar? ¿Hemos recuperado de nuevo el sacramento del perdón?

XXV DOMINGO DEL TIEMPO ORDINARIO (19.9.1993)

Frase evangélica:

VAYAN A MI VIÑA Y LES PAGARE LO DEBIDO

Tema de predicación:

LOS PRIMEROS Y ULTIMOS

1. Con el evangelio de este domingo termina el discurso eclesial de Mateo en torno a la educación de los discípulos en la fe. Responde a una pregunta debatida entre los apóstoles: «¿Lo hemos dejado todo y te hemos seguido. En vista de eso, ¿qué nos va a tocar?» (Mt 19, 27). Pedro no entiende que los últimos sean primeros y los primeros sean últimos. A nosotros nos pasa lo mismo. Se plantea aquí la retribución o compensación.

2. Los cinco momentos de la llamada del patrón a los obreros se reducen a dos: con los primeros y con los últimos. Los primeros trabajadores critican la escasa labor de los de última hora: quieren mantener las diferencias. Además, no están de acuerdo con la conducta del patrón ya que, según ellos, no actúa con justicia humana distributiva. El patrón, en cambio, defiende su conducta con tres razones: los primeros obreros han recibido el salario convenido (trato justo); el amo puede hacer con su dinero lo que quiera (trato misericordioso); es sencillamente bueno y generoso (magnanimidad).

3. La justicia de Dios según la Escritura —defensa de pobres, marginados y últimos para que todos sean iguales— no equivale a las normas de justicia humana, a saber, dar a cada uno según la ley, ya que la ley está hecha por los más fuertes. La justicia de Dios se basa en la defensa de los indefensos, precisamente para que haya verdadera justicia, a saber, igualdad y fraternidad. Dios ama a los últimos porque ama la justicia. Como consecuencia, los pobres y pecadores son los primeros. Jesús privilegió la

llamada a los débiles con gran escándalo del juridicismo rabínico. A veces la defensa de la justicia literalmente entendida esconde envidia entre los hermanos. Murmuramos porque no se nos considera los «primeros». Incluso dentro de la Iglesia se introducen el boato, las vestimentas regias y los honores en detrimento del evangelio. El reconocimiento del Dios de Jesús pasa por el reconocimiento de los últimos como hermanos, como si todos fuéramos primeros, es decir, iguales.

Reflexión cristiana:

¿Estamos de verdad a favor de los últimos? ¿Aceptamos que Dios sea misericordioso con nuestros adversarios o enemigos?

XXVI DOMINGO DEL TIEMPO ORDINARIO (26.9.1993)

Frase evangélica:

**LAS PROSTITUTAS LES PRECEDERAN EN EL REINO DE
LOS CIELOS**

Tema de predicación:

DECIR Y HACER

1. Mateo sitúa esta parábola después de entrar Jesús en Jerusalén, junto a otras parábolas polémicas con los jefes judíos. En ellas se discute la autoridad de Jesús. El mensaje de este texto es obvio: entra en el reino el que hace, no meramente el que dice. El que dice y no hace es fariseo, enemigo de Jesús.

2. Para mostrar el nuevo valor del compromiso efectivo, el relato pone de manifiesto el contraste entre dos hijos. La conducta del primero evidencia la culpabilidad del segundo. Jesús se dirige a los que su conducta está representada por el hijo segundo: obedecen con palabras, no con hechos. Son los «justos» oficiales que no cambian de conducta, no se convierten.

3. Para caracterizar al cristianismo auténtico, la parábola opone el hacer al decir. Hacer significa obrar según el evangelio. Es decir, la fe cristiana es respuesta personal a Dios, que llama a conversión por medio de las obras. Los «publicanos y prostitutas» representan hoy al pueblo marginado, que en el fondo obra como Dios quiere: derecho con renglones torcidos. Por el contrario, los que se consideran «justos» rechazan la conducta evangélica. Lo dice asimismo la sabiduría popular: obras son amores y no buenas razones, o de otro modo: no basta predicar, hay que dar trigo.

Reflexión cristiana:

¿Cómo es nuestra obediencia a la llamada de Dios? ¿Cuándo somos «justos» y cuándo somos «publicanos y prostitutas»?

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

LITURGICAS
LIMPIAS
PERFECTAS

CEROS PASCALES
VELAS DECORADAS
ENCENDIDOS
VELADORAS
ACEITE
ENCENDIDORES
CARBÓN
CAPITELES
PORTAVELAS, ETC.

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

547-02-30 al 32
ó 541-30-14 ó 541-31-66
FAX 541-16-80

Velas de Calidad



XIPE-TOTEK

Revista Trimestral

Filosofía y Ciencias Sociales
de los jesuitas,
del Instituto Libre de Filosofía
y Ciencias A.C. y
del Centro de Reflexión
y Acción Social A.C.

Ejemplar N\$ 12.00
Suscripción anual por 4 números N\$ 40.00
Tel. (3) 626-46-21 y 625-10-51
Fax. (3) 626-75-35

Dirección: Madero 836
Apdo. 39-129
44171 Guadalajara

TEXTOS-CONFERENCIAS-ANÁLISIS



LIBROS

Se sugieren cuatro libros para actualizarse en Catequesis

1. Emilio Alberich, *La Catequesis en la Iglesia*.
Central Catequística Salesiana, Madrid, 1991.
2155 páginas.

Con una gran erudición y actualidad, el autor, profesor de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, nos presenta un interesante estudio sobre CATEQUETICA FUNDAMENTAL, que nos proporciona abundantes elementos para repensar la catequesis a la luz de una renovada teología pastoral.

Este libro presenta un panorama teórico de las diferentes dimensiones de la Catequesis: Evangelización y catequesis; catequesis y comunidad; catequesis y política; catequesis y escuela; etc...

La obra de Alberich, que recoge su experiencia docente de muchos años y su gran experiencia internacional, es un excelente instrumento para la actualización personal o como texto base en cursos de nivel superior. ¡Qué provechoso sería que en todos los seminarios y casas de formación de religiosos se estudiara a fondo este libro!

La claridad y profundidad con que es planteado cada tema y la selecta bibliografía que abre horizontes de profundización, hacen de esta obra «un pequeño clásico» que puede ayudar a evitar muchos rodeos desgastantes para quien quiera clavarse de lleno — en la problemática de la catequesis hoy.

A.G.R.

2. Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis.

La catequesis de la comunidad: Orientaciones pastorales para la catequesis en España, hoy.
8a. edición: octubre de 1990 Edita: Edice, Madrid.
180 pp.

Estas orientaciones han provocado un viraje en la concepción y en la práctica de la Catequesis en España. El documento, muy apreciado y utilizado, es un pequeño tratado que ubica a la Catequesis, su identidad y su carácter propio dentro de la misión Evangelizadora de la Iglesia.

Muy influenciado por la carta magna de la Evangelización (la Evangelii Nuntiandi), desde el primer capítulo centra todo el afán evangelizador en el proyecto del Reino de Dios: «la misión de la Iglesia es el anuncio Y EL ESTABLECIMIENTO del reino de Dios». Este criterio, condiciona toda la obra, entronizado como objetivo último de toda la praxis eclesial, permite reubicar con una nueva luz todas las — dimensiones de la catequesis: identidad, pedagogía, organización, etc...

Es muy enriquecedor pulsar los caminos de renovación que se van encontrando en Europa. Aunque su realidad y su enfoque es muy distinto al nuestro, su gran tradición pastoral, teórica y práctica, iluminan con una nueva luz nuestra búsqueda. La catequesis de la Comunidad, es un documento que vale la pena tener, estudiar y practicar.

A.G.R.

3. Conferencia Nacional de Obispos del Brasil 1983, Traducción al Español. *Catequesis renovada*. Palabra Ediciones, 118 páginas.

Es innegable que Brasil destaca en teología y pastoral. Este documento, oficial de la conferencia nacional de Obispos de Brasil, recoge el trabajo de miles de catequistas, que asesorados por expertos catequetas y avalados por todo el episcopado, ofrece directrices claras e innovadoras para repensar a fondo el ministerio de la catequesis, de acuerdo a los tiempos y circunstancias que nos están tocando vivir en América Latina. Después de 10 años, este luminoso faro sigue siendo de una gran actualidad.

Luis Alves de Lima opina al respecto: «Este documento puede considerarse como el corolario de todo el esfuerzo de renovación catequética que se venía realizando en Brasil desde mucho tiempo atrás. Su acogida fue muy positiva por parte de los catequistas y agentes de pastoral. De él ya se han realizado 20 ediciones, hecho insólito y raro para un documento episcopal».

La catequesis es planteada como — una educación permanente para la comunión y participación en la comunidad de Fe. En una sociedad marcada por la masificación, el anonimato, los medios de comunicación masivos, el consumismo, el libertinaje moral, la violencia colectiva y las escandalosas desigualdades sociales, se exige una nueva catequesis que permita a las personas vivir en una pequeña comunidad cristiana donde sea posible vivir las relaciones interpersonales y los valores del Reino (compromiso de transformar el mundo).

A.G.R.

Un rostro nuevo para la Catequesis. Comisión episcopal de Evangelización y Catequesis. Guía pastoral para la catequesis de México, México 1992. 173 pp.

El 26 de julio de 1991 el episcopado mexicano envió un mensaje a todos los catequistas de México, reconociendo la importancia de su ministerio y subrayando la necesidad de una formación permanente. En enero de 1993 la comisión episcopal de evangelización y catequesis nos ofrece con alegría y esperanza esta guía que debe orientar los esfuerzos de renovación.

La Guía es un documento inspirador y motivador que aplica a nuestra realidad mexicana los nuevos enfoques de la catequesis actual. Partiendo de un análisis histórico de la Evangelización en México (Dios en la vida y en la historia de los mexicanos) y de un somero pero valioso análisis de la realidad actual (Nuestra sociedad en cambio), plantea con decisión y claridad una nueva dirección que supera el rancio eclesiocentrismo medieval que durante 500 años se practicó en nuestro país. Ahora la Iglesia se concibe como un sacramento del Reino de Dios en México y a los catequistas como testigos y profetas del Reino (y no como mecánicos adocinadores de niños). La catequesis en México exige fuertes acentuaciones como son: la aculturación, la dimensión ecológica y social, la priorización de la

catequesis de jóvenes y adultos, etc... Las comunidades eclesiales de base son explícitamente reconocidas como un lugar para la catequesis.

A pesar de algunas lagunas (en el último capítulo faltan las orientaciones para organizar la catequesis escolar) y de algunos enfoques discutibles en el análisis histórico del primer capítulo, la obra tiene un valor teórico intrínseco que vale la pena conocer. Además, este documento tiene un valor normativo que ojalá sirva de vacuna contra tendencias involutivas y preconciarias que abundan en el medio de la catequesis. Los Obispos mexicanos han dado el banderazo oficial para ir construyendo una nueva catequesis.

A.G.R.

PARA UNA NUEVA... EVANGELIZACIÓN

CATEQUESIS INTEGRAL...

Método

- Lenguaje sencillo, atractivo y comprensible.
- Pedagogía de la fe conjugada con los avances de las ciencias humanas en comunicación.

Fundamentación

- Concilio Vaticano II
- CELAM Medellín 1968
- CELAM Puebla 1979

Contenido

SERIE: FE Y MUNDO

- preprimaria
- primaria
- secundaria

SERIE: HACIA UNA FE ADULTA

- preparatoria

Cametexísticas

- Integral...
- Gradual...
- Bíblica...
- Latinoamericana...

Destinatarios

- Para parroquias...
- Para familias...
- Para escuelas...

"América Latina está insuficientemente evangelizada"

Docto. de Puebla n° 911

Editorial Horizonte S.A. de C.V.

Acordada No. 8047 piso Col. San José Insurgentes México 06900 D.F. Tels. 611-66-01 y 598-77-88

Informes y Ventas: