

EN ESTE NUMERO



Y LA NOTICIA CUADERNO: CONCEPTOS UTILES EN TEOLOGIA

Introducción al Cuaderno	16
Aba Padre	17
Cambio Estructural	18
Clases Sociales	20
Comunidades de Base	25
Escritura	27
Espíritu Santo	29
Explotación Capitalista	30
Fe Cristiana	33
Gracia	35
Hombre	36
Iglesia	37

Jesucristo	40
Justicia	42
Liberación Salvación Redención	44
María	45
Pastoral	47
Pobres	50
Política	53
Reino de Dios	55
Rito Mito Símbolo	57
Sacramentos	59
Socialismo	61
Sociedad	64
Análisis de la Sociedad	67
Teología	71
Notas	74



Y LOS LIBROS

75

Año 45 No. 534 Mayo de 1980.

PRESENTACION

Queremos dedicar este número de CHRISTUS como un homenaje al Sr. Romero y a su pueblo, el Salvador. Nuestras reflexiones quieren acompañar el proceso latinoamericano, apuntalado con sus vidas.

Nuestros conceptos tan sólo pretenden ser "útiles" al proceso y a la teología que van brotando de estas vidas-seguimiento de Jesús. Así, pues, la mejor presentación de esta vida latinoamericana es su propio testimonio:

"He sido frecuentemente amenazado de muerte. Debo decirle que, como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección: si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño. Se lo digo sin ninguna jactancia, con la más grande humildad.

Como pastor, estoy obligado por mandato divino, a dar la vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños, aún por aquellos que vayan a asesinarme. Si llegaran a cumplirse las amenazas, desde ya ofresco a Dios mi sangre por la redención y por la resurrección del El Salvador.

El martirio es una gracia de Dios que no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto una realidad.

Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro. Puede usted decir, si llegasen a matarme que perdono y bendigo a quienes lo hagan.

Ojalá, así, se convencieran que perderán su tiempo. Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás.

Xavier Garbary, 37



CHRISTUS

REVISTA TEOLÓGICA DE EL SALVADOR

Consejo asesor: Alfonso Castillo, Enrique Dussel, Vicente Leñero, Enrique Maza, S.J., Jean Meyer, Ramón Mijares, S.J., Luis Ramos, O.P., Angel Sánchez.

Director: Xavier Garbary Gómez, S.J.

Subdirectores: Felipe Espinosa, S.J. y Rafael I. Rodríguez, S.J.

Consejo de redacción: Alberto Arroyo, S.J., Luis G. del Valle, S.J., Luis Fernández, S.J., Sebastián Mier, S.J., Raúl H. Mora L. S.J.

Se autoriza la reproducción total o parcial de Christus. Citar fuente con aviso a la dirección.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS: La oficialidad de Christus no significa una representación oficial. Funciona como un hecho práctico y un servicio, puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptan como tal. Por tanto, Christus no es órgano institucional del episcopado. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A.C.

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cuernavaca, Huejutla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936. Registro de Propiedad Intelectual en la S.E.P. No. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesial. Suscripción anual: \$320.00, número suelto: \$ 30.00, atrasado: \$ 35.00. Suscripción correo aéreo América Latina: 20 Dls., otros países: 30 Dls., número suelto: 1.35 Dls., atrasado: 1.60 Dls. Centro de Reflexión Teológica, A.C. Augusto Rodin No. 355. México 19, D.F. Tel. 5-98-47-08.

Impresión: EILA, Astrónomos No. 23, México 18, D.F.

INTERNACIONAL

LA ECONOMIA POLITICA DE LA DISTENSION (II)

Revolución y Competencia mundial: el aspecto socialista.

En el escenario político internacional, donde se agolpa el tiempo histórico configurando el enorme remolino de la crisis contemporánea, se corre el riesgo de existir rememorando las versiones míticas —análisis correspondientes a otras épocas históricas— reproducidas por el aparato trasnacional de información y publicidad.

Frente a la ocupación soviética de Afganistán, la conciencia mítica —que eleva esos análisis obsoletos a categoría de herramienta analítica— vive posiciones políticas que reeditan aquéllas de Checoslovaquia en 1968 (1). No es el caso. Instaurar una polémica política en aquellos términos es recodificarse en la Guerra Fría. Tampoco es el caso: aquélla terminó en un tortuoso proceso que va de 1969 a 1975. Que actualmente, las Dominaciones utilicen los fantasmas de la Guerra Fría para conmover al público (hoy de miles de millones de seres humanos) no valida su existencia real. Se trata de fantasmas.

La fractura histórica de la década pasa-

da no sólo queda fuera del alcance de las mayorías; escapa a los "príncipes que nos gobiernan" (2). Se ha sostenido anteriormente (3) que la URSS defiende intereses estratégicos en Afganistán: el Islam. También el mundo islámico es un espacio de intereses estratégicos de las Trasnacionales. El problema analítico consiste en entender que esta puja no acontece en los términos de la Guerra Fría (4). Se desarrolla en un espacio histórico nuevo.

A fin de comenzar el cerco analítico de ese nuevo espacio histórico nos hemos permitido ir articulando una serie de reflexiones teórico políticas bajo la categorización de "Economía Política de la Distensión o de la Coexistencia Pacífica". En el artículo anterior, se desarrollaron una serie de hipótesis de trabajo esencialmente vinculadas al aspecto trasnacional de la contradicción fundamental de la Formación Económica de la Sociedad Mundial. Es importante esbozar ahora los elementos en juego desde el otro aspecto de la contradicción: desde el Socialismo Real. Se intenta, por lo pronto, dejar asentados dos elementos: el de la revolución (que conlleva todo el problema

del Estado-nación, piedra de toque del análisis político) y el de la competencia mundial entre Socialismo Real y Trasnacionales.

Es menester entrar al último punto con cuidado, pues sus implicaciones geopolíticas son gigantescas. Un recuento del desarrollo de las posturas frente a los hechos de Afganistán nos puede dar la entrada para el planteamiento de una cuestión nodal.

1. La intervención soviética en Afganistán, en diciembre pasado, fue seguida por la movilización Trilateral-China sobre Paquistán. Ante la opinión pública aparece nada más un bolsón de hechos estructurado desde la versión del "oso polar" invadiendo.

2. En enero (6), luego de la movilización sobre Paquistán y la distensión con Irán, se siguió el intento trilateral de encuadrar el poderío europeo contra la URSS. Pero la gira de Vance se encontró con una Europa trenzada por dos vectores de fuerza: el petróleo árabe-islámico y el comercio con el COMECON (mercado común socialista). Finalmente, fracasa el boicot a las

olimpiadas de Moscú y el embargo ce-realero es llevado a cabo parcialmente. Europa guarda sus distancias frente a las sanciones económicas contra la URSS.

3. Desde este mes, Carter maneja la argumentación de un ataque soviético a las rutas petroleras; mientras, Bani Sadr, presidente electo de Irán, esboza la idea de que los soviéticos quieren abrirse una ruta al Índico (7).

4. En febrero (8), la Trilateral desplaza su fuego diplomático-político hacia el Golfo Pérsico, con la gira del Asesor de Seguridad Nacional, Brzezinski, por la región. Vance, en tanto, defendía ante el Congreso estadounidense, el fortalecimiento militar de Paquistán. Brown, de la Defensa estadounidense, en el *Washington Post* (9), focaliza la región pérsica como zona amenazada.

5. Para los primeros días de marzo (10), Vance se entrevista con los principales embajadores occidentales en Washington. Francia —que había decidido una política internacional independiente— envía a su presidente a una gira por el Golfo Pérsico (11). Hussein de Jordania, sorpresivamente, habla de que el Golfo Pérsico debe de ser defendido por los propios árabes (12). En EU, el 6, luego de las entrevistas con los embajadores en Washington, Brown pudo declarar que su país se reservaba el derecho de utilizar armas nucleares tácticas para defender el acceso a los yacimientos pérsicos (13). Con anterioridad (14), el plan de neutralidad afgana, de cuño británico, fue presentado al embajador soviético en Londres. El 3, (15), 20 países miembros de la Agencia Internacional de Energía y 30 Transnacionales energéticas acordaron realizar un simulacro de crisis de abastecimiento petrolero.

Resulta profundamente significativo, en contrapartida, analizar las variaciones sutilísimas de posición por parte de la URSS:

1. En enero, afirma que se retirará cuando los propios afganos se lo pidan (16).

2. En febrero, el presidente afgano, B. Karmal, condicionó la presencia soviética hasta que los EU, Gran Bretaña, China y Egipto dejen de amenazar la

estabilidad afgana. Breshnev (17) condicionó la presencia a la garantía de no-injerencia extranjera por parte de los países limítrofes y los EU. En tanto, *Pravda* (18) calificaba de tretas políticas las versiones de que la URSS deseaba apoderarse de los yacimientos del Medio Oriente.

3. Para marzo, la URSS comienza a concentrarse en el Pérsico: su embajador en Yemen del Sur asevera que intentar apoderarse de los yacimientos provocaría la "tercera guerra mundial"

Breshnev, en tanto, abandona la tesis de la *no injerencia* y habla de condicionar la presencia soviética a la garantía de *neutralidad* afgana (19).

4. Finalmente, de manera sutil, un comentario de *Tass* (20) habla de "garantizar el libre acceso de todos los países a las fuentes de petróleo del Golfo Pérsico". El acuerdo de *neutralidad* del Golfo Pérsico sería signado ante la ONU por todos los firmantes de los Acuerdos de Helsinki.

La focalización de la cuestión afgana y su traslape al Golfo Pérsico por parte de los dos contendientes (el Socialismo Real y las Transnacionales trilaterales) muestran un sentido bien determinado de los hechos afganos, incrustados en el corazón de la Economía Política de la Disensión. No en la Guerra Fría. El punto, llanamente expresado, es el siguiente: el acceso soviético al petróleo occidental (del Golfo Pérsico) define su apostamiento estratégico en la competencia mundial con la estructura del Complejo Transnacional. A fin de evidenciar la formulación es menester dar un rodeo.

Ya para 1976, la URSS y los países de la Europa Oriental mostraban una seria desventaja energética cuantitativa respecto al bloque del capitalismo avanzado. Mientras los socialistas consumían un 23.10o/o del total de la energía-equivalente-petróleo del planeta, los capitalistas lo hacían en un 56.45o/o (21). Pero el siguiente cuadro muestra la diferencia (las contradicciones) fundamental:

países industrializados	producción	consumo
EU y Canadá	550	1000
Europa Occidental	84	714
Japón		262
URSS y socialistas	700	606

Países en desarrollo

Extremo Oriente	130	170
Africa	300	60
Oriente Medio	1100	80
América Latina	240	194

Fuente: Juan María Alpoite, "El petróleo como Patrimonio de una Minoría Mundial" en *Crítica Política*, No. 1, 15-30 de marzo de 1980, p 62.

No puede haber un cuadro más elocuente respecto a los términos de la desigualdad sobre la que se fundamenta el punto nodal del período histórico: el tránsito energético sobre el ascenso del costo de la energía convencional (22). Pero aquí interesa destacar una diferencia bien precisa: aquella entre la producción y el consumo socialista y capitalista del crudo. Mientras el conjunto capitalista avanzado produce solamente 634 tns de crudo, consume de otros 1342 tns. En tanto, el bloque socialista consume de lo suyo y le sobran aun 94 tns de crudo.

El punto es claro: la URSS y los socialistas están fundando su energización en base a los hidrocarburos propios: el complejo transnacional funda su energización en base a los hidrocarburos ajenos, reservándose los propios para un mercado futuro: aquél que hace a los hidrocarburos valores de uso de la petroquímica avanzada, no valores de uso de la combustión. El rango material cubierto por la materia prima de los hidrocarburos abarca desde los aceites hasta los alimentos y fertilizantes, pasando por el estratégico lugar de los nuevos plásticos. Cuando esta innovación tecnológica —cuya condición de posibilidad material es la clausura de los hidrocarburos como combustión— haya revolucionado las ramas de la producción correspondientes, acelerando la productividad, abaratado las mercancías e irrumpido en los mercados futuros, la URSS y los socialistas se encontrarán que han gastado íntegramente —o al menos sustancialmente— sus reservas de hidrocarburos que vi-

nieron quemando como combustibles, en lugar de reservarlas para el uso avanzado en la petroquímica del futuro.

Este Desarrollo de las Fuerzas Productivas contemporáneas, sitas en relaciones de producción capitalistas y no-capitalistas, obliga, como cerco de acero, a la URSS a tomar medidas geopolíticas que alivien su condición de auto-consumidor petrolero: acceder a fuentes ajenas de crudo. Es decir: manobrar sobre el Golfo Pérsico. No aceptar la obsolescencia de los hidrocarburos y asumir el tránsito energético implica países socialistas sacados de la cancha de la Competencia Mundial contemporánea. Y más fundamentalmente: de la competencia mundial de principios del siglo venidero.

He ahí el elemento de la Competencia Mundial que nos interesaba evidenciar, vistas las cosas desde el aspecto socialista de la contradicción principal de la época contemporánea en la coyuntura abierta por Afganistán. Pero resta otro de capital importancia: aquel vinculado estrechamente a la cuestión de la liberación de los pueblos. Esto es: de su revolucionarización. La disputa socialista-trasnacional por el Islam es una disputa "entre caballeros". Y no es una disputa —como trata de entenderla la versión de la Guerra Fría— donde se van ganando países islámicos para uno u otro bando. Se trata del Islam en su conjunto, que hunde raíces —no sólo étnicas sino también políticas— en el Socialismo realmente existente: El Islam, como infraestructura orgánica arcaica de toda una región planetaria que no se corresponde con las arbitrariedades divisiones del los Estados-nación. En el artículo pasado se puntualizó el riesgo que representa para la actual División Internacional del Trabajo —en proceso de revolucionarización por el Complejo Trasnacional— una regionalización por religión y no por mercado. Para el Socialismo real, el Islam representa una posibilidad no bolchevique de revolución (23). Como lo muestra Mar Ferro, "la victoria del bolchevismo y la del Islam se encontraban asociadas hasta el punto que en el espíritu de ciertos líderes religiosos, como Musa Juruallah Bigi, el islam podría penetrar mejor en el resto de Asia al abrigo del bolchevismo cuyo ideal de igualdad no estaba en contradicción con el dogma, con la ley". Es en la experiencia inicial

de la Revolución de Octubre donde surgen personajes como el Sultán Galiev quien acuña teóricamente el término "nación proletaria", descentrando heréticamente el eje de gravedad del diagnóstico de Marx y Engels quienes preveían la de los demás pueblos (24). La idea revolucionaria islámica dyque una vez extendido el imperialismo "el eslabón más débil no era el proletariado europeo sino las naciones proletarias" (25) contradecía también al Komintern. Fue Stalin quien se encargó de terminar con una versión apócrifa de la revolución, a su manera: exterminando los cuadros islámicos detentores de la visión de las "naciones proletarias" frente al imperialismo. Sin embargo, "la simiente del comunismo nacional lo mismo que la de las naciones proletarias sobrevivía y se esparcía por el Tercer Mundo" (26). Kadafi, Boumediene, Lin Piao en China, son algunos de los que conocieron estas corrientes. Entonces, "el Islam revolucionario tendió a confundirse en lo útil con el destino de la nación árabe" (27).

No resulta lo relevante puntualizar la justeza de estas concepciones gestadas al calor de la vieja Revolución de Octubre. Menos aún determinar su justeza actual. Lo importante es puntualizar su heterodoxia, su vía propia. Lo esencial es caracterizar que ninguno de los dos poderíos aceptaría por aliado al Islam. La obra de ese "fanático" —como gusta presentarlo la propaganda trasnacional— de Jomeini es haber quitado el dique de contención trasnacional impuesto a la posibilidad revolucionaria del Islam: haber derrocado al Sha Pahlavi. Jomeini abre la puerta para una corriente. No es en absoluto accidental que su "hijo espiritual", Bani Sadr, electo presidente de Irán, haya dedicado buena parte de sus esfuerzos teóricos a ver las relaciones entre Islam y mutación social y a desarrollar un nuevo concepto de "tohid" (unidad de los hombres con Dios) donde la condición de posibilidad mística es la condición de posibilidad material de la unidad de todos los hombres (28).

Un corrimiento revolucionario islámico (y no olvidar el lugar palestino en este mundo musulmán) pondría en efervescencia precisamente la región pérsica, el mundo árabe, el Medio Oriente y —he aquí lo que nos interesa puntualizar desde el aspecto socialis-

ta— hundiría raíces al interior de la URSS y de los países socialistas como Yugoslavia. Una efervescencia al interior de la URSS no conviene ni al Socialismo realmente existente ni a las trasnacionales (29). Esta disputa por el Islam no es pues, para quedarse con él y arrojarlo contra el enemigo. Se trata de una disputa donde ambos bandos buscan el control de un peligro contra el que no cuentan con arma alguna: las masas movilizadas, decidiendo, dentro de su propia manera.

Que existan condiciones subjetivas para una vasta movilización de las masas —y en particular las islámicas— lo ha mostrado Ferro. Cuando a ello se añaden condiciones objetivas de presión, el escenario es un agolpamiento histórico: un remolino de crisis generalizada. Cuando, según las últimas cifras del Banco Mundial, 21 países con 856 millones de habitantes viven con un ingreso por habitante inferior a los 41 centavos de dólar diario, y cuando 41 naciones con 1,413 millones de habitantes lo hacen con 1,04 dólares al día puede comprenderse la vasta plataforma de condiciones regionales objetivas para la movilización masiva. Fue Juan Ma. Almonte el encargado de hacer la relación esencial: "La rebelión de la base social en el espacio islámico no es disociable —sin que ello permita la simplificación de las analogías— de lo que ocurre en Centro América" (30). Se puede añadir: de lo que ha de ocurrir en la América Latina Cristiana.

NOTAS

1. El primero en usar la comparación, mucho antes del Golpe de Estado afgano, fue la cadena televisiva ABC, el 18 de diciembre pasado. Vide Uno más Uno, 19 de diciembre de 1979.
2. Vide Juan Ma. Almonte, "Las bombas del Golfo Pérsico", en Uno más Uno, 8 de marzo de 1980, p. 10. "Esta es en realidad la gran crisis del mundo: que los Príncipes que nos gobiernan son de otra época". Gramsci elaboró entre 1920 y 1935, teóricamente, las condiciones histórico-materiales por las que un príncipe de otra época deviene un "Príncipe Moderno". Condiciones que, hoy por hoy, son severamente impedidas de aflorar incluso en los países del Socialismo Real.
3. Ver Christus anterior. "La Economía Política de la Distensión. 1980: el gigantesco problema del equivalente general".
4. De una manera notable, a propósito de la fractura Israel-EU, James Petras, "Is-

- rael, Estados Unidos y la Seguridad del Golfo Pérsico", en *Le Monde Diplomatique*, enero de 1980, p. 10, ha caracterizado las condiciones políticas del capitalismo en la fase superior del imperialismo: "Las empresas multinacionales no tienen ninguna necesidad de ejercer un dominio territorial o político directo, ni siquiera de conservar a cualquier precio Estados-clientes a su entera devoción. ... Esta flexibilidad que hace su fuerza la deben esencialmente al tipo de productos y de servicios que sólo ellas están en condiciones de ofrecer a los candidatos al desarrollo. ... Otro punto fuerte para las empresas multinacionales: sus capitales son móviles y se desplazarán fácilmente ante las primeras señales de peligro político; este tipo de capitalismo no está ligado ni a la población, ni a la tierra, ni a la administración. Por último, las multinacionales logran procurarse bienes estratégicos sin tener que comprometerse en la trama de las relaciones sociales, culturales y políticas de un país" (énfasis añadido).
5. Vide Información Sistemática, "Síntesis Internacional". 15 de enero de 1980, No. 48, p. 3.
 6. Vide *Ibid.*, 15 de febrero de 1980, No. 49, pp. 3 y 6.
 7. *El Universal*, México, 18 de enero de 1980.
 8. Vide Información Sistemática, *Ibid.*, 15 de marzo de 1980, No. 50 pp. 3-4.
 9. Vide *Excelsior*, México, 15 de febrero de 1980.
 10. Vide *El Heraldo de México*, 2 de marzo de 1980.
 11. *Uno más Uno*, 2 de marzo de 1980.
 12. *El Universal*, México, 2 de marzo de 1980.
 13. *Excelsior*, 7 de marzo de 1980, p. 1.
 14. *El día*, México, 1 de marzo de 1980, p. 12.
 15. *El día*, 4 de marzo de 1980, p. 13.
 16. *El día*, 13 de enero de 1980.
 17. *El día*, 23 de febrero de 1980.
 18. *El Universal*, 3 de febrero de 1980.
 19. *El día*, 6 de marzo de 1980.
 20. *El día*, 1 de marzo de 1980.
 21. Vide Juan Ma. Almonte, "El petróleo como patrimonio de una minoría mundial", en *Crítica Política*, No. 1, 15-30 de marzo de 1980 p. 61.
 22. Véase sobre este punto el análisis de Georges Corm, "Los costos del redespigue" en *Le Monde Diplomatique*, enero de 1980, p. 7. Carente de una Economía Política de la Formación Económica de la Sociedad Mundial, Corm equivoca sus planteamientos sobre medidas concretas, como la indización entre los precios de las formas convencionales de energía y las alternativas.
 23. En este punto se hace un extenso uso del notabilísimo artículo de Marc Ferro, "Las dos fuentes del Islam Revolucionario" en *Le Monde Diplomatique*, Enero de 1980, p. 10.
 24. Véase en este punto el extraordinario análisis de Rudolph Bahro, en su libro *L'Alternative*, Stock 2, Paris, 1979, pp. 47-77.
 25. Marc Ferro, Op. Cit.
 26. *Ibid.*
 27. *Ibid.*
 28. Vide Juan Ma. Almonte, "El Hombre llamado Abohassan Bani Sadr" en *Uno más Uno*, 11 febrero de 1980, p. 11; y Alia, Josehe, "La larga Marcha de Bani Sadr" en *Le Nouvel Observateur*, reproducido en *El día*, 20 de febrero de 1980 p. 13.
 29. Zbigniew Brzezinski, Asesor de Seguridad de los EU, primer Director de la Comisión Trilateral, ha planteado pragmáticamente los riesgos de una desestabilización socialista para los "intereses nacionales de los EU", en su libro *Between Two Ages. America's role in the Technetronic Era*. Penguin Books, 1970, pp. 123-194.
 30. Juan Ma. Almonte, "mercados escindidos. Las explosiones del Auge" en *Uno más Uno*, 4 de marzo de 1980, p. 13.

AMERICA LATINA

CARRERA REFORMISTA EN EL SALVADOR

En el número anterior de *Christus* hablábamos de tres tendencias, que se concretizaban en definitiva en dos proyectos que se han venido presentando en Centro América. Proyectos que representan distintas concepciones en cuanto a la superación de la profunda crisis que atraviesa el área centroamericana.

En esta ocasión queremos referirnos al avance que ha tenido el movimiento popular en El Salvador, sobre todo a partir del Programa de Gobierno que ha lanzado la Coordinadora Revolucionaria de Masas; y al intento por contra-

rrestar este avance con la implementación de un proyecto reformista apoyado directamente por el imperialismo norteamericano.

De las características más importantes que ha mostrado el movimiento popular podemos señalar: la vinculación estrecha entre organizaciones y el pueblo; la pujanza del movimiento; la congruencia en su actuación, y la claridad sobre la realidad que se pretende transformar. Pero quizá la característica más importante del movimiento popular en los últimos meses sea su alto grado de combatividad y madurez políti-

ca, sobre todo con la unidad que se dió entre los diferentes frentes de masas (LP 28. FAPU, UDN y BPR), y entre las organizaciones político-militares (RN, PC y FPL y posteriormente el ERP). Esta unidad hace cualitativamente distinto al movimiento popular, sobre todo lo fortalece. Ahora bien, esta unidad no está dada definitivamente sino que se va haciendo, y uno de los pasos en su consolidación —fundamental— es la creación de la Plataforma Programática del Gobierno Democrático Revolucionario, en donde las organizaciones de masas proponen una alternativa concreta de gobierno.

El programa revolucionario del movimiento popular está formado de 4 partes: Introducción; Tareas y objetivos de la Revolución; El Gobierno Democrático Revolucionario, su integración y su plataforma de cambios políticos, cambios estructurales y cambios en lo social. De manera sencilla, clara y concisa cada una de sus partes presenta las alternativas reales del pueblo. Lo más significativo de este proyecto es: derrocar la dictadura militar y reaccionaria de la oligarquía y el imperialismo yanqui, asegurar los derechos y libertades democráticas para el pueblo, pasar al pueblo los medios de producción y distribución fundamentales (sin afectar a los pequeños y medianos empresarios), elevar el nivel cultural y material, crear el nuevo Ejército popular. . . Objetivos y metas éstos, que serían llevados a cabo por un Gobierno Democrático Revolucionario "que estaría formado con representantes del movimiento revolucionario y popular de los partidos, organizaciones, sectores y personalidades democráticas, dispuestas a participar en la realización de la presente Plataforma Programática", que impulsaría en lo político el cese de la represión, la disolución de los cuerpos represivos y de los actuales poderes del Estado, la reconstrucción del poder municipal, la intensa labor de educación liberadora, la difusión cultural, la organización, el fortalecimiento y el desarrollo del Ejército Popular, etc. Esto, por supuesto, conlleva cambios estructurales como la nacionalización de la banca, comercio exterior, distribución eléctrica, refinación de petróleo;

profunda reforma agraria, urbana y tributaria. Cambios profundos en beneficio del pueblo que llevan a medidas sociales nuevas: creación de fuentes de trabajo, política salarial justa, sistema único de salud, campaña masiva de alfabetización y un sistema educativo nacional. En definitiva, como decíamos, esta plataforma de gobierno, que es una alternativa concreta, ha sido un cambio cualitativo en el movimiento popular, sobre todo en la construcción de la unidad para la toma del poder por parte del pueblo.

Ahora bien, ante el avance tremendo del movimiento popular el imperialismo norteamericano sobre todo y la oligarquía lo han tratado de frenar principalmente a partir de una implementación rápida del proyecto reformista. Proyecto que combina, según ellos, profundas reformas y represión. Esta se ha incrementado, mezclando la represión selectiva, sobre todo contra altos dirigentes populares, y la represión masiva, por ejemplo continuos cercos militares en el campo y la ciudad.

Entre las reformas más importantes que se plantean en la actualidad está la de la reforma agraria, nacionalización de la banca, sindicalización campesina (todavía como proyecto, pues hasta ahora está prohibida) y el aumento de salarios. Obviamente estos proyectos no responden a los intereses populares, sino más bien al imperialismo (y de hecho éste ha brindado todo tipo de apoyo). Reformas que ciertamente tienen cierta relevancia, sobre todo la reforma

agraria, pues El Salvador es un país agrario donde la mayoría de las tierras están en manos de unos cuantos terratenientes y donde existen todavía viejas y obsoletas estructuras agrarias. La reforma agraria es urgente y necesaria; pero como la plantea el reformismo no es más que una reforma burguesa más, en donde se intenta en definitiva modernizar y agilizar el capitalismo en el agro salvadoreño (aumentando el número de producción agrícola). Pero aún con esta línea fundamental, la reforma es importante y quizá traerá consecuencias negativas para el movimiento popular.

Junto con estas reformas también se agudiza fuertemente la represión: a la par que se decretan las reformas se decreta también el Estado de Sitio, dirigido especialmente contra las organizaciones revolucionarias.

En definitiva, pues, estas reformas, junto con la represión, no son más que medidas desesperadas para intentar acabar con el pujante movimiento popular, que últimamente ha presentado una alternativa concreta de gobierno, y de modernizar el capitalismo en El Salvador. Creemos que las reformas en definitiva fracasarán, pues no responden a los intereses populares; y por otro lado, las organizaciones populares no se dejarán engañar ante estas medidas del imperialismo. Sin embargo, el movimiento popular tendrá que llevar a la práctica nuevas tácticas para evitar que las reformas desmovilicen y engañen a las masas.

MEXICO

ECONOMIA: CRISIS DE ALIMENTOS O DEL CAPITALISMO

Al comenzar la década de los 80s los rectores de nuestra economía han que-

rado tomar conciencia de uno de los más graves problemas que se ciernen so-

bre nuestro pueblo: el hambre. Resulta verdaderamente trágico e incompre-

siblemente paradójico que al acercarse el año 2 000, cuando las fuerzas productivas se han desarrollado como nunca antes, cuando la ciencia y la técnica han alcanzado niveles insospechados, cuando el hombre ha podido dominar y controlar la velocidad de la luz, los pueblos se encuentran dominados por el hambre. No se trata de un peligro ficticio. Se trata de la más cruda realidad, una realidad que se arrastra desde hace muchos años, y que día con día se vuelve cada vez más penosa, más cruel, más injusta. En este contexto tan dramático parece conmovedor el esfuerzo y la preocupación de nuestros dirigentes por abastecer a la población de alimentos básicos. México importará 10 millones 700 mil toneladas de alimentos. Sin embargo, las cifras aisladas —por concretas que parezcan—, o bien no nos significan nada, o bien crean ilusiones que encubren la realidad. En otras palabras, si analizamos esas cantidades en el marco de la totalidad, si tratamos de desenredar la madeja de los números, el abastecimiento de alimentos básicos cobra un carácter diferente, más complejo y a la vez más desolador. El trabajo es difícil por cuanto supone desde hacer conversiones matemáticas —ya que las estadísticas suelen presentar unidades heterogéneas—, hasta saber ubicar y encontrar las relaciones entre los diferentes datos. En el camino es posible un amplio margen de error; Corremos el riesgo de equivocarnos en el análisis y, si nuestro resultado es distinto y contradice al de otros, el riesgo de ser anatematizados, de ser sospechosos de manipulación, acusados de extorsionar a las estadísticas, etc. Pero si nuestro modesto intento logra contribuir a la conciencia de los trabajadores, si logramos presentar los hechos con cierta objetividad de manera que nuestro pueblo comprenda su verdad y avance en sus luchas de liberación, todos los riesgos son poca cosa. En tal sentido queremos, en esta ocasión, centrar nuestros análisis en el problema de la crisis de alimentos. Problema por lo demás tratado en muchos y mejores trabajos. Pero puesto que al inicio de los ochentas se presenta como la coyuntura económica, no podemos menos que atender a las inquietudes populares en esta materia.

En el Programa Nacional Agropecuario y Forestal, dado a conocer por la SARH para 1980, se da primordial im-

portancia a los productos básicos. Se estima una producción de 22 millones de toneladas, pues se aumentará el área destinada al cultivo de estos productos. Ahora bien, la producción agrícola total en el año de 1979 alcanzó los 85 millones 167 mil toneladas con un valor cercano a 160 mil millones de pesos. Si los datos son suficientemente cercanos a la realidad, y si suponemos que para 1980 se mantendrá el mismo volumen de producción agrícola, tenemos que la producción de alimentos básicos representa apenas el 25.80/o de la producción agrícola. No obstante, este índice está sujeto a cambios ya que, por un lado, los pretendidos 22 millones de toneladas se encuentran apenas en el Programa, y por otro lado, el volumen agrícola total puede decrecer más que en 1979 debido a que las presas se encuentran por debajo de su capacidad. Pero aun suponiendo que se alcance el índice del 25.80/o, significa que casi el 75/o de la producción agrícola está compuesta por otro tipo de cultivos no básicos destinados a procesos industriales, esto es: sub-productos de leche (yoghurt, helados, postres), confitería, café soluble, carnes envasadas, sopas precocinadas, cigarrillos, etc. así como frutas y legumbres de exportación. Este 75/o obviamente está controlado por monopolios agroindustriales que destinan sus productos a mercados de altos ingresos, nacionales y extranjeros. Tenemos, pues, una contradicción cuyos polos son, de un lado, la escasez de alimentos básicos para la población, y del otro, la prioridad y abundancia de productos comerciales especializados. La explicación de esta contradicción se encuentra en el seno mismo del sistema capitalista, en el cual rige el interés de la ganancia. El desarrollo de la agricultura lleva necesariamente a la agroindustrialización provocando grandes desequilibrios tanto en las regiones económicas como en los productos cultivados. En otras palabras, la modernización se centra en las empresas agrícolas y comerciales orientadas a producir materias primas para la agroindustria o para la exportación, lo que lleva a una enorme diferenciación agrícola, patente en países como México: una agricultura capitalista moderna, sobre todo en el Norte, en franco crecimiento, que concentra las mejores tierras, el capital, los recursos tecnológicos, la asistencia técnica y el crédito estatal, y

que se encuentra cada vez más ligada a la agroindustria y al mercado extranjero; otra minifundista y de temporal, en claro estancamiento, carente de alimentos básicos (1).

La situación se torna más inquietante si consideramos el conjunto de la economía nacional. Según informe del Banco de México, la producción total del país (PIB) en 1979 tuvo un valor de 2 billones 790 226 millones de pesos. Esto significa que la producción agrícola total (160 000 millones de pesos, incluyendo productos básicos y no-básicos), representa tan sólo el 5.73/o del PIB, índice apenas superior al déficit de la balanza comercial con el exterior, el cual representa el 3.50/o del PIB. Si excluimos los productos agrícolas no-básicos, resulta que la producción de alimentos básicos representa alrededor del 1/o del PIB, lo que significa graves desequilibrios en nuestra economía. Esto es: mientras se registra en 1979 una tasa de crecimiento del 8/o en el conjunto de la economía (2), mientras la producción de petróleo crece un 15/o, la producción agrícola decrece en un 3/o. Mientras nuestras exportaciones crecen 43.40/o fundamentalmente en base al petróleo cuya exportación aumentó en un 42.50/o, la producción de alimentos básicos representa apenas el 1/o del PIB. A la par de esto, las importaciones durante 1979 crecieron en un 44.70/o, y se estima que para 1980-1981 la importación de alimentos básicos será del orden de los 10 millones 700 mil toneladas, es decir, habrá un crecimiento del 120/o.

No pretendemos hacer un bombardeo numérico que, a la vez que inútil resulte burrido. Nuestra intención es presentar, con base en datos empíricos, una mirada a la realidad concreta: el desequilibrio de nuestra economía. Desequilibrio que se agudiza en la actual crisis del capitalismo. En la presente etapa del capitalismo, en la que la producción es cada vez más socializada y la riqueza es apropiada cada vez más privadamente, la crisis se ha vuelto crónica, estructural, y el desempleo y la inflación son una realidad cotidiana y permanente. Para amortiguar la crisis el Estado ha tenido que intervenir de manera sustancial, intentando por una parte garantizar la acumulación de capital, y por otra suministrando alimentos

básicos para mantener la tranquilidad y evitar explosiones políticas violentas en las mayorías. Pero en su intento por garantizar la acumulación de capital, para mortiguar la crisis, apoya cada vez más al capital monopolista con el que tiene estrechas relaciones. De esta forma, la recuperación económica se da en base a la explotación del petróleo —fundamentalmente para la exportación— al crecimiento de la industria —sobre todo metalmeccánica—, y al desarrollo de la agroindustria, aunque esta última es apenas significativa comparada con las anteriores. Con ello se provoca y agudiza la polarización del conjunto de la economía; por el incremento en la composición técnica del capital (maquinización), y por las desventajas que éste supone para la mediana y pequeña industria, las cuales tienden a desaparecer o a ser absorbidas por los monopolios se incrementa el índice de desempleo. Los monopolios se fortalecen agudizando más la contradicción entre la cada vez mayor socialización de la producción y la cada vez más privada apropiación de la riqueza. Se fijan precios de monopolio y aumenta la inflación. En suma, al tratar de amortiguar la crisis por la vía de la acumulación del capital, la misma crisis se vuelve más aguda, y el proceso

resultan irreversibles. Con el agravamiento de la crisis, el capitalismo mexicano se vuelve cada vez más dependiente. En la medida en que el proceso se desenvuelve, México tendrá que depender más y más de la importación de alimentos básicos para satisfacer las demandas de la población trabajadora. Pero para ello deberá producir lo que le asigne el capitalismo internacional (¿petróleo?). Obviamente la dependencia perjudica, en definitiva, a las clases trabajadoras, las cuales, además de ser explotadas por el sistema capitalista, en un capitalismo subdesarrollado y dependiente como el mexicano, sufren niveles de miseria y explotación aún mayores. De todo esto resulta que la importación de alimentos básicos, que parecía el más conmovedor esfuerzo y la más excelente preocupación, se ha convertido en su contrario: la más infame injusticia. Así es la dialéctica de la historia.

En síntesis, pretendiendo resolver las contradicciones fundamentales, superar el subdesarrollo y la dependencia, y dar salida a la crisis, la estrategia capitalista no ha logrado sino agudizarlas. Y no puede ser de otra manera porque todo ello es parte fundamental de la estructura capitalista, que se desen-

vuelve por procesos objetivos e irreversibles. Bajo el modo de producción capitalista los trabajadores serán cada vez más explotados, y los dueños del capital cada vez más poderosos. Son pues los trabajadores, conscientes y organizados, los que han sido y son golpeados por tan monstruosa estructura, quienes tendrán que buscar y encontrar la alternativa. Son ellos los únicos que históricamente pueden realizar una transformación radical de las estructuras actuales de explotación. Son ellos los que pueden convertir al sistema de explotación del hombre por el hombre en su contrario: un mundo libre y justo, sin clases sociales. Así, la dialéctica de la historia continuará su curso. Los hoy explotados y oprimidos serán los constructores de la nueva humanidad. Pero para ello hay que recorrer un largo y muy penoso camino: el camino de la liberación.

NOTAS

- (1) A este respecto puede consultarse Christus, octubre de 1979, *Agribusiness, ganancias contra hambre?*, de Gonzalo Arroyo y Gerardo Aceituno.
- (2) Los datos están tomados del "Informe del Banco de México 1979" publicado en febrero de 1980.

POLITICA: LOS ENGAÑOS COTIDIANOS

Desde el triunfo institucional de la Revolución de 1910, el partido oficial ha sido el centro de la vida política en México. Lo que dice o deja de decir, lo que hace o deja de hacer, es siempre noticia de primera plana y materia fundamental de los analistas. Se ha llegado, incluso, a medir la capacidad analítica según la capacidad que se tenga para predecir o profetizar sus movimientos; en este sentido, se considera como buen analista al que es capaz de predecir que tal dirigente de alguna central oficial será diputado, o que tal secretario de Estado ocupará una gubernatura; también en este sentido, la adivinanza mayor consiste en determinar quién será el próximo presidente.

Este fenómeno ha dado lugar, al interior del PRI, a la institución del "futurismo". Institución plenamente arra-

gada en el partido oficial, pese a los poco eficaces y periódicos ataques que le hacen sus más altos dirigentes. Y no puede ser de otra manera cuando la lucha política se ha convertido en la lucha por apropiarse de una tajada cada vez mayor del poder que se reparte ahora "institucionalmente", y no según la fuerza militar que se tenga —como atañó. Es el terreno del oportunismo visionario. Sólo los profetas atinados pueden ir labrando su ascenso en la estructura del poder sin temor a retrocesos o sobresaltos. Es el terreno, pues, del rebajamiento político, de los "apoyos incondicionales", de los golpes bajos, de los destapes sorpresivos, etc.

Todo lo anterior encuentra su manifestación más acabada en los períodos electorales. Estos períodos son la oca-

sión privilegiada para los reacomodos del grupo gobernante. Dentro de una estructura económica y política suficientemente consolidada, el juego político se reduce al juego de la redistribución de puestos de poder entre quienes han de representar a la misma clase dominante que, ésta sí, está fuera de toda cuestión.

El momento actual es uno de estos momentos privilegiados. Están en juego varias gubernaturas y los mecanismos tradicionales se repiten hasta el hastío: destapes prematuros, regaños de la dirección nacional, "consultas a las bases", formalistas declaraciones de disciplina de parte de los contendientes, hasta llegará la designación final con su secuela de adhesiones. La prensa nacional dedica grandes espacios a la información y comentarios de estos

movimientos. Los partidos opinan sobre cada candidato, mostrando su simpatía o repudio. Y, en fin, los empresarios nos dicen una vez más que están al margen de la política, dedicados heroicamente a producir riquezas para el país.

Este es el marco en el que se gesta una de las apariencias más sutiles y engañosas: la apariencia de que la vida política nacional se identifica con la vida del PRI. Así, las coyunturas tratan de ser configuradas según las últimas declaraciones de Gustavo Carvajal o Rubén Figueroa, o según los últimos avances de tal o cual candidato apoyado por tal o cual funcionario.

Observar y analizar los movimientos que se dan al interior del PRI y del aparato gobernante es una tarea obligada. Pero creer que eso es lo que configura absolutamente la realidad política es un error peligroso. Es cierto que actualmente la hegemonía política e ideológica está en manos del Partido Oficial; pero el riesgo que entraña su absolutización es el de concebir que todos los enfrentamientos políticos se dan en su terreno —que incluye en buena medida el juego institucional de la oposición—, sin caer en la cuenta de que todo ello forma parte de una cara de la moneda solamente.

Las consecuencias prácticas son todavía más peligrosas. La sobrevaloración

de la política institucional puede conducir a una valoración no adecuada de la actividad política que sí puede conducir realmente a un cambio, a una transformación radical de las estructuras, es decir, la actividad política del pueblo consciente.

Que varios gobernadores vayan a ser electos próximamente es algo importante. Pero es más importante la respuesta que ello produce en las fuerzas verdaderamente capaces de transformar la realidad. En este análisis y valoración habrá que centrar la actividad política consecuente que rebase los estrechos marcos de la política institucional.

LABORAL: LUCHA DEL SME

La revisión del contrato colectivo entre el Sindicato Mexicano de Electricistas (SME) y la Compañía de Luz y Fuerza del Centro (CLFC) constituye la expresión más reciente de las posibilidades y perspectivas del movimiento obrero en México. Por esa razón es importante analizar con algún detenimiento las manifestaciones que se produjeron con ese motivo, así como su posible significado.

Entre las demandas del SME se contaban: un aumento de 27.50/o a los salarios, 80/o de aumento a la ayuda con que los trabajadores cuentan para la renta de casas, 20/o de aumento al fondo de ahorro y la jubilación a los 25 años de servicios para los trabajadores de líneas de alta tensión. El sindicato respaldó sus demandas con un desplegado en el que presentaba un análisis de la situación actual de los trabajadores y ofrecía algunos puntos para que, de su discusión en las organizaciones obreras, pudiera surgir una plataforma común de lucha.

En el desplegado se muestran los efectos de la crisis sobre la clase trabajadora y se denuncian los mecanismos legales que restringen el derecho de huelga. Dada su importancia, incluimos a continuación un resumen:

a) Introducción:

Nuestro país ha seguido una política económica que ha hecho crisis como producto de un proceso de desajustes mundiales del capitalismo. El peso de esa crisis recae sobre la clase trabajadora a través de la compresión de salarios, las modificaciones impositivas y el despojo de ingresos a través de la inflación. Las autoridades son incapaces de frenar la elevación de los precios, y quienes detentan el poder económico han obtenido ganancias desproporcionadas. Se han propuesto, además, fijaciones legales que restringen el arma fundamental de la clase obrera: el derecho de huelga.

Todas estas cuestiones deben conformar los puntos de un programa de lucha de los trabajadores.

b) El ingreso nacional y su distribución:

Mientras que en pocas manos capitalistas se concentra cada vez más el ingreso, el salario real disminuye: el incremento de las utilidades de la banca, por ejemplo, que fue entre 1978 y 1979 del 69.10/o, contrasta con el 13.50/o que alcanzaron los salarios en ese año.

c) Los precios:

La carrera incontrolable de los precios, fundamentalmente en los artículos de primera necesidad, reduce continuamente el poder adquisitivo de los salarios. Los industriales, con el auxilio de los especuladores, han elevado sus precios ante la falta de medidas eficaces de las autoridades. En enero de este año los precios se elevaron automáticamente un 50/o por la introducción del IVA.

d) Los salarios:

La mayor parte del salario se desvía a la alimentación y la vivienda, y ni siquiera esto se consigue en términos decorosos. La reducción del gasto social y los topes salariales, expresiones de la política de austeridad, deterioran el nivel de vida del pueblo. De 1965 a 1979 los salarios crecieron un 3000/o, mientras que los precios subieron un 4500/o.

e) Los impuestos:

Aparte de lo anterior, los impuestos también deterioran al salario. Si éste aumentara un 150/o sería agravado con un 190/o de Impuesto sobre la Renta. Los salarios deben aumentarse en la cantidad necesaria para que, después de cubrir los impuestos, el neto

disponible sea suficiente para comprar los artículos necesarios, a sus precios actuales, y pagar el IVA.

f) La legislación laboral:

Las reformas a la Ley Federal del Trabajo que deberán entrar en vigor el próximo 1o. de Mayo antepone el derecho y preservación de la propiedad privada a cualquier interés social y a los derechos de los trabajadores. El ordenamiento legal, en los casos de inexistencia del movimiento de huelga, autoriza el apercibimiento de los trabajadores para regresar al trabajo perentoriamente. Estipula, además que si los huelguistas se niegan a prestar los servicios de emergencia determinados por la Junta de Conciliación, ésta podrá solicitar el auxilio de la fuerza pública.

g) La requisa:

El derecho de huelga se ve violado por un ordenamiento que no corresponde a las condiciones actuales del país, ya que el recurso a la requisa establece la intervención del Estado en determinadas huelgas en caso de guerra, de afectación de la paz social o de puesta en juego de la estabilidad del país.

h) El SME dentro de la industria eléctrica:

El manejo de la CLFC tiende a soslayar la integración técnico-administrativo-financiera de la industria, para liquidar a un sindicato que representa un intento de gestión obrera democrática y que entra en contradicción con la concepción sindical entreguista.

La plusvalía generada por los trabajadores electricistas se transfiere a los empresarios privados a través de tarifas preferenciales a industrias, comercios y bancos.

Las dificultades financieras de algunos organismos paraestatales, en particular de la CLFC, no se deben a cuestiones de operación, ni de salarios, sino a deficiencias administrativas que consisten en parasitismo de funcionarios, tarifas de subsidio por abajo de los costos de producción y contratismo (se transfieren tareas de abastecimiento al sector privado en áreas donde la planta productiva de la CLFC es autosuficiente y cuenta con mano de obra calificada).

i) Conclusiones:

El SME llama a las organizaciones obreras a discutir y enriquecer los siguientes puntos:

- Contra el tope salarial;
- contra la carestía de la vida;
- contra la requisa y toda legislación laboral que lesione o limite los derechos de los trabajadores;
- por el derecho de sindicalización de todos los asalariados;
- por la participación de la clase obrera dentro del ingreso nacional en una mayor proporción;
- por la organización obrera para establecer formas de control a los precios de los artículos básicos;
- por una reforma fiscal que grave al capital.

Veinticuatro horas antes del plazo fijado para el estallamiento de la huelga, el Sindicato aceptó un incremento salarial del 20o/o y un paquete económico que incluye el 2o/o de aumento al fondo de ahorro, el 4o/o de ayuda para la renta de casas habitación, \$10.00 diarios para transportes, 1500 becas y 65 kilovatios más de energía eléctrica para los hogares de los trabajadores que representan, aproximadamente, \$90.00 mensuales. No fue satisfecha la demanda de jubilación a los 25 años para los trabajadores de líneas de alta tensión.

Al tiempo que se aproximaba el vencimiento del plazo asignado a las negociaciones entre el Sindicato y la empresa, se produjeron varias manifestaciones de apoyo a los electricistas: el Sindicato de Telefonistas manifestó su disposición a emplazar a una huelga de solidaridad, el SUTIN (nucleares) y el SUNTU (universitarios) se expresaron a favor de las demandas del SME, y otro tanto hicieron los dirigentes del Congreso del Trabajo y Fidel Velázquez. Por supuesto, también hubo presiones: los empresarios del Estado de México manifestaron su deseo de que el Gobierno requisara la empresa en caso de que estallara la huelga, aduciendo que las pérdidas que ésta provocaría serían "irreparables"; el Secretario del Trabajo mencionó "casualmente" que el Gobierno podía y debía utilizar ese recurso si fuera necesario; la Junta de Conciliación aprobó sólo mil trabajadores para la atención de los servicios de emergencia, cuando el mismo Sindicato había propuesto 4000, en una

maniobra que a todas luces incrementaba las posibilidades de que la población culpaba a los electricistas de las desgracias personales que se presentarían por la insuficiente atención de algunos servicios indispensables, y con el fin evidente de amedrentar al Sindicato con las eventuales consecuencias de una huelga en esas condiciones. Esta última presión constituye una novedad entre los mecanismos que el Estado ha utilizado para enfrentarse con las luchas obreras, y revela que el arsenal de éste cuenta con sobrados recursos.

Como telón de fondo en la revisión de un contrato colectivo del sector eléctrico hay dos problemas mayores: el de la integración de la industria y el de la unificación sindical. Desde 1960 "la electricidad es nuestra", lo cual quiere decir, en realidad, que el Estado tiene a su cargo el suministro de energía necesario para la gran industria y la expansión urbana (requisitos indispensables para el desarrollo del capital monopolístico). Esta función estructural la realiza el Estado recurriendo masivamente al endeudamiento externo y utilizando medios de generación termoelectrónica que elevan considerablemente los costos y profundizan la dependencia financiera y tecnológica del país; estableciendo tarifas favorables a los grandes consumidores y lesivas a los pequeños, y manteniendo esa situación ayudado por recursos fiscales. La industria eléctrica nacionalizada representa una transferencia de recursos de la clase trabajadora a la clase propietaria de la industria, el comercio y la banca: el obrero electricista, el pequeño consumidor y el contribuyente logran con su sacrificio que México resulte un lugar atractivo para las grandes inversiones y los grandes préstamos. Por otro lado, para el usuario común, todo resulta más caro, además, por la duplicidad de funciones técnicas y administrativas que supone la existencia de dos organismos con la misma responsabilidad: la Compañía de Luz y Fuerza del Centro y la Comisión Federal de Electricidad. La fusión de estos organismos no se ha llevado a cabo porque el Estado teme reanimar las tendencias democráticas entre los electricistas mediante la unificación del SME y del SUTERM.

Para comprender mejor lo que está en juego en el problema de la fusión,

es necesario hacer un breve recuento del desarrollo que ha tenido la industria eléctrica y sus sindicatos. En 1903 se estableció la Compañía Mexicana de Luz y Fuerza (Mexican Light and Power), empresa británica que rápidamente controló el 80o/o de la generación de energía eléctrica en el país. En 1925 se estableció la American and Foreign Power Co., adquiriendo la mayoría de las instalaciones eléctricas más importantes localizadas fuera del Valle de México. Con la creación de la CFE en 1937 el Estado comienza a participar directamente en la industria, y 25 años después es ya responsable de más de la mitad de la capacidad instalada en el país; aunque los monopolios extranjeros siguen controlando la industria mediante una serie de concesiones otorgadas por los gobiernos de Alemán y Ruiz Cortines. En 1960 la Administración Federal compró la mayoría de las acciones de la Mexican Light y la totalidad de la American and Foreign Power, y el Estado se convirtió en el responsable de la satisfacción de las necesidades del país en ese sector. El SME, fundado en 1914, tuvo desde su origen la firme voluntad de ser independiente del Estado y ya desde 1936 se pronunció por la nacionalización de la industria eléctrica. Además de este Sindicato, que incorporaba a los trabajadores de la American Light, había una gran cantidad de pequeños sindicatos en empresas que en su mayoría eran filiales de la American and Foreign Power, que en 1952 se unieron en la Federación Nacional de Trabajadores de la Industria y Comunicaciones Eléctricas (FNTICE). Por otra parte, los trabajadores de la CFE se agruparon en 1942 en el Sindicato Nacional de Electricistas Federales, que se convertiría 30 años después en el Sindicato Nacional de Electricistas, Similares y Conexos de la República Mexicana (SNESCRM). En 1960, a propósito de la nacionalización, la FNTICE se con-

virtió en Sindicato de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (STERM). Después de una prolongada lucha por el control de los sindicatos en la industria eléctrica, el Gobierno atorgó al SNESCRM, en 1969, la titularidad del contrato colectivo del STERM, naciendo el actual SUTERM, y en 1976 el mismo gobierno liquidó los brotes de combatividad sindical alentados por la Tendencia Democrática. El último escollo lo constituye actualmente el SME, agrupación que mantiene relaciones laborales con una empresa subsidiaria de la CFE y en proceso de liquidación, y que enfrenta la unificación con el SUTERM en condiciones desventajosas.

En este contexto resulta significativo el hecho de que el SME no haya insistido, en la última revisión contractual, en el problema de la integración de la industria eléctrica, a pesar de que haya expuesto el punto en el desplegado. A medida que pasa el tiempo, el SUTERM es más fuerte y el Estado se dedica a desplazar a los miembros del SME de sus áreas de trabajo, otorgando contratos que debería controlar el mismo Sindicato.

Así, la integración total de la industria eléctrica, con la consecuente unificación sindical, se pospone hasta que pueda llevarse a cabo con un mínimo de riesgo político para el Estado. Mientras tanto, éste seguirá pagando el costo de la duplicidad con los recursos que le proporciona el pueblo.

El conflicto electricista pudiera haber sido alentador si los resultados de la revisión contractual hubiesen sido satisfactorios, pero ¿se puede aceptar un 20o/o de aumento al tiempo que se hace un llamado a romper con los topes salariales y a participar en mayor

proporción en el ingreso nacional? ¿Qué triunfos pueden generar confianza en que los otros planteamientos del desplegado electricista tienen viabilidad?

El desarrollo de los acontecimientos expresa que los grandes Sindicatos Nacionales están todavía muy lejos de ubicarse en una perspectiva revolucionaria, porque no se han decidido a romper su dependencia política e ideológica del Estado. Sin embargo, ese mismo desarrollo también expresa una paulatina clarificación en lo que ha de ser la participación obrera en el rumbo futuro del país: se descubre cada vez más el contraste entre las ganancias del capital y los topes salariales; se presentan alternativas obreras al desarrollo del país en la búsqueda incipiente de mecanismos que atenúen la carestía de la vida y propicien una reforma fiscal que grave al capital; se persigue la conservación de la huelga como instrumento fundamental de lucha obrera mediante la insistencia en la anulación de los subterfugios legales que la limitan, y se establecen cada vez más vínculos entre los organismos sindicales por dentro y por fuera de la CTM y el Congreso del Trabajo. De todo eso ha de surgir una combatividad que por el momento está ausente. La crisis ha intensificado e intensificará aún más la oposición entre los obreros, por un lado, y los grandes propietarios y el Estado, por el otro. Por ahora hay un creciente número de emplazamientos a huelga, descontento, demandas económicas, rechazo a las manifestaciones más antipopulares de la política en vigor (IVA, GATT, topes salariales, elevación de precios, reformas a la Ley Federal del Trabajo), etc. Por ahora las luchas obreras son espontáneas, elementales y no cuentan con una adecuada teoría del Estado Mexicano ni con un nivel de conciencia y organización política suficiente. Mañana, sin embargo, no podrá ser igual.

URBANO: PLAN DIRECTOR DEL DESARROLLO DEL D. F.

El 27 de marzo de 1980 el presidente de la República aprueba este plan de desarrollo urbano para el DF presentado por el titular del DDF Hank González.

Son varios los hechos que obligan a lanzar un plan que intente controlar el crecimiento demográfico e intente hacer una ciudad funcional. Primero, se calcula que actualmente en la zona me-

tropolitana viven 14 millones de habitantes; pero de seguir el crecimiento a igual ritmo, se llegará a 36 millones para el año 2,000. Continuará un mayor hacinamiento de vecindades en la perife-

ria, de inquilinos en las azoteas, y de autoconstrucciones inadecuadas en la periferia, pues tener una vivienda está resultando inalcanzable para la mayoría de los habitantes.

El crecimiento horizontal no puede seguir acabando —tan anárquicamente— con zonas boscosas y de sembradío, porque además no se puede ofrecer una infraestructura de servicios. La demanda actual de transporte se calcula actualmente en 15'132,700 viajes diarios, que para el año 2,000 significarán una gran confusión. Las áreas verdes están reducidas a 0.45 metros cuadrados por habitante, cuando el "reglamento" señala un mínimo de 2.5 metros cuadrados. Y así podemos seguir hablando de cada uno de los problemas de la ciudad de México; y en cada uno de ellos encontraremos razones para intentar un cambio en la manera como se establece el crecimiento.

Así, el plan intentará regir el funcionamiento y desarrollo del DF, para lo cual propone metas a corto, mediano y largo plazo: el plazo corto hasta 1982; el mediano hasta el 88, y el largo plazo al año 2,000.

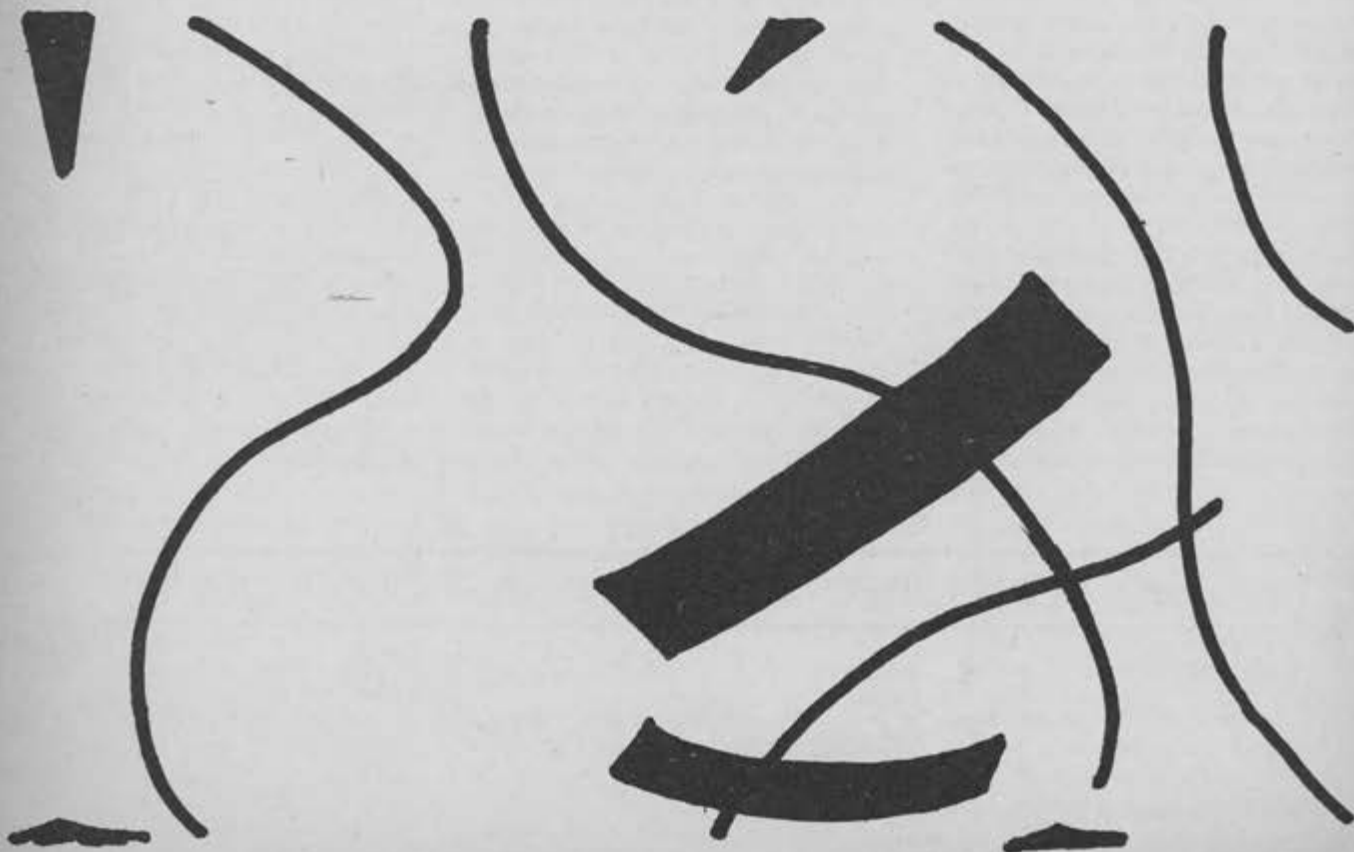
Sus estrategias están diseñadas para atender sólo al DF, y no a toda la zona metropolitana que es donde se concentra cuando menos la mitad de los habitantes. Estas estrategias se ubicarán en dos puntos: creación de centros urbanos, y creación de redes viales. Se piensa así constituir nueve centros urbanos que sean unidades socioeconómicas de alto grado de autosuficiencia. Y se busca en el corto plazo terminar el circuito interior, el anillo periférico en su tramo nor-oriental, continuar con los ejes viales, y terminar las tres nuevas líneas de metro que se tenían planeadas. Se aprovecharán los lotes baldíos para densificar más la población y aprovechar los servicios ya construidos. Se buscará también —a través de los jefes de manzana— realizar acciones de autoconstrucción.

Es claro que el plan encontrará su principal oponente en la racionalidad capitalista que no busca el bienestar sino la utilidad económica. Pero analicemos algunos elementos más en particular. ¿Cómo va a garantizarse su operatividad más allá de este sexenio? Todos

sabemos que a sexenio nuevo, planes nuevos. ¿O ya se establecieron compromisos económicos hasta el año 2,000 de tal forma que poco importará quién gobierne los próximos años? Si no se va a controlar el crecimiento en las zonas que no son DF sino Estado de México ¿esto equivale a una concesión a los fraccionadores? Si no se ha podido controlar al monopolio camionero, y no piensa el plan atacar el problema, ¿equivale a un ofrecimiento de invertir en zonas cada vez más atractivas para la inversión capitalista? ¿Por qué el metro no entrará a las zonas más populosas como Netzahualcóyotl, Ecatepec, Ciudad Universitaria, etc. y sí en cambio se atenderá con un fuerte gasto a vialidades como el periférico y anillo interior?

Se piensa crear centros urbanos "de alto grado de autosuficiencia", pero no se podrá llevar la industria a cada una de estas zonas; así pues, ¿en qué va a consistir la autosuficiencia?

En fin, se diseñan mejoras y más mejoras pero ¿en beneficio de quién?





CUADERNO

**CONCEPTOS
UTILES
EN
TEOLOGIA**

hacia un diálogo con los lectores

INTRODUCCION AL CUADERNO

El cuaderno de este mes se presenta bajo la forma de un "diccionario de términos": recorrer una serie de problemas y preguntas según una lista alfabética de palabras. Tiene una finalidad principal: servir a los agentes de pastoral; y otra subordinada a ésta: ayudar al diálogo teológico en México.

Los agentes de pastoral, en su andar, necesitan de una actualización teológica. La van logrando por medio de lecturas, de cursos, encuentros, reflexiones en privado y en común, retiros, etc. En el consejo de redacción de CHRISTUS brotó la idea de ofrecer una ayuda, lo más práctica posible, a ese caminar. Elaborar un prontuario de los principales problemas, conceptos y preguntas que en una forma u otra van apareciendo en la palabra escrita y conversada durante las actividades de estudio y reflexión teológicas.

La tarea no es fácil. Se pretende exponer sencillamente realidades en sí complejas. No se pretende uniformar el pensamiento teológico ni de tener el manual en el que se resuelvan, de una vez por todas, todas las cuestiones. La intención es presentar sólida y sencillamente varios puntos importantes en la teología, sin cargar el escrito de erudición y sin hacerlo innecesariamente abstruso.

Se presentan también otros conceptos que nos parecen útiles para la teología. La teología trabaja ahora no sólo en conexión con la filosofía, sino también con todas las ciencias humanas, entre las que destacan hoy por hoy las sociales.

Pareció oportuno el escoger un determinado número de palabras-clave que, desarrolladas brevemente, cubrieran lo más fundamental de la tarea teológica hoy. La selección se hizo pidiendo a varias personas, teólogos agentes de pastoral (párrocos, catequistas, promotores de comunidades), que presentaran la lista que les parecía mejor. Con ellas a la vista se hizo la selección. Después se hizo la lista de autores posibles para cada una de las palabras-clave, y se les fue pidiendo que la desarrollaran teniendo presente la finalidad de ayudar a los agentes de pastoral en su tarea teológica.

Creemos no haber dejado sin tocar nada de importancia, ya sea porque se desarrolle bajo su propia palabra clave, ya porque haya quedado implicado en otras entradas.

Una vez que fuimos recibiendo los trabajos, vimos que presentar pmra cada uno una bibliografía, aumentaría el espacio de la revista sin una utilidad proporcionada que nos delagara a hacer un número doble, o a fraccionar éste en dos diversos.

¿Consigue el cuaderno tal como lo presentamos la finalidad que nos proponíamos? "Del dicho al hecho hay mucho trecho" dice un refrán. En nuestro caso, de la intención y finalidad a la realización quedó una distancia sin caminar. Los lectores de la revista lo juzgarán, sobre todo con el criterio de si este cuaderno constituye realmente una ayuda; es la ayuda que se espera para las tareas teológicas que todos traemos entre manos.

Las deficiencias vienen de diversos orígenes. De la selección de temas: no fue quizá la más adecuada. Del tratamiento de algunos puntos o de todos. De la presión de tiempo a que se sometió a los autores por encima de sus ocupaciones ordinarias. De que algunas palabras clave aun planeadas y prometidas, faltaron a última hora. El público lector nos ayudará a descubrir otras deficiencias más. Con todo, opinamos que fundamentalmente y en su conjunto este cuaderno de CHRISTUS sí presta el servicio que se pretendía.

Esperamos que este cuaderno consiga también otro objetivo: la promoción del diálogo teológico entre los lectores y la revista. Todos y cada uno de los números de la revista tienen este segundo objetivo. Pero quizá pueda cumplirse con él más fácilmente en esta ocasión.

Los lectores podrán llamar la atención a otros y a la misma revista sobre las lagunas, los desenfokes, los aciertos y desaciertos. Incluso podrán enviarnos desarrollos breves de algunas palabras clave que podremos acoger en la sección de aportaciones, o en un futuro número que tenga la misma estructura que éste. O en las cartas de los lectores, si se refieren sólo a un sólo punto breve. O de la manera que se vea más conveniente según las posibilidades de CHRISTUS. Nos interesa el diálogo de los lectores con la revista, pero mucho más el diálogo, reflexión y formación teológica de la iglesia mexicana, para el mejor servicio a Dios para que el don de su Reino acabe de llegar a los hombres.



EL DIOS DE MUCHOS CRISTIANOS

Con frecuencia confundimos nuestra *experiencia* de Dios con nuestras *imágenes* o *conceptos* de Dios. Estos han sido deducidos por vía analógica a partir de la naturaleza, elevando conceptos de este mundo al infinito: de nuestro poder, dedujimos su omnipotencia; de nuestra justicia vindicativa, su justicia infinita; de nuestra compasión, su misericordia; su libertad, de la nuestra limitada.

Pero ningún concepto es neutro, puro; nace en el seno de una cultura y, en el caso, de una cultura de dominación que, a pesar del celo de los teólogos, contamina nuestros conceptos. Y estos conceptos no nos permiten el acceso al Dios revelado por Jesús; porque es un Dios que no está en continuidad con el mundo, sino en ruptura con él.

Por ese camino muchos cristianos llegaron a formarse un ídolo en lugar del Dios verdadero. Deducir analógicamente su Justicia a partir de la que se conoce en este mundo de injusticia, hizo vivir a dichos cristianos en miedo a Dios (lo que bautizaron con el nombre de "santo temor de Dios" que bíblicamente consiste en la virtud de la religión); pensar en la libertad de Dios, los hizo suponer conflictos con la libertad de los hombres; deducir su omnipotencia y omnisciencia, les exigió elaborar tratados que exculparan a Dios de "responsabilidad" en la condenación de los hombres y en el mal del mundo.

Ese Dios resultó vulnerable ante la filosofía moderna, que encontró más válido el camino al ateísmo que el camino al Dios de las 'cinco vías' del tomismo, al que impugnaba como "petitio principii". Y así sucedió que los conceptos sobre Dios, más velaron que re-velaron su verdadero nombre, por la pretensión de hacerlo asequible, asible, reducible a categorías del pensamiento.

EL DIOS DE JESUS

No es en el pensamiento donde se tiene la experiencia de Dios, sino en la existencia entera vivida en tensión hacia aquello que es la expresión más total de su ser y de su amor hacia el hombre: su Reino. Es decir, la transformación de este mundo, de su historia, de sus valores e interrelaciones humanas, como anticipo de la plenitud que vendrá gracias al esfuerzo del hombre y al don de Dios.

La revelación que nos fue dada en Jesucristo siguió el camino inverso al de la teología. Desde su propia experiencia, en su propia vida, Jesús nos reveló a su Dios que, aunque en continuidad con el Dios verdadero de Israel, estaba en ruptura con el de la teología oficial de su tiempo. Fue la pretensión de poseer incuestionablemente la verdad, de la ambición de poder, riqueza y privilegio de parte de los jefes religiosos de su pueblo, lo que los hizo rechazar al Dios revelado por Jesús, a quien vieron como heterodoxo y blasfemo y, como tal, lo condenaron. No podían soportar un Dios tan distinto del suyo, un *Dios inverso*, tan accesible

que se deja tutear y tratar como "papacito"; tan poco celoso de su dignidad que es comparable con una mujer que volteía la casa patas arriba para encontrar una moneda perdida; tan poco majestuoso que sale todos los días al camino a esperar al hijo pródigo, sin ponerle condiciones; un Dios que toma partido por los desprivilegiados y oprimidos, por los pecadores y no por los autojustificados; un Dios, finalmente, impotente y pobre en la cruz del Hijo.

EL CAMINO HACIA DIOS

Sin embargo, Jesús no nos hace visible propiamente al Padre, sino el camino hacia el Padre. Juan lo repite en su evangelio y en su carta: "A Dios nadie lo ha visto jamás; es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado" (Jn 1,18). Con eso rompe nuestras pretensiones de querer encerrar a Dios en conceptos. Lo único que se nos ha dado de Dios es su Nombre (el Padre) y el Camino (la fraternidad): "A Dios nadie lo ha visto nunca; si *nos amamos* mutuamente, Dios está con nosotros y su amor está realizado entre nosotros; esa es la prueba de que estamos con él y él con nosotros: que nos ha hecho participar de su Espíritu" (1 Jn 4,11-13), es decir, de su capacidad de amar y compartir la existencia con los hermanos.

Jesús nos revela el camino al Padre siendo el Hijo, y enseñándonos a vivir como hijos. Pero el término "hijo" referido a la multitud de hombres, es un término doblemente relacional. Implica por un lado un Padre común; y por otro, una multitud de hermanos. No son dos términos yuxtapuestos, sino exigidos dialécticamente el uno y el otro. No es posible ser hijo de Dios sin ser hermano del hombre. Más aún: no podemos saber si somos hijos de Dios más que si somos hermanos (1 Jn 3,10.16-18; 4,11.19-21; 5,1). Porque sólo eso es constatable, puesto que depende de la calidad del amor de nuestras relaciones con los demás. Ese es el único camino que tenemos para experimentar nuestra filiación, es decir, para experimentar a Dios el Padre.

Si eso no se da, todo concepto sobre Dios será no sólo vacío, sino superfluo, inútil. Confesar a Dios como Padre no se hace ni en el terreno teórico ni en el verbal, sino en el operativo: en el hacer la fraternidad, única que hace posible que el Padre reine y sea, como tal, experimentado por los hombres.

Ese Dios está en ruptura con todo lo que es dominación sobre sus hijos, privilegio de unos sobre otros, posesión exclusiva y excluyente. Porque "quien ama al mundo, no lleva dentro el amor del Padre; porque de todo lo que hay en el mundo — los bajos apetitos, los ojos insaciables, la arrogancia del dinero — nada procede del Padre" (1 Jn 2,15-16). Por todo esto, el lugar privilegiado para experimentar a Dios, al Padre, es el hombre; pero no cualquier hombre, sino el pobre, el rechazado, el marginado, el oprimido, aquél al que se le niega un lugar en la mesa de la Familia de Dios. Y el lugar privilegiado no es la compasión

que pobretea al marginado y le da como limosna lo que le debe como justicia, sino precisamente la pasión por la justi-

cia, la lucha porque se le reconozca el derecho que tiene "a poseer la tierra" (Mt 5,3-12).

CAMBIO ESTRUCTURAL

ALBERTO ARROYO, S. J.

El descubrir la dimensión estructural de la realidad, es quizá uno de los signos de nuestro tiempo. Como afirman los obispos latinoamericanos en las dos últimas conferencias episcopales, la realidad de nuestro tiempo nos impulsa a traducir algunos temas evangélicos subrayando su dimensión estructural. En este sentido nos habla la última Conferencia episcopal latinoamericana al analizar la situación de pobreza en América Latina: *"Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria. Estado interno de nuestros países que encuentra, en muchos casos, su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no en el auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional 'ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres' (Juan Pablo II discurso inaugural de Puebla). Esta realidad nos exige, pues, conversión personal y cambios profundos de estructuras que respondan a las legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social"* (DP 30). En el mismo sentido los obispos de Medellín llaman violencia institucionalizada (2,15) y situación de pecado (2,1 y 7; 14,4-5) a situaciones injustas causadas por defectos de las estructuras, e insisten en la necesidad de integrar el necesario cambio de las personas y de las estructuras.

Lo anterior nos impulsa a tratar de entender, para operativizarlo, lo que es el tan nombrado cambio estructural. Trataremos primero de exponer qué es lo que se afirma cuando se habla de injusticia y por tanto de cambio estructural en su relación con el hombre y su responsabilidad; después trataremos de darle un contenido concreto al cambio estructural buscado; y por último diremos una palabra sobre el sujeto histórico privilegiado de este cambio.

HOMBRE Y ESTRUCTURA

Por estructura entendemos un conjunto de elementos inter-relacionados de tal forma que cada uno, adquiere su verdadero sentido y realidad precisamente por sus relaciones con los demás. Se trata de un conjunto estable de relaciones dinámicas.

Cuando se afirma que la injusticia y por tanto el cambio es estructural, lo que se quiere decir es que no nos referimos a un mal que dependa de la buena o mala voluntad de ciertas personas individuales, sino que tiene su raíz en la forma misma como está organizada una sociedad concreta. Una injusticia que tiene su origen en el principio o matriz desde el que se estructura el conjunto de la sociedad, y que —una vez organizada así la sociedad— se convierte en un mecanismo que se repite y reproduce independiente de

las voluntades individuales (Ver: EXPLOTACION CAPITALISTA).

Pero ¿no es la raíz última de las estructuras sociales el hombre mismo? ¿No será cambiando al hombre y su "corazón" como se cambiarán por añadidura las estructuras sociales?

Es verdad que el origen de las estructuras sociales es la praxis histórica de los hombres, y que por tanto no se puede suprimir una dimensión de responsabilidad ética en la praxis histórico-social de los hombres. Pero los hombres construyen la historia y las estructuras sociales, condicionados por la base de posibilidad heredada de las generaciones anteriores. Las sociedades no son fruto de un ponerse de acuerdo en los términos de un supuesto contrato social. En otras palabras, las sociedades son fruto del actuar social de los hombres, pero no dependen de un voluntarismo libre de todo condicionamiento. Los hombres hacen su historia; pero socialmente, dentro de las posibilidades y condicionamientos heredados. Tampoco se trata de que los hombres estén absolutamente determinados por la historia anterior o por las estructuras sociales; si fuera así, no habría historia ni posibilidad de cambio estructural; lo más que podría haber es fatalidad, leyes naturales, evolución fatalista, pero no historia. La historia supone una dialéctica entre libertad y necesidad (Ver: HISTORIA). Son los hombres los que realizarán el cambio estructural, pero no independientemente de conocer y aprovechar o incidir en las tendencias estructurales del sistema social de que se trate.

La injusticia de la que hablamos no se suprime por la buena voluntad de hombres individuales convencidos de que la sociedad está mal, sino en base a conocer para incidir en las tendencias o mecanismos estructurales que la provocan. Por más buena voluntad que tenga el explotador, mientras no se modifique la estructura, sólo podrá evitar las injusticias adicionales, como el pagar salarios que no satisfagan las necesidades humanas de sus obreros, el hacer trabajar en condiciones inhumanas, etc. Mientras no se modifique el que el trabajador tenga que venderle su fuerza de trabajo, el capitalista puede ser bondadoso y suavizar la injusticia, pero seguirá viviendo a costa del trabajo de otros (Ver: EXPLOTACION CAPITALISTA). Por ello afirmamos que no basta cambiar a los hombres y sus conciencias para suprimir las injusticias estructurales del sistema en que vivimos.

Hay, pues, una relación de mutuo condicionamiento entre el cambio de los agentes fundamentales del cambio (los explotados), y el cambio de estructuras. No se da automáticamente un hombre nuevo por el sólo hecho del cambio de estructuras; ni por cambiar a los hombres, automáticamente se dará el cambio de las estructuras. Sin un proceso

de toma de conciencia y de organización de los explotados y sus aliados, no es posible cambiar las estructuras; pero la injusticia estructural no se suprimirá hasta que se logre cambiar radicalmente las estructuras.

EL CONTENIDO DEL CAMBIO ESTRUCTURAL

Cuando hablamos de cambio estructural nos referimos al cambio del conjunto de la sociedad, a organizar la totalidad de la sociedad desde otra matriz, con otra racionalidad. Nos referimos no sólo al cambio de personas en el poder, sino a que se gobierne guiado por otros intereses (no los de la minoría sino los de la gran mayoría de los antes explotados). No sólo a un cambio cultural o de valores, sino a organizar de tal modo la sociedad que pueda ser tierra fértil para el surgimiento de un hombre radicalmente nuevo. No sólo a reformas económicas, como mejoras salariales, sino a la supresión del sistema salarial.

Políticamente significa lograr una democracia real y plena. Una democracia en la que las mayorías no sólo elijan representantes, sino legislen y tengan realmente el poder en sus manos; en la que los elegidos sean sólo ejecutores de acuerdos mayoritarios, que tengan que dar cuenta de sus actos a las bases que los eligieron y que pueden revocarlo en todo momento. En que el estado vaya siendo un simple órgano administrativo, y no un órgano de poder o imposición sobre la mayoría.

Económicamente significa acabar con unas relaciones de producción que posibilitan el que unos vivan a costa de otros (Ver: CLASES SOCIALES). Suprimir la separación entre los trabajadores directos y sus condiciones objetivas de trabajo (materias primas y auxiliares, locales, instrumentos de trabajo...). En que los trabajadores produzcan socialmente y se apropien socialmente del fruto de su trabajo. En la que los trabajadores no estén separados de las condiciones objetivas para trabajar, y por ello no tengan que vender su capacidad de trabajo al capitalista que se queda con el fruto de su trabajo a cambio sólo de su costo social de manutención. En las que el motor fundamental de la producción y criterio de la planificación no sea la ganancia privada de la minoría capitalista, sino la satisfacción creciente de las necesidades de la población.

Por cambio estructural entendemos, pues, el cambio total y radical del conjunto de la sociedad, a nivel económico, social, político y cultural como tierra fértil de la gestación o consolidación de un hombre nuevo. Un hombre no guiado por el egoísmo o intereses particulares a costa de otros, sino por el bien común. Un hombre que realmente viva una fraternidad fundada en la justicia social.

El cambio tiene que lograrse a todos los niveles; pero recordemos (Ver: SOCIEDAD) que el conjunto de la sociedad tiene su matriz estructuralmente en la forma como los hombres se relacionan entre sí y con la naturaleza para producir los satisfactores sociales que necesitan (relaciones de producción); por lo tanto, si el cambio no llega a modificar radicalmente la sociedad a este nivel, no se ha consumado el cambio estructural ni suprimido la raíz de la injusticia estructural (Ver: EXPLOTACION CAPITALISTA Y CLASES SOCIALES). El cambio empieza por la concientización

de las mayorías explotadas; dicha concientización las lleva a organizarse hasta lograr el poder, y desde él iniciar un largo proceso de transición hacia la organización de nuevas relaciones de producción sin antagonismos sociales. El cambio, pues, empieza por la toma de conciencia; pero no será profundo ni llegará a sus últimas consecuencias si no alcanza la raíz de la injusticia en las relaciones sociales de producción, y así haga posible una verdadera y más plena democracia.

Todo lo anterior puede parecer simple sueño romántico y utópico; y de hecho lo será, si se espera lograr el cambio por simples voluntarismos. El cambio no se dará sino como fruto de una lucha consciente y organizada de las clases explotadas, que sepa aprovechar las contradicciones y dinamisismos inscritos en el propio sistema capitalista. Sólo cuando la gran mayoría del pueblo explotado sea consciente de cómo funciona esta sociedad, y se organice hasta tener la fuerza suficiente para aprovechar sus contradicciones y tendencias, será posible pensar realísticamente en el cambio. Lo que expresamos como contenido del cambio estructural buscado, no es fruto de sueños románticos, sino del análisis estructural de la sociedad capitalista, de la raíz de su injusticia, y de las posibilidades que ofrece el grado actual de desarrollo alcanzado por la sociedad. Sin embargo, su realidad dependerá de que se vaya gestando y consolidando el sujeto histórico capaz de realizarlo. No se trata simplemente de que haya un pueblo combativo, sino de que el pueblo se organice y tenga la dirección y claridad suficiente para transformar la sociedad en que vivimos, en una más justa. El cambio supone un largo proceso de lucha en el que el pueblo explotado va tomando conciencia y organizándose hasta llegar a tomar el poder, hasta destruir el actual estado y construir otro capaz de viabilizar la transición entre las antiguas relaciones de producción (raíz de la injusticia estructural) y las nuevas relaciones entre los hombres; nuevas relaciones en las que no sea posible estructuralmente que unos vivan a costa de otros, y se llegue a una nueva democracia.

EL SUJETO HISTORICO DEL CAMBIO

Teológica y bíblicamente es claro que el sujeto privilegiado del Reino es el pobre (Ver: POBRES), pero esta opción de fe por el Reino tiene que mediar históricamente por lo que en cada época es posible como acercamiento del Reino en la organización de una sociedad cada vez más fraterna y justa. Es, pues, necesario —movidos e impulsados por la fe, pero asumiendo el riesgo de toda mediación humana— concretar esta opción preferencial por el pobre de la que hablan los Obispos en Puebla, por medio del análisis social de la sociedad en que vivimos.

Desde las ciencias sociales tenemos que concretar nuestra opción de fe por el pobre en una opción por las clases explotadas (Ver: CLASES SOCIALES y sobre todo el sentido de la opción de clase, y la parte de reflexión cristiana sobre ellas). Son las clases explotadas el sujeto prioritario del cambio histórico hacia una sociedad más justa, por la sencilla razón de que son las intrínsecamente interesadas en suprimir la injusticia ya que son las que la padecen. Con ellas, pues, tenemos que colaborar en su proceso de concientización y organización, hasta lograr que los explotados puedan reorganizar la totalidad de la sociedad

desde sus intereses de fondo. Dentro del conjunto de los explotados, son los obreros los que más radicalmente están interesados en transformar hasta sus últimas raíces a la sociedad actual capitalista, ya que son la clase explotada fundamental y emergente en dicho sistema social. Son los obreros los que no pueden sacar adelante su interés de dejar de ser explotados, sin cambiar hasta el fondo las bases de la injusticia capitalista, sin suprimir la separación entre el hombre trabajador y sus condiciones de trabajo, sin quitar lo que los obliga a vender su capacidad de trabajo a otro que se enriquece a costa de ellos. Son ellos los que han sido despojados totalmente de la posibilidad de trabajar para su beneficio colectivo (el campesino conserva en muchos casos la propiedad de algunos medios de producción). Sin embargo, el cambio no podrá hacerse sin la participación mayoritaria

de la población: de todos los explotados y de los aliados que opten consecuentemente por ellos. Cuando se dice que la clase obrera es el sujeto fundamental del cambio estructural radical, no es porque sea la mayoría, sino porque es la única cuyos intereses objetivamente coinciden con la restructuración total de la sociedad; y por tanto, tiene que ser el eje o columna vertebral de la gran mayoría del pueblo y de sus aliados. Pero ningún cambio podrá hacerse sin la alianza con los campesinos y con otros pequeños sectores de la población (intelectuales, estudiantes...) ganables a un compromiso consecuente con los explotados.

(En general véase en relación con este artículo: EX-
PLOTACION CAPITALISTA, SOCIEDAD, POLITICA, SO-
CIALISMO, CLASES SOCIALES).

CLASES SOCIALES

ALBERTO ARROYO, S. J.

ELEMENTOS SOCIO ANALITICOS

Con el término clases sociales se señala una categoría clave para el análisis científico de la sociedad; sin embargo existe aún una gran diversidad de perspectivas teóricas y de sentidos en el uso que de esta categoría se hace en las ciencias sociales contemporáneas. También al interior del marxismo existe discusión al respecto, debido, entre otras razones, a que los clásicos del marxismo nunca elaboraron sistemática y teóricamente la categoría de clase social. Así pues, en este trabajo intentaremos exponer positiva y brevemente qué se entiende por clase social; procuraremos evitar lo que a nuestro juicio son los errores o simplificaciones más comunes.

No es Marx el creador de la teoría de las clases sociales y de la lucha entre ellas. El mismo reconoce en una carta a Weydemeyer que mucho antes que él, algunos historiadores y economistas burgueses (fisiócratas; Smith, Ricardo...) han expuesto la anatomía económica de las clases y el desarrollo histórico de sus luchas. Lo que él considera haber aportado es, por una parte, el que no siempre la sociedad ha estado marcada por antagonismos de clase, sino que éstas sólo existen en algunas fases del desarrollo social; por otra parte, que la lucha de clases conduce, en la época moderna, al futuro dominio de los trabajadores (proletarios) sobre la minoría de los antiguos explotadores, como paso indispensable para la organización estructural de la sociedad sin antagonismo de clase; es decir, a la supresión de la explotación del hombre por el hombre (sociedad sin clases) (1).

Las clases y la lucha entre ellas, son un hecho real. Donde existen diferencias es en la explicación histórica de su existencia. Marx muestra que no tiene por qué aceptarse ese hecho como algo inevitable para el futuro. Otras perspectivas teóricas afirman que las clases han existido siempre, y que por tanto su lucha es un mal que hay que aceptar como inevitable. El Marxismo al descubrir las causas estructurales de la explotación y el antagonismo de clases trata de evitar que se personalice el problema y por tanto que se genere sólo una dinámica estéril de odios. El problema no

está en la buena o mala voluntad de quienes explotan sino en la estructuración misma de la sociedad que lleva a que una minoría viva a costa del trabajo de otros.

Trataremos de definir la categoría de clase social en su complejidad y por tanto integrando el nivel económico y el ideológico político, aunque por claridad tengamos que exponer cada aspecto por separado. Hay que tener claro desde el principio que dicha separación es puramente metodológica o pedagógica; de ninguna manera hay que entenderla como si las clases se definieran en el nivel económico y luego sólo se explicitaran sus consecuencias político-ideológicas. Por último, haremos algunas reflexiones desde un punto de vista cristiano.

Antes que nada es importante aclarar que hablamos de clase social fundamentalmente como una *categoría analítica*; es decir, un instrumental teórico para tratar de explicar la realidad social, una guía teórica para la investigación empírica, para buscar la significación y articulación de los datos empíricos. El concepto concreto de clase social será el resultado de la investigación empírica bajo estas guías o con estos instrumentos. La investigación no consiste simplemente en buscar sujetos reales que se adecuen a la definición teórica, sino armados con un instrumental teórico tratar de descubrir la realidad, de articular en un todo la diversidad de datos empíricos. No se trata de un comportamiento estanco en el que hay que clasificar a toda persona que vive en este mundo, ni la categorización como miembro de una clase social agota todos los aspectos de una persona. No es un conjunto de etiquetas con las que hay que marcar en la frente a todos los ciudadanos de sociedades divididas en clases. Hay sectores de la población que propiamente no pertenecen, objetivamente a ninguna clase social, aunque en su práctica cotidiana, de hecho, beneficien a alguna de las clases fundamentales. Hay ámbitos de la vida humana que tienen muy poca relación con la situación de clase.

El aspecto económico.

Cuando se habla del criterio económico para analizar lo que es una clase social es importante evitar confundirlo con simples niveles de ingreso. En la literatura de ciencias sociales contemporáneas, en muchas ocasiones, con lenguaje de clases sociales, se nos oculta un análisis de estratos sociales: clasificación de la población por sus niveles de ingreso. Las clases no se distinguen por el monto de sus ingresos, sino por el lugar que ocupan en las relaciones sociales; en todo caso lo que importa no es cuánto gana cada quien, sino la fuente o forma por la que se puede apropiarse de dichos ingresos. Las diferencias de clase no son algo cuantitativo (nivel de ingreso) sino cualitativo (depende de las relaciones sociales). De hecho en determinados momentos un obrero altamente especializado puede ganar más que un pequeño empresario capitalista. Sin embargo no por ello cambia el que el obrero reciba sus ingresos como pago por la venta de su fuerza de trabajo, y que el pequeño capitalista logra una ganancia como fruto de la apropiación de parte del fruto del trabajo ajeno (plusvalía).

Las clases se definen por el lugar que ocupan en las relaciones sociales; y fundamentalmente en las relaciones sociales de producción. Sin embargo, hay que evitar reducir lo anterior a la simple propiedad o no de los instrumentos de trabajo. Es necesario entender en su complejidad la división y organización social de la producción, que permite el que unos vivan a costa del trabajo de otros.

Las clases sociales son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema social históricamente situado: por las relaciones en que se encuentran respecto a los medios de producción (relaciones que las leyes refrendan y formulan en su mayor parte), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo del otro por ocupar puestos diferentes en un régimen concreto de economía social (2).

Hay una afirmación general sobre lo que son las clases, y otras afirmaciones que simplemente explican o concretan la general. La afirmación general consiste en que las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema social históricamente situado. ¿Qué logran por "ocupar un lugar diferente en un régimen de economía social? Apropiarse de parte del fruto del trabajo ajeno. Para explicar en qué consiste o cómo determinar estos distintos "lugares", tres pistas fundamentales: 1) por las relaciones en que se encuentran respecto a los medios de producción; 2) por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo; 3) consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de la riqueza social de que disponen.

Estos tres criterios fundamentales están mutuamente relacionados, y en cierto sentido se incluyen unos a otros; pero hay que evitar el simplificarlos tanto, que se pierda su capacidad de ayudar a entender la complejidad de las sociedades concretas. Lo importante es descubrir qué es lo que

hace posible que un grupo social viva a costa de otro. Hay un instrumento teórico general: el papel que desempeñan en la organización social del trabajo. Para descubrir dicho papel en la organización del trabajo, hay que investigar su relación con los medios de producción y la fuente de sus ingresos. Es decir, la relación con los medios de producción es una clave teórica fundamental para descubrir el por qué un grupo puede apropiarse del trabajo ajeno; pero no hay que olvidar que esta relación no es más que un instrumental teórico para reconstruir la complejidad de las relaciones de producción. No se trata simplemente de descubrir qué grupo es propietario y cuál no de medios de producción, sino de investigar la diversidad y complejidad de las relaciones sociales por las que hay un grupo que vive a costa de otros.

En pocas palabras, las clases son grandes grupos de hombres que por el lugar que ocupan en un sistema social, se apropian de parte del fruto del trabajo ajeno; o al contrario, no pueden apropiarse sino de parte del fruto de su propio trabajo, porque otro se enriquece a costa del trabajo restante. A partir de relaciones sociales de esta naturaleza es claro que dichos grupos tendrán intereses sociales antagónicos, y que en la medida en que vayan tomando conciencia de ellos y se organicen para defenderlos se agudizará la lucha de clases. Estas relaciones sociales no dependen de la buena o mala voluntad de los individuos, sino de la forma como está estructurada la sociedad.

El aspecto político e ideológico.

Hasta aquí hemos hablado de los criterios para caracterizar a las clases en base a la estructura económica; sin embargo, es necesario integrarlos con criterios de tipo político e ideológico. En realidad no se trata de criterios distintos, sino de un criterio único pero complejo. La estructura económica es condicionante en última instancia en la conformación de las clases, porque dicha estructura constituye el principio de la organización del todo social; pero esto no significa que las clases se definan exclusivamente por su lugar en las relaciones sociales de producción. Tampoco hay que pensar que las clases se definen y configuran por su lugar en la estructura económica, y que sólo luego —cuando toman conciencia de sus intereses de clase y se organizan políticamente— entran en lucha. Las clases no son una realidad estática sino intrínsecamente dinámica: se van constituyendo tanto a partir del desarrollo de las fuerzas productivas, como en el proceso de la lucha de clases.

Las clases no sólo se distinguen por el lugar que ocupan dentro de la estructura económica de una formación social concreta, sino que además tienen —en base a dicho lugar— intereses comunes. La conciencia de estos intereses comunes y de su responsabilidad histórica en el seno de una formación social, es lo que podemos llamar conciencia de clase. Sin embargo, para evitar confusiones y aclarar más en qué consiste esta conciencia de clase son necesarias las siguientes distinciones: clase en sí y clase para sí; psicología de clase y conciencia de clase; origen de clase y opción de clase.

Cuando se habla de *clase en sí*, se hace referencia a las clases descubiertas en un análisis estructural de la sociedad, prescindiendo del grado actual de conciencia y organización

que hayan alcanzado en la lucha. No se trata de las clases antes de que tomen conciencia de sus intereses de clase, como si su conformación y el proceso de toma de conciencia fueran procesos totalmente distinguibles en la realidad. Esta distinción es útil ya que, aunque la conformación de las clases a nivel estructural y su proceso de lucha no son algo totalmente distinto, tampoco son procesos paralelos y simultáneos. Ciertamente, hay momentos en que la conciencia y la organización de las clases van en retraso respecto al desarrollo objetivo de la contradicción del sistema social.

La conciencia real de las clases no siempre corresponde a la conciencia de sus intereses objetivos. Esta conciencia de los intereses objetivos, es lo que se llama conciencia de clases, la cual se va adquiriendo mediante una educación en la lucha; implica superar los elementos introyectados por la ideología dominante. Sin embargo, aun en momentos de poco desarrollo, las clases no dejan de tener —aunque sea de un modo caótico, asistemático, fragmentario y mezclado con ideas de la clase dominante— una cierta representación de los propios intereses. Algunos autores llaman *Psicología de clase* a la sistematización que podamos hacer a partir de una investigación empírica, de estas representaciones confusas que la clase tiene de sus propios intereses.

Sin embargo, la *conciencia de clase* no se puede descubrir en base a una investigación empírica: podemos descubrir los intereses objetivos de una clase sólo a partir de un análisis estructural. La conciencia de clase es un concepto teórico que trata de pensar cuáles son los intereses de clase que corresponden al lugar que dicha clase tiene en una formación social concreta. Cada clase se acerca más o menos fácticamente a la toma de conciencia de sus propios intereses fundamentales. La toma de conciencia de clase es un proceso íntimamente ligado a la lucha de clases. La conciencia de clase no es algo que se va dando automáticamente con el proceso de desarrollo de la sociedad en el que está inscrita dicha clase; tampoco es algo que surge de la pura lucha de clases realizada espontáneamente. La toma de conciencia de los intereses fundamentales de la clase dominada supone un trabajo educativo (inserto en la lucha) que busque superar los elementos de la ideología dominante introyectados en la conciencia de las clases oprimidas, y proporcione una formación teórica que permita descubrir los mecanismos del sistema social y cómo superar la opresión y explotación de que se es víctima. Es decir, una conciencia que lleva a luchar organizadamente no sólo contra los efectos del sistema (lo bajo de los salarios, por ejemplo), sino contra el sistema mismo. Conciencia de que no son los excesos o maldades de algunos capitalistas la raíz de la injusticia, sino la forma misma como está organizada la sociedad capitalista.

Por *clase para sí* no hay que entender un momento posterior a la clase en sí. Tampoco se trata sólo de una clase que tiene conciencia de sus intereses fundamentales. Se trata más bien de la clase en cuanto va conquistando su autonomía, luchando por sus intereses de clase, y no está manipulada desde otros intereses de clase. Es un concepto que hace relación no sólo a la conciencia de los intereses fundamentales de la clase, sino también a la conquista de un poder propio —organización— con el que se interviene en la lucha de clases.

Hay que tener en cuenta que, a pesar de la combinación de los criterios de los que hemos hablado para caracterizar y distinguir las distintas clases, la configuración de clases no abarca exhaustivamente a todos los miembros de la sociedad. Hay varios grupos o categorías de individuos que no pertenecen, estrictamente hablando, a ninguna de las clases sociales. Sin embargo, desde el punto de vista de la lucha de clases, de hecho dichos grupos no son neutrales. De un modo u otro se participa a favor de alguno de los bloques de clase en pugna. Este hecho es lo que ha generado la distinción entre origen de clase y opción de clase.

Por *origen de clase* se entiende —aunque se trata de un concepto poco preciso— la pertenencia a una clase en referencia a la familia o al medio social en el que se ha vivido, en referencia a la conciencia de clase que propicia el medio ambiente en el que los individuos se han desarrollado. El origen de clase no es algo absolutamente condicionante de tal modo que no se puede optar por una clase distinta de la que se es originario.

La *opción de clase* se refiere fundamentalmente a la conciencia y a la lucha de clases; se puede adquirir conciencia de los intereses objetivos de una clase y comprometerse en la lucha con y por ella. La opción de clase no se refiere sólo a la conciencia de clase que se pueda adquirir por un estudio teórico, sino también —y sobre todo— a la lucha directa en favor de una clase. La conciencia de clase propiciada por la educación y el medio en el que se ha vivido, no es algo que se supera por un puro acto voluntario; supone una reeducación que no es independiente de la participación en la lucha de clases, o de las condiciones en las que se vive. Esta distinción es importante, ya que no siempre los cambios estructurales están dirigidos por las mismas clases explotadas, sino por una vanguardia. Lo importante es que la revolución significa un triunfo de los intereses objetivos de las clases explotadas.

En síntesis: Las clases sociales son grandes grupos sociales que se distinguen entre sí por el lugar que ocupan en un sistema social determinado; uno de estos grupos por la sola razón del lugar que ocupa en las relaciones de producción, se apropia de una parte del fruto del trabajo del otro y tiene el poder para mantener este estado de cosas. Esto último se logra mediante la promulgación de un orden jurídico que legaliza la explotación, mediante la organización de un aparato administrativo y de coacción policíaco-militar en función de los intereses de la clase dominante, la difusión de una ideología que presenta a todos la situación actual como algo bueno y natural. Por esto, cada uno de estos grupos tiene intereses sociales fundamentales distintos y antagónicos, de los que puede ir tomando conciencia y organizarse para defenderlos. (Véase EXPLOTACION CAPITALISTA).

ELEMENTOS DE REFLEXION CRISTIANA

Sobre la validez de esta categoría analítica.

¿Qué pensar desde el punto de vista cristiano de esta categoría central del análisis social marxista?

Ante todo hay que aceptar que no es la reflexión teológica la que debe decir algo sobre la validez científica de una categoría de la teoría social y del método de análisis. Es en la propia ciencia y sus criterios de verificación, donde hay que discutir radicalmente la justeza o no de una categoría científica. Los cristianos tendremos que ser críticos, pero discutiendo en el terreno científico.

Tampoco hay que caer en concordismos fáciles, identificando la categoría científica de clase con el concepto bíblico de pobre. Por una parte, el concepto bíblico de pobre no es una categoría útil para el análisis científico de la sociedad, ya que sólo hace referencia a un fenómeno, sin dar elementos para la búsqueda de las causas que lo expliquen; y por otra, el contenido que le dan los distintos autores bíblicos no es puramente socio-económico; aunque tampoco se le puede despojar totalmente de elementos de esta naturaleza.

El concepto bíblico de pobre tiene su propia riqueza que no es posible analizar aquí (VER: POBRE). La reflexión cristiana tendrá que sacar de ello consecuencias respecto a algunas dimensiones de la lucha por realizar el proyecto del Dios de Jesús sobre la historia. Sin embargo, la pura reflexión teológica y bíblica no permite al cristiano descubrir la concreta situación de injusticia en cada época de la historia, y por ello no proporciona los elementos suficientes para luchar eficazmente contra ella. Es necesario el análisis científico de la sociedad para poder concretar y operativizar eficazmente la exigencia absoluta de nuestra fe: luchar por proseguir la misión de Jesús de instaurar el Reinado de Dios en la historia. La opción cristiana por el oprimido podrá tener dimensiones que rebasen los resultados del análisis socio-político; sin embargo, si verdaderamente se quiere una sociedad más justa, no podemos prescindir del análisis científico sobre el modo como funciona esta sociedad injusta; dicho análisis nos permite orientarnos eficazmente a su transformación.

Sobre la opción de clase.

Hay cristianos que se resisten a plantear su opción por los pobres en términos de clase, ya que consideran que ello es renunciar a la exigencia cristiana de amor universal. Este punto es el que hay que reflexionar un poco más.

La exigencia cristiana de amor universal no puede significar el tener que aprobar todo lo que hacen nuestros hermanos. Muchas veces la exigencia de amor tendrá que llevar a oponerse al hermano, y a tratar de evitar que siga oprimiendo a otros hermanos. Por otra parte, la exigencia cristiana de amor universal se inscribe en la invitación a proseguir la misión de Jesús que es construir el reino de justicia, paz y fraternidad. Esto significa que en la base de la exigencia de amor universal, está la necesidad de construir una sociedad en que las relaciones sociales sean verdaderamente fraternas; y que llegará a su plenitud cuando Jesús haya recapitulado toda la creación, y la entregue a su Padre. Mientras que la sociedad esté organizada de tal manera que unos vivan a costa del trabajo de otros, tendremos que expresar nuestro amor cristiano defendiendo a los oprimidos y contra los opresores, sin que ello signifique amar a unos y

odiar a otros. Además, este amor diferenciado que lleva a apoyar a unos y estar contra otros tiene la finalidad de poder organizar la sociedad en base a relaciones sociales de justicia y fraternidad. No es que el fin justifique los medios; tenemos que amar a todos, incluso en esta sociedad injusta, pero a unos tratando de impedirles que su posición estructural los haga oprimir; y a los oprimidos, luchando con ellos por cambiar la sociedad hacia una organización social en la que ya no exista este antagonismo estructural.

Sin embargo, la exigencia de amor cristiano en el interior de una opción de clase, nos obliga a conservar operativamente la conciencia de que las personas no agotan su realidad en su carácter de clase. Sólo así será posible el que nos oponamos a la actuación estructural de los opresores, sin que ello signifique odio a las personas individuales de los opresores, ni la mitificación de la bondad de los oprimidos. Los individuos que forman una clase social no agotan su realidad personal en esta categorización. Por ello, no se trata de dividir la sociedad maniqueamente en buenos y malos. Se trata sólo de optar por los intereses objetivos de los oprimidos y explotados; lo que no significa de ningún modo que toda acción o actitud de los oprimidos tenga que ser aprobada y apoyada.

Se suele hablar mucho de solidaridad con los pobres; pero cuando se trata de precisar lo que se entiende por ello, surge una gama de posiciones. Para algunos, la solidaridad se expresa en vivir más pobremente, y al lado de los pobres. Esta solidaridad es buena y necesaria, pero insuficiente, si sólo se acompaña el dolor de los oprimidos sin colaborar a que salgan de la opresión. Otros expresan su solidaridad asistencialmente, lo cual podrá colaborar a disminuir un poco las necesidades urgentes de los oprimidos; pero, además de sus defectos pedagógicos, deja intacta la estructura de explotación y opresión de la sociedad en que vivimos. Otros afirman que lo que hay que hacer es "concientizar"; pero esta concientización, si no tiene un carácter de clase —es decir, que ayude a que los explotados y oprimidos descubran con claridad el mecanismo de explotación capitalista y los posibles caminos para superarlo— resultará también poco eficaz para construir una sociedad más justa.

La opción cristiana por los oprimidos puede valorar aspectos que desde el análisis socio-político pueden carecer de importancia para el cambio estructural. Por ejemplo, el trabajo con los enfermos, presos, prostitutas u otros sectores abandonados por la sociedad y que poco pueden aportar estratégicamente al cambio de la sociedad. Para el cristiano este trabajo puede tener el gran sentido de ser signo de que Dios está con ellos aunque la sociedad los abandone. En este sentido, *la opción cristiana no se reduce a la opción de clase*; pero considero que si la opción de los cristianos no incluye una opción de clase, puede permanecer en la vaguedad y ser probablemente muy poco eficaz. Es decir, que si se le da un contenido preciso y operativamente eficaz a la solidaridad con los pobres, ésta tendrá que incluir una comprensión de su situación estructural, y un compromiso a su lado por los intereses objetivos que se desprenden de tal situación.

Esta lucha no es algo buscado, o pretendido o infiltrado por los marxistas. Es, un hecho. Si las clases sociales son grupos sociales, uno de los cuales vive a costa del otro, éstos tendrán intereses distintos, y su defensa significará una lucha. No insisto en este aspecto de la lucha de clases, ya que será claro en la medida en que se haya comprendido cómo funciona la sociedad en que vivimos. Como dice el mismo Juan Pablo II "hay ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (3).

Se suele objetar que el marxismo no sólo constata el hecho de la lucha de clases, sino que busca agudizarlo provocando el odio y la violencia entre los grupos sociales como elemento esencial de su estrategia de lucha por un cambio.

Hay algunos marxistas que caen en un manejo psicologista de los conflictos de clases, como odios personales; pero en realidad la lucha de clases nada tiene que ver con el odio. El marxismo —como explicación científica del sistema capitalista— lo que pretende es hacer comprender que la injusticia no se funda en la mala voluntad del patrón, sino que es fruto del modo como está organizada la sociedad. Si la concientización se queda en el nivel de hacer comprender al oprimido que su situación se debe a la mala voluntad del patrón que se queda con parte del fruto de su trabajo, la reacción espontánea puede ser el odio. Sin embargo, una conciencia así no es una conciencia de clase; y es necesario que sea superada, ya que es totalmente ineficaz. Lo importante es que se llegue a comprender que la injusticia es estructural, y que no se gana nada con sólo tratar de vengarse del patrón, sino que es necesario reorganizar el conjunto de la sociedad.

Es verdad que el colaborar a que las clases oprimidas tomen conciencia de que no basta luchar por aumentos salariales, sino que es necesario derrocar el poder de los explotadores, significa de hecho profundizar el conflicto. Sin embargo, esta profundización no es otra cosa que hacer que la verdad salga a luz. Además, finalmente, el interés no es el conflicto, sino organizar la sociedad de modo que no haya antagonismos estructurales. Como bien dicen los Obispos Nicaragüenses: "*En cuanto a la lucha de clases, pensamos que una cosa es el hecho dinámico de la lucha de clases, que debe llevar a una justa transformación de las estructuras, y otra el odio de clase que se dirige contra las personas, y que contradice radicalmente el deber cristiano de regirse por el amor*" (4).

Respecto a la violencia, es importante comprender que el sistema capitalista es en realidad una violencia institucionalizada (15) de la minoría contra la gran mayoría. Si en la lucha revolucionaria se llega a la violencia de la mayoría contra la minoría, es sólo porque la clase dominante no deja otro camino. ¿Qué se puede pensar cristianamente de esta violencia?

En la teología tradicional católica, siempre se ha reconocido el derecho a la legítima defensa; y la violencia revolucionaria se puede considerar en muchos casos como defensa. Sin embargo, hay que reconocer que el problema de la legitimidad de la insurrección es mucho más complejo: se ha llegado a una agresión que es una violencia institucionali-

zada, y la defensa se plantea como la insurrección armada del pueblo.

Hay en la doctrina pontificia —y nos lo recuerda Pablo VI en la *Populorum Progressio*— casos en que la insurrección revolucionaria contra la tiranía se justifica moralmente. Y es el mismo Pablo VI el que en la *Octogesima Adveniens* el que llama a las comunidades cristianas a discernir y decidir en cada caso las opciones que parezcan convenientes: "*A estas comunidades cristianas toca discernir, con ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los Obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que parezcan necesarias con urgencia en cada caso*" (6).

Tomar la decisión de lanzarse a la insurrección ante una violencia estructurada ya en un sistema, es ciertamente difícil y delicado. Exige un cuidadoso análisis sobre la viabilidad del triunfo, valorar que sus efectos no provoquen males peores que los que se quiere evitar, y que se hayan cerrado otros caminos. Evidentemente este análisis socio-político no está exento de responsabilidad ética. Es pues, sólo desde este cuidadoso análisis al que llama Pablo VI, desde el que se puede llegar a la conclusión de que es legítima moralmente la insurrección; su legitimidad no se puede negar en principio.

En tiempos recientes, la Conferencia Episcopal de Nicaragua acaba de darnos un valioso ejemplo de responsabilidad cristiana en un mensaje al pueblo Nicaragüense en los momentos mismos de la insurrección dirigida por el Frente Sandinista de Liberación Nacional. En él no sólo repiten la doctrina de Pablo VI y legitiman la insurrección sino que lo hacen basados en que la injusticia que padece el pueblo es estructural.

"Constatamos que el egoísmo y la ambición ilimitada han edificado una sociedad cada día más inhumana generadora de opulencia y de miseria. De inseguridad en todos.

Ante esta situación, hacemos nuestras las palabras del Papa Pablo VI: no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos (7). Llamamos a meditar sobre las causas que generan estas situaciones de injusticia: 'Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de cultura y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana' (8).

A todos nos duelen y afectan los extremos de las insurrecciones revolucionarias, pero no puede negarse su legitimación moral y jurídica en caso de tiranía evidente y prolongada, que atente gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañifique el bien común del país' (9)" (10).

(En general véase en relación con este artículo *SO-CIEDAD, EXPLOTACIÓN CAPITALISTA, CAMBIO ESTRUCTURAL, POBRE*).

Notas de este artículo en la página 74.

INTRODUCCION

Un peligro: que el término CEB, no sea más que una etiqueta. En Puebla las Comunidades recibieron el espaldarazo oficial. Pero este mismo espaldarazo puede matarlas. Hoy cualquier grupo puede pretender llamarse CEB, aun sin cumplir las exigencias mínimas vitales de las CEB. Y por otro lado, hay grupos que en verdad podrían llamarse Comunidades, pero rehuyen ese nombre para no ser etiquetadas.

Un obstáculo por superar: Al referirnos a las CEB, simple y sencillamente podemos contentarnos con repetir lo que dijo Puebla, y no ahondar en ello o no captar su espíritu más profundo (del que nos habla el Card. Lorscheider en el discurso de inicios de trabajo de Puebla). No podemos separar (sin traicionar) lo que dijo Puebla, de las experiencias mismas que Puebla reconoce como señal de alegría y esperanza (629).

Una perspectiva: La perspectiva fundamental es doble, en mutua interrelación: la experiencia misma de las CEB en América Latina (Puebla 629) y los documentos eclesiales fundamentales a este respecto. Nos referimos a Puebla misma, a la Evangelii Nuntiandi (No. 58) y a Medellín (Pastoral de Conjunto No 10). En este breve trabajo suponemos lo que allí se nos dice, por ejemplo, que son destinatarias y agentes de evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo (Medellín). Supuestos esos documentos, y especialmente Puebla, partimos aquí de la experiencia de las CEB en México. Aquí expongo algo de lo que he recogido al interrogar a diversos grupos sobre lo que no son y lo que son las CEB a partir de su experiencia.

PRIMERA PARTE: QUE NO SON LAS CEB

Por contraste podemos empezar a ver lo que son las comunidades, si determinamos lo que no son. Al seguir este procedimiento no queremos criticar movimientos o experiencias eclesiales diversas, sino simplemente diferenciarlos. Muchas veces se trata de experiencias complementarias.

Las CEB no son grupos de reflexión. Con esto queremos decir que en las comunidades sí se reflexiona, pero que no se reducen a simples grupos de estudio o reflexión. Las CEB se orientan también esencialmente a la acción.

Las CEB no son grupos Bíblicos. O sea, no son grupos en que se lee la Biblia ahistóricamente, y se hacen luego unas aplicaciones a nivel personal o familiar únicamente. En las CEB la lectura de la Biblia se hace desde el acontecimiento y en mutua iluminación con el estudio o análisis de la realidad social. Además, la acción de las comunidades se orienta más allá de lo meramente personal o familiar.

Nota: Obviamente hay grupos Bíblicos que leen la Biblia históricamente encarnados, etc. y que dentro de nuestra perspectiva se podrían llamar comunidades. No se trata de pelear o discutir por el nombre, sino de ver distintas orientaciones.

Las CEB no son grupos carismáticos. En los grupos carismáticos predomina la oración, el don de lenguas, el cambio personal. En las CEB se ora —personal y grupalmente— pero la oración se orienta esencialmente también al compromiso con la construcción del Reino de Dios que alcanza lo social-político. Además, en las Comunidades un elemento clave es el análisis de la realidad social. Lo carismático ve más lo subjetivo.

Las CEB no son grupos de "activistas" sociales-políticos. No lo son porque en las comunidades es básico el análisis de la realidad y la reflexión. Pero además se distinguen de otros grupos que reflexionan y actúan en lo social-político, por la esencial inspiración evangélica y la explícita reflexión de fe. Las Comunidades celebran también esa fe que viven en el compromiso cotidiano en lo social y en lo político.

Las CEB no forman parte de un Partido Político, ni reciben consignas de ningún partido. Las Comunidades son grupos eclesiales, no facciones de un partido-político. Las CEB a partir de su fe, tienen un compromiso por el cambio de estructuras y una opción por la concientización y organización popular. Las CEB están en un nivel propio y anterior, en cuanto a organización, al del partido-político. Entre las diversas maneras de realizar el compromiso político, cada uno de sus miembros decide si se compromete en algún partido y en qué partido.

Las CEB no son grupos de clase alta o media. O sea, estas clases tienen a nivel eclesial diversas expresiones y organizaciones muy justificadas. Pero las CEB son grupos de gente del pueblo, de la base. Los sacerdotes y seglares de otras clases, no son los dirigentes, ni forman la mayoría de un grupo. Pueden ser asesores o colaboradores en la medida en que han hecho vitalmente su opción por los pobres.

Las CEB no son grupos étnicos aislados. Las Comunidades no son ghettos. Las comunidades son grupos abiertos e insertos en el proceso popular más amplio.

Lo anterior lo podemos resumir de la siguiente manera. Las CEB son grupos eclesiales, pero no son grupos bíblicos, ni de reflexión, ni carismáticos. Tampoco son grupos que no analizan la realidad y que no llegan al compromiso socio-político. Y por otro lado, las comunidades tampoco son grupos de promoción o que trabajan en la línea socio-política sin tener en cuenta la fe (en su motivación, contenidos, dinamismo).

El ideal de las Comunidades, no es el de neocristianidad. Por eso tampoco trabajan en la línea del "sindicato cristiano", "la cooperativa cristiana", "la unión de colonos cristiana". Las CEB desde su identidad propia se relacionan con otros tipos de grupos populares tales como Uniones de colonos, etc.

SEGUNDA PARTE: QUE SON LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Además de las notas que poníamos en la Introducción, conviene recordar que las CEB no son algo ya hecho, sino algo que se va haciendo. Muchas veces las CEB empiezan por grupos bíblicos, grupos de reflexión, catequesis maternal o grupos solidarios de colonos, etc. Esos grupos evolucionan y se pueden llamar CEB, cuando reúnen determinadas características, que ya en parte hemos visto —por contraste— en lo que llevamos dicho. Ahora, supongo lo que dice Puebla, y me referiré resumidamente a lo que han expresado diversas personas que trabajan en las CEB.

Elementos básicos de las comunidades. En algunas comunidades los promotores y asesores nos daban una lista de elementos básicos y una síntesis. Los elementos son los siguientes: a) Grupo eclesial de gente de la base que se relacionan de modo estable. b) Como seguidores de Jesús y en continuidad histórica con El. c) Para participar de la misión a que El los llama: construir el Reino. d) Su método de trabajo: el análisis de la realidad, la reflexión de fe sobre la realidad social y el compromiso para actuar. e) En lo referente a la acción, buscan caminos concretos, que desde el compromiso local, los lleven —con organización popular— a ir realizando el proyecto de liberación. f) Se trata de un proyecto que vaya haciendo el amor entre los hombres e impulse la transformación de la iglesia misma y de la sociedad. g) Y este actuar es en el seno del pueblo, en colaboración con el pueblo mismo y con cuantos trabajan en verdad por el pueblo.

De este modo, como grupo cristiano-eclesial, las comunidades anuncian el sentido, denuncian el sin-sentido, dan testimonio del Reino y trabajan en realizar las obras del Reino.

Esta descripción de las CEB es un tanto larga, pero creo que explicita los elementos básicos de las CEB.

Los asesores de estas comunidades sintetizan así su pensamiento: *son grupos eclesiales de gente del pueblo que forman verdaderamente comunidad, comunidad cristiana-eclesial, que analizan su realidad, la reflexionan a la luz de la fe y se comprometen a luchar por transformarla liberadoramente. Su vida-actuar es celebrado en la Fe, se orienta a la transformación de la Iglesia misma y de la sociedad. Todo esto vivido en el seno del pueblo mismo y en el compromiso con el pueblo todo.*

Unas precisiones más. Comunidades cristianas y eclesiales de Base. Al hablar de *comunidades* nos referimos a las relaciones interpersonales. Al decir que son *cristianas*, nos fijamos en el centro de la comunidad que es Jesucristo que nos llama, y al que queremos seguir hoy en nuestra historia. Son comunidades eclesiales que están en comunión con la iglesia toda en general, y en particular con sus pastores. Las comunidades son en verdad iglesia, en continuidad histórica con los seguidores de Jesús desde la primera comunidad. Al hablar de eclesial también nos referimos a su tarea esencial de colaborar a construir el Reino de Dios. Se llama de *base*, como dice Puebla, pues son expresión del amor preferente

de la iglesia por el pueblo sencillo al que le da la posibilidad concreta de participar en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo (643). O sea se trata de grupos formados esencialmente por gente del pueblo, de la base.

Puntos por profundizar. A partir de lo que nos dice Puebla y la experiencia vivida en nuestras CEB, creo que se debe ahondar en el sentido profético de las mismas (que es algo muy distinto a las comunidades europeas "contestatarias"). El otro punto clave por clarificar es la relación con el proceso popular y con lo político en particular. Puebla nos da pistas al recordarnos los riesgos y peligros en la tarea de las CEB, por la transformación del mundo. Pero ya en concreto nos brotan las preguntas sobre la relación de las comunidades con los grupos independientes, uniones de colonos, grupos de cooperativistas, sindicatos y aun partidos políticos.

Si pensamos en esto último, tendremos que reconocer el aporte que de hecho ahora prestan las comunidades supuesta la real despolitización de nuestro pueblo. Por ejemplo, está el aporte en la línea de que el pueblo retome la fe en él mismo, se exprese, tome conciencia, y comience a organizarse. Ya dentro de este proceso es donde se plantea la relación de las comunidades con esos otros grupos a los que nos referimos arriba. Las CEB tienen su fisonomía y personalidad propia, y así se relacionan con ellos.

Pero además, por otro lado, las CEB, como grupos cristianos, tienen su aporte propio en todo este proceso popular, de este pueblo de México que es un pueblo creyente y explotado. Aquí podemos recordar lo que decíamos de que las Comunidades anuncian el sentido, denuncian el sin-sentido, dan testimonio y colaboran en las obras del Reino. Esto mismo se puede complementar así: en las comunidades los cristianos encuentran una motivación fundamental para el compromiso en la lucha liberadora. En las CEB son interpelados para la conversión personal, familiar y grupal, o sea para el cambio de actitudes fundamentales (egoísmo, individualismo, dominio, etc. . .). La religiosidad del pueblo mismo, en las CEB se va transformando, purificando y retomando su dinamismo para que participe activamente en el proceso liberador.

CONCLUSION

Como decía Puebla (629), las CEB son importante hecho eclesial propio de América; hecho eclesial que da alegría y esperanza. Con humildad hay que reconocer que a nivel México, se trata de un hecho que es muy tierno, que apenas va comenzando a crecer y madurar. Sin embargo, conviene también recordar con el Cardenal Lorscheider (discurso inaugural de trabajos de Puebla) que el aporte de las CEB al proceso de evangelización-liberación integral de la Iglesia toda, va en la línea del compromiso en un proceso dinámico y permanente con la justicia y el amor. Y este aporte, según el Cardenal Lorscheider, no es tanto por su estructura, sino por el espíritu que ellas representan y expresan (Ver: DISCURSO DE INICIOS DE TRABAJOS, PUEBLA).

INTRODUCCION

Durante muchos siglos los cristianos leyeron y meditaron la Escritura como la Palabra de Dios que nos da vida, que nos salva, nos cuestiona sobre lo que somos y hacemos y nos orienta sobre lo que debemos hacer. Después del siglo XVI, por reacción contra los protestantes, y por algunos peligros que lleva consigo esta lectura, decayó mucho su uso entre los católicos y se prefirió la lectura de comentarios espirituales y de catecismos. Desde hace unos años se ha renovado el interés y la lectura de la Escritura como fuente de vida y comunión con Dios, no sólo el individuo sino de la comunidad cristiana y como criterio que juzga y orienta nuestra acción apostólica.

Es un don de Dios el que muchos cristianos reconocen ahora la necesidad y la importancia de esa lectura, pero en muchos casos está presente la inseguridad y la duda sobre ¿Cómo interpretar la Sagrada Escritura? La duda puede llegar no pocas veces a la confusión y angustia, sobre todo porque insiste —en parte con razón— en que hay que tener una buena preparación para hacerlo; y también porque los más preparados, los especialistas en la Biblia, difieren, a veces notablemente, en la interpretación de la Escritura.

La pregunta es pues grave y apremiante: ¿cómo interpretar la Sagrada Escritura? En esta pregunta están incluidas otras muchas: ¿qué significa que la Biblia sea inspirada? ¿Se puede leer la Biblia sin preparación exegética especial? ¿Qué valor tiene la interpretación que yo hago de la Biblia? ¿Hasta dónde nos podemos fiar de los comentarios exegéticos que caen en nuestras manos? ¿Es lícito seleccionar algunas partes de la Biblia y rechazar otras? Todas estas preguntas y otras muchas que se pueden añadir están contenidas de algún modo en la primera pregunta: ¿Cómo interpretar la Sagrada Escritura?

A continuación ponemos algunos criterios o principios que nos pueden ayudar un poco a responder a esta pregunta y otras que están implicadas en ella. Pretendemos tan sólo presentar una ayuda; y esto de modo esquemático.

PRINCIPIOS GENERALES DE INTERPRETACION

La Escritura es Palabra de Dios

Este es un principio básico de fe, pero no necesariamente se puede decir lo mismo de todas las implicaciones y aclaraciones que presentamos a continuación para explicar qué significa que sea Palabra de Dios.

Esto quiere decir que su *autor es Dios*, que el Espíritu Santo ha estado y está presente, que Dios nos habla en la Escritura. De aquí se sigue que toda la Escritura, por ser Su Palabra (y esto quiere decir que la Escritura sea inspirada) es valiosa, nos pone en contacto con Dios, o mejor, Dios se comunica, se acerca a nosotros. Esto implica que todos,

cualquiera, puede leer y escuchar la lectura de la Palabra de Dios con mucho fruto y valor, a condición de que se reconozca que es Dios el que habla. Implica también que nos acerquemos a la Escritura no tanto para juzgarla, sino para ser juzgados por la Palabra de Dios. Implica que es una Palabra Infalible; pero las conclusiones que yo saque, aunque sean buenas para mí y para nosotros, esas ya no son infalibles.

El que sea Palabra de Dios quiere decir que es *Revelación* de Dios: Dios se descubre a nosotros, se nos entrega (es una experiencia personal con Dios), nos dice quién es El para el hombre, para nosotros, nos dice sus planes sobre nosotros; con esto mismo nos revela cómo somos nosotros. Una actitud fundamental al acercarnos a la Escritura es pues ir con la conciencia de que Dios nos descubre quién es El, cuáles son sus "relaciones" con nosotros quiénes somos nosotros y nuestras relaciones con El y con los demás.

El que sea Palabra de Dios quiere decir también que es Palabra *Salvadora*. Dios se acerca al hombre para salvarlo, para reconciliarlo consigo mismo, para perdonarle y darle la vida del Espíritu. El acercarnos a la Escritura tiene que ser así con una actitud de dejarnos salvar por El, de responder a Su Palabra con nuestra palabra de fe. Es Palabra de Dios que quiere un diálogo, que espera y pide nuestra respuesta, respuesta no sólo de palabra sino de toda la vida. En un aspecto verdadero y profundo, esa misma respuesta nuestra es un don suyo.

Por ser palabra de Dios, palabra de su Espíritu, hay que leerla *en el mismo Espíritu* con que se escribió. No podemos pues leerla separados de la comunidad en la cual y a través de la cual recibimos esa palabra y ese Espíritu. Leerla pues es *comunión* con la comunidad actual y la del pasado, en la cual y través de la cual ha estado y está presente el Espíritu. No podemos leerla e interpretarla en oposición sino en comunión con la comunidad eclesial, la comunidad del Espíritu.

Por ser Palabra de Dios hay que leerla en la fe de que Dios es el *autor de toda la Escritura inspirada*. La Escritura tiene así, a nivel fe, una profunda unidad. A ese nivel de fe no podemos rechazar unas partes y sólo aceptar otras. A lo más podemos llegar a reconocer nuestra incapacidad para comprender esa unidad, sin negarla, en los pasajes que aparecen como contrarios entre sí.

La Escritura, Palabra de Dios, es palabra humana

Los autores humanos de los libros inspirados son *verdaderos autores*. Con esto se afirma que, en cuanto obra humana, la Escritura está sujeta a todos los condicionamientos y limitaciones humanas. El punto decisivo está en que Dios se hace presente y nos habla en y por medio de esa palabra humana que es su sacramento.

Por ser palabra humana está *sujeta a todos los condicionamientos* que tiene el autor humano: el temperamento

del autor, la lengua que de hecho usó para expresarse, la cultura en que vivió, las circunstancias económicas, políticas y religiosas que afectaron. En una palabra: el hecho que testifica sobre las intervenciones históricas de Dios; todo esto implica el procurar ir entendiendo esos condicionamientos para entender mejor lo que nos dice.

Por ser palabra humana histórica, implica también que tiene un *primer auditorio* al que se acomodó para transmitir su mensaje. El autor tenía en mente un auditorio concreto al que se dirigía a quien buscaba adaptar su mensaje para que le comprendieran y lo vivieran. Debemos pues tomar en cuenta este primer auditorio para comprender el sentido del mensaje y para escucharlo aun en medio de sus condicionamientos concretos, distintos de los nuestros.

Por ser palabra humana hay en ella una intención determinada en tal situación determinada, y un modo de expresar esa intención (género literario). El caer en la cuenta de este *género literario* o modo de hablar es importante para no hacerle decir a la palabra humana (y a la Palabra de Dios) lo que no quiere decir; y para no entender un cuento como si fuera una historia, ni una poesía como si fuera una serie de preceptos.

Por ser palabra humana *escrita* está sujeta a todos los condicionamientos y limitaciones de la escritura: las frases y palabras están en un texto que las relaciona y les da sentido; las frases y aun los pasajes están en un contexto literario concreto que aclara y complementa el sentido. El escrito está sujeto a la sintaxis, y en general, a la escritura y gramática de una lengua. Las frases y palabras que usa un autor, aunque él las organice de modo nuevo, generalmente no son inventadas por él sino que las toma del patrimonio de una cultura y de una lengua que han tenido su historia. Al quedar fijadas por escrito, esas frases y palabras han recogido esa tradición anterior y quedan fijadas con el sentido que tenían en ese tiempo y con el posible matiz que le añade al autor. Pero la lengua en la que se escribió el texto y las lenguas en las que se traduce siguen su evolución histórica. Constatamos así que no pocas palabras y frases han cambiado su sentido; y hay que caer en la cuenta de esto.

El hecho de que la palabra de Dios sea también palabra humana nos pide un estudio —hasta donde sea posible a cada uno— para entender mejor esa palabra humana. La lectura y la escucha de la Palabra de Dios siempre puede ser provechosa y Dios está siempre presente para nosotros en su Palabra; pero esto no nos exime de hacer lo que está de nuestra parte para entenderla mejor.

La Escritura, Palabra de Dios y palabra humana, es "hoy para nosotros"

La Sagrada Escritura no es sólo un "recuerdo" de lo que Dios hizo y dijo hace mucho tiempo para con unos hombres determinados en circunstancias concretas; es también una Presencia: lo que Dios hace y dice Dios para nosotros. A través de esa antigua escritura Dios nos sigue hablando de lo que hizo y hace hoy para nuestra salvación.

Por ser Palabra de Dios hoy para nosotros, Dios llama y responde, *Dios juzga* y consuela al hombre de hoy en su

situación concreta. Esto implica que *Dios sí dice algo y algo importante* sobre la condición humana en latinoamérica, sobre la miseria y la opulencia, sobre el dolor y el goce desenfrenado, sobre la condición de los oprimidos y de los que abusan del poder, sobre las esperanzas de ser liberados. Si la Biblia no nos hablara sobre nuestra condición humana hoy, no sería Palabra de Dios para nosotros.

Esto implica que hoy *nos juzga* esa Palabra de Dios y que hoy podemos y debemos *preguntar* a la Biblia sobre la respuesta de Dios a las angustias y problemas humanos, y sobre cómo quiere El realizar hoy su camino de salvación. Esto implica *volver a leer* (relectura) hoy, desde nuestras circunstancias concretas, la Palabra de Dios. Palabra que históricamente fue dirigida a un primer auditorio en una situación concreta, en parte distinta a la nuestra; y hacer una "*traducción*" a nuestro tiempo concreto. Al hacer esta necesaria traducción (interpretación), debemos conservar la fidelidad total del mensaje, a la Palabra de Dios; y la misma fidelidad al hombre concreto que Dios quiere salvar hoy. En esta tarea debemos ser conscientes de que *todas nuestras interpretaciones* (y las de los exegetas) *son siempre fallibles*. Se pide así un constante discernimiento para alcanzar, en el mismo Espíritu, una traducción cada vez más fiel.

ANTI-PRINCIPIOS DE INTERPRETACION

En forma todavía más esquemática y como una ayuda para entender por contraste, presentamos ahora brevemente algunos principios falsos o anti-principios de interpretación:

Simplicidad fideísta:

Basta leer la Biblia con fe y buena voluntad para comprender siempre y en todos los casos la Palabra de Dios. Este anti-principio niega que la Palabra de Dios es también una palabra humana, histórica que pide un esfuerzo humano para comprenderla.

Simplicidad racionalista:

Basta estudiar la Biblia como palabra humana para comprender en su "sentido total". Este anti-principio niega que la Biblia sea Palabra viva de Dios que nos juzga y que nos salva y que pide una respuesta de fe.

Selectividad tendenciosa:

Basta tomar aquellos pasajes que "dicen" con mi modo de ser y prescindir y aun negar los que me "incomodan". Este anti-principio niega que Dios sea el autor de toda la Biblia y levanta al hombre como criterio para juzgar la Palabra de Dios.

Literalismo ingenuo:

Basta tomar las palabras como suenan sin preocuparse por los cambios de sentido o por los diversos géneros literarios. Este anti-principio niega la historicidad de la Palabra de Dios, niega la condición humana de esa Palabra.

Basta con entender la palabra tal como fue escrita, y prescindir de la situación actual, para hacer una aplicación directa e inmediata al hombre hoy. Este anti-principio niega el valor de la condición presente del hombre, y erige en absoluta la condición de un momento histórico.

Idolatría por el presente:

Basta con leer la Palabra desde nuestra situación, prescindiendo de la tradición. Este anti-principio niega la dimensión histórico-comunitaria de la Palabra. Niega que la Palabra ha sido "vívida" veinte siglos, y transmitida en la

comunidad donde nació esa palabra y a la que fue dirigida.

Muchos de estos principios (anti-principios) señalan un aspecto importante de la verdad hermenéutica, con tal de que se relativicen y no se erigan como excluyentes.

CONCLUSION

En este breve escrito no se ha ofrecido un método de interpretación; tan sólo hemos pretendido presentar esquemáticamente algunos principios que pueden ayudar para interpretar la Palabra de Dios. Con esto pensamos haber ayudado un poco para responder algunas preguntas sobre ¿Cómo interpretar la Sagrada Escritura?

ESPIRITU SANTO

SEBASTIAN MIER, S. J.

Antes de separarse de sus discípulos, Jesús les prometió que les enviaría al Espíritu quien los conduciría hacia la plenitud de la verdad. Los discípulos se reunieron en Jerusalén en torno de María y de los apóstoles para esperar al Espíritu, quien se derramó sobre todos ellos en el día de Pentecostés. Este día señala el nacimiento de la iglesia tanto en su integración comunitaria como en su dimensión misionera. En efecto, es el Espíritu de Jesús derramado en el corazón de sus seguidores quien crea la cohesión de la naciente iglesia y anima la vida de las diversas comunidades. Y es ese mismo Espíritu quien los impulsa a llevar el mensaje del evangelio a todas las naciones.

Así, la iglesia nace y se desarrolla por el dinamismo del Espíritu. Es la experiencia de la vida y de la energía que el Espíritu les comunica la que hace que los primeros cristianos hablen con tanta frecuencia de él. Sus palabras son fruto no tanto de especulaciones cuanto de la vida misma. Así, descubren que el Espíritu que los impulsa es el mismo que había animado a Jesús; que había estado presente en su concepción fecundando a María, que lo había ungido en el bautismo "para llevar la buena nueva a los pobres, anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver...", que lo guía en sus diversas acciones (retiro al desierto, oración al Padre, decisión de subir a Jerusalén, etc), y que finalmente lo resucita de entre los muertos.

Experimentaban igualmente su fe cristiana como una vida totalmente nueva. Vida cuya fuente no podía encontrarse en ellos, sino únicamente en Dios Padre de nuestro señor Jesucristo quien se la comunicaba mediante su Espíritu. Espíritu cuyo fruto es: "amor, alegría, paz; generosidad, comprensión de los demás, bondad y confianza; mansedumbre y dominio de sí mismo..." (Gal 5,22).

La manifestación del Espíritu de Dios alcanza su plenitud en Jesús, y de una manera muy especial en su resurrección. A partir de la resurrección de Jesucristo, el Espíritu se derrama sobre todos los que creen en él. Pero la acción del Espíritu se había venido ya manifestando a lo largo de toda la historia del pueblo escogido. El impulsa a los libera-

dores de Israel (Jue 3,10; 11,29,14,6; 1 Sam 11,6) y unge a sus reyes (1 Sam 10,1; 16,13). Es también él quien inspira a sus profetas y les comunica la palabra y la fuerza de Yavé (Am 3,8; 7,14s; Jr 20,7ss; Ez 2,1; 2,12; 8,3, etc). Las figuras del Mesías y del Servidor de Yavé (Is 42,1; 61,1ss) muestran la complementación de la dimensión mesiánica y liberadora de la obra del Espíritu y de su papel profético que anuncia la palabra y el juicio de Yavé. Pero la acción del Espíritu no se limita a los individuos, sino que abarca a todo el pueblo a quien va a transformar radicalmente mediante una nueva creación (Ez 37), dándoles un corazón nuevo, llevándolos a un país renovado en la justicia y el derecho (Is 32,16), haciéndolos sensibles a la voz de Dios y fieles a su palabra (Is 59,21) y a su alianza (Ez 36,27). Y en esta profundización teológica, Israel llegará a comprender cómo el Espíritu de Yavé se hallaba presente desde los comienzos mismos de la creación (Gn 1,1).

Con todos estos antecedentes, la reflexión cristiana de los primeros siglos siguió avanzando en la comprensión de la obra del Espíritu de Dios y de las características del Espíritu mismo. Así llegó a definir su carácter personal y divino. Posteriormente, con el empleo de conceptos tomados de la filosofía griega, se formuló el carácter trinitario de Dios diciendo que hay un sólo Dios verdadero y en él tres personas iguales y distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Desgraciadamente, después esta formulación —que había brotado de una experiencia histórica del pueblo de Dios y de sus personalidades más destacadas— fue siendo separada de la vida hasta convertirse para muchos en una formulación simplemente exacta, reto para el entendimiento y objeto de una fe marcadamente intelectual.

Actualmente, con los múltiples movimientos de renovación dentro de la iglesia vamos volviendo a ser más conscientes de la importancia de su presencia y de su acción entre nosotros. En efecto, el impulso del Espíritu no se agotó en Pentecostés y los primeros años de la iglesia. Es él quien la ha venido guiando a lo largo de los siglos. Pero durante mucho tiempo pensamos en su acción como predo-

minantemente conservadora. Hoy nos sacude de múltiples maneras con renovado ímpetu creador. Juan XXIII y el Concilio Vaticano II (en especial *Gaudium et Spes*) prestaron particular atención a estos "signos de los tiempos", considerados no como simples acontecimientos, sino precisamente como manifestaciones del Espíritu que había que comprender.

Estas manifestaciones del Espíritu no nos llegan con uno como sello reconciliable a simple vista. Es necesario todo un esfuerzo de "discernimiento espiritual" para descubrir en las ambigüedades de la vida y de la historia cuáles son las inspiraciones auténticas del Espíritu. Toca a toda la comunidad cristiana, guiada por sus pastores, realizar este discernimiento. Debe realizarse tanto a nivel más personal como en el comunitario, regional, etc. Se trata de un esfuerzo a veces fatigoso. En ocasiones nos gustaría contar con respuestas ya más hechas. Sin embargo es una exigencia de la fidelidad auténtica al Espíritu de Dios nuestro Padre, y a Jesucristo nuestro hermano y señor.

Antes se insistía más en la acción del Espíritu a través de los sacramentos de la iglesia y de sus ministros ordenados (sacerdotes, obispos, papa). Ahora se redescubren además otras dimensiones entre ellas dos que podríamos llamar "carismática" y "profética".

Aunque carisma puede tener una significación más amplia, dentro de esta corriente suele entenderse como una intensa renovación espiritual que tiende a manifestarse en una oración comunitaria más o menos exaltada, unida con frecuencia a "don de lenguas" y curaciones más o menos extraordinarias. San Pablo habla de manifestaciones parecidas entre algunos de los primeros cristianos, y previene que para saber si en verdad proceden del Espíritu de Jesús hay que examinar si contribuyen a una edificación dentro de la iglesia en el amor efectivo a los demás. De lo contrario, pueden constituir ilusiones que engañan y enajenan.

La línea profética percibe más bien la fuerza del Espíritu en una lucha valiente contra la injusticia. Esta lucha se realiza tanto mediante la denuncia valerosa de las violaciones concretas de los derechos de los oprimidos, como por la participación en diversos tipos de acciones más concretas. Desde luego que también aquí se hace necesario un discernimiento en el que contribuyen la prudencia, la ciencia y la oración.

Hasta ahora hemos hablado de la acción del Espíritu tan sólo dentro de la iglesia, y en el antiguo testamento en el pueblo de Israel. Pero más y más se va reconociendo que

dicha acción no se limita al ámbito eclesial (Ver: IGLESIA y REINO DE DIOS). Jesús nos habla de la libertad del Espíritu: "sopla donde quiere; y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va" (Jn 3,8). Notable en este aspecto es el episodio del centurion Cornelio (Hech 10) en el que Pedro comprueba con certeza que el Espíritu actúa más allá de lo que él creía posible. El Vaticano II reconoce expresamente esa presencia y acción del Espíritu fuera de las fronteras de la iglesia. Y la experiencia va mostrando que encontramos frutos de la acción del Espíritu (Ver: dimensiones de la fe en el artículo FE CRISTIANA) en hombres que no confiesan expresamente a Jesucristo. Puebla la confirma con esta palabra:

"El Espíritu del Señor impulsa al Pueblo de Dios en la historia a discernir los signos de los tiempos y a descubrir en los más profundos anhelos y problemas de los seres humanos, el plan de Dios sobre la vocación del hombre en la construcción de la Sociedad, para hacerla más humana, justa y fraterna" (DP 1128).

Habiendo considerado hasta aquí predominantemente la acción del Espíritu en la historia de salvación, podemos ahora tratar de comprender un poco su vida trinitaria. El documento de Puebla resume muy bien:

"la alianza nueva que Cristo pactó con su Padre se interioriza por el Espíritu Santo que nos da la ley de gracia y de libertad y que él mismo ha escrito en nuestros corazones. Por eso la renovación de los hombres y consiguientemente de la sociedad dependerá en primer lugar de la acción del Espíritu Santo. Las leyes y estructuras deberán ser animadas por el Espíritu que vivifica a los hombres y hace que el evangelio se encarne en la historia".

Este proyecto de salvación que Dios va realizando en las múltiples dimensiones de la historia tiene su fuente última en la misma vida trinitaria, en la que Dios vive, por decirlo así, en comunidad perfecta. El Padre es el Yo que al conocerse engendra una Imagen de sí en todo idéntica a él. Esa Imagen o Palabra del Padre constituye también una "persona" divina: el hijo de Dios. Este Hijo es un Tú, que por una parte es idéntico al Padre, y por otra se diferencia relacionadamente de él. De ese Yo y ese Tú brota un Nosotros, gracias al amor común y único que los relaciona. Ese "Nosotros" es el Espíritu Santo, por quien Dios es desde el principio comunidad y familia, y de esta manera modelo y fuente de toda comunidad y fraternidad humana.

La palabra del hombre se queda pequeña frente a la realidad divina. Quizá nunca es esto más evidente que al tratar de expresar de alguna manera la vida misma de Dios. La vislumbra tan sólo y luego se sumerge en el misterio no como quien se extravía en él, sino como quien se entrega confiado a la fuente de su vida y libertad.

EXPLOTACION CAPITALISTA

CARLOS F. TORANZO ROCA

LA EXPLOTACION: ¿FENOMENO EXCLUSIVO DEL CAPITALISMO?

La explotación del hombre por el hombre no es un fenómeno que haya existido por siempre a lo largo del desa-

rollo de la humanidad; antes bien, se trata de un hecho de caracteres históricos que, de modo general, surge en un momento de la historia en el cual un grupo social se apropia del trabajo o del producto del trabajo ajeno. Esto da lugar a la disolución de las formas comunales de organización so-

cial, en las que tanto la producción como la distribución que le correspondía eran hechos sociales regulares que no poseían la marca de la propiedad privada. Dicha explotación, aunque es un fenómeno histórico, posee formas de existencia especiales que posibilitan diferenciar las modalidades de organización social que se caracterizan por el antagonismo de clases. No en vano es la especificidad de la manera en que las clases dominantes extraen el trabajo excedente a las clases dominadas, la que permite definir e individualizar las diferentes sociedades basadas en la apropiación de los resultados del trabajo ajeno.

La explotación es una categoría general que capta un fenómeno de la realidad también general; es valedera para largas y diferentes fases del desarrollo de la humanidad; en dichas fases la capitalista es apenas una de sus modalidades, característica del período en el cual las fuerzas productivas alcanzaron un alto nivel de desarrollo. De ese modo, el capitalismo no debe entenderse como la única forma en la que existe explotación; menos aún, considerarlo como la sociedad que posee en exclusividad dicho fenómeno. Estas razones nos impulsan a analizar de modo sucinto las peculiaridades de la explotación capitalista en particular; y, de esa manera, señalar su especificidad en la inserción dentro de las sociedades de clases.

LA ACUMULACION ORIGINARIA O LA DISOCIACION DEL PRODUCTOR DIRECTO DE SUS MEDIOS DE PRODUCCION

La explicación de lo que es la explotación en la sociedad burguesa, debe realizarse tomando necesariamente como referencia central la producción mercantil, de la que el capitalismo es su forma más plenamente desarrollada; y, por lo tanto, su modalidad por excelencia. También la existencia del producto del trabajo humano en calidad de mercancía, es un fenómeno histórico que señala que el producto mercantil es un resultado de la historia, y no consecuencia de leyes naturales de caracteres eternos. Esta producción de mercancías comienza a desarrollarse como resultado del enfrentamiento de los productos del trabajo provenientes de propietarios privados independientes entre sí. Esto señala la existencia de "dueños" o poseedores de sus productos, que los lanzan al mercado como objetos de intercambio para conseguir otros productos que les permitan satisfacer sus necesidades. La producción mercantil puede ser ubicada al interior de diversas formas de organización social, pero sin ser el rasgo dominante de ellas; por ello, no se puede acudir a dicha producción para la definición de las sociedades mencionadas.

La declinación y disolución de la sociedad feudal, es un largo período de tiempo en que germina la presencia de campesinos independientes, así como la conformación de vastos sectores de artesanos; todos ellos representan la existencia de productores independientes privados, poseedores de sus respectivos medios de producción, al interior de esa forma feudal agonizante, pero no por ello no dominante. Son esos sectores de productores autónomos entre sí —una suerte de producción y circulación mercantil simple— los que cultivan la producción de mercancías, y se convierten en el anticipo tanto teórico como histórico de la producción mercantil desarrollada; vale decir, del capitalismo.

El capital no puede ser otra cosa —más allá de su definición como una relación social de producción entre burgueses y asalariados— que una determinada "acumulación" o concentración de medios de producción, medios de vida y de dinero, en manos de determinado grupo social que le permite apropiarse del trabajo ajeno. Pero esta concentración de los "recursos" indicados en manos de quien funcionará posteriormente como capitalista, no es un producto de la naturaleza eterna, sino que, por el contrario, es consecuencia de un largo proceso histórico que deviene en tal concentración. Ese proceso no es otro que el de la denominada acumulación originaria, fundamento histórico de la existencia continuada y creciente de la forma capitalista de producción.

El fundamento histórico de la producción burguesa —la generación de esa primera "concentración" de medios de producción y de medios de vida en manos de un grupo social determinado— fue realizado históricamente en un marco de extrema violencia que no tiene mucho que ver con el conocido "dejar hacer y dejar pasar". Por el contrario, para que pudiera existir esa "libertad" de acción, tuvieron que realizarse una cantidad de hechos basados en la utilización de métodos violentos de represión y de usurpación. Curiosamente, la sociedad que más se precia de la defensa y respeto religioso de la propiedad privada, es la que para llegar a esa veneración tuvo que destruir con virulencia la propia propiedad privada de los productores independientes. Es más, la sociedad capitalista en pañales, para dejarlos tuvo que utilizar todos los expedientes jurídico-políticos, la ley y la fuerza del Estado —también incipiente— y de sus instrumentos para lograr gestar una base concorde a las necesidades de su desarrollo. Tuvo que hacer gala de toda una gama de instrumentos depredatorios y mutiladores de la libertad personal para consumir sus precondiciones. La acumulación originaria, no puede entenderse sin concebirla como sinónimo de violencia, como la plasmación de los métodos más extremos de usurpación y de enajenación de las propiedades de los productores directos.

La acumulación originaria sería parcialmente comprendida, si sólo nos refiriéramos a ella como al conjunto de momentos que permiten dotar al capitalista del mínimo de concentración de medios de producción y de vida necesarios para explotar trabajo ajeno. Más que ello, debe ser entendida dicha acumulación como el proceso de disociación del productor directo de sus medios de producción: éste es el aspecto esencial del proceso al cual hacemos mención. Es decir, enfatiza la forma por medio de la cual se realiza la escisión entre el factor subjetivo del proceso laboral —esto es, el trabajo—, y las condiciones objetivas para su realización. Es el proceso de gestación del obrero "libre", libre de vender lo único que posee —su fuerza de trabajo— y libre de las "ataduras" de la propiedad de medios de producción lo que le permitieran a dicho obrero a producir por su cuenta las mercancías necesarias para su consumo. En suma, es el proceso de transformación de la fuerza de trabajo en mercancía —cuya presencia en el mercado permite la generalización y transformación en dominante de la producción mercantil— la característica básica de la sociedad burguesa.

La generalización de la producción de mercancía sólo es factible en el caso que aparezca de manera regular en el mercado la forma mercancía-fuerza-de-trabajo; es decir, sólo se puede convertir en dominante cuando se ha consumado de modo radical el proceso de "liberación" del trabajo de las ataduras de la propiedad de medios de producción, y cuando el trabajador puede ser catalogado como un "obrero libre". Pero para llegar a esta situación es necesario que la propia producción mercantil se desarrolle y profundice de tal manera que empuje a la fuerza de trabajo a convertirse en mercancía. Debido a eso, lo que define con rasgos específicos al capitalismo, es el hecho que dicha fuerza de trabajo se haya transformado en mercancía de una manera dominante; teniendo ya este carácter, no es ningún misterio que sea objeto de compra y venta y, por lo mismo, que dé lugar a la aparición de la forma salarial como la retribución monetaria por su uso. Es el hecho mismo de la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía la raíz de la explotación del capitalismo; y no el que se paguen bajos o altos salarios.

En la sociedad mercantil capitalista aparece, de un lado, la figura del capital como la encarnación de la propiedad de las condiciones objetivas del proceso laboral; vale decir, de los medios de producción y de vida. Y, por otro lado, se presenta la figura del trabajo asalariado como el fermento subjetivo del proceso de trabajo que podría accionar esas condiciones objetivas de la producción, en una situación de "libertad" de toda propiedad. Sólo a través del acto de intercambio mercantil entre estas figuras contrapuestas, los elementos objetivos y subjetivos del mencionado proceso laboral pueden hallar de nuevo la unidad fracturada por el proceso de expropiación de los productores directos; es sólo merced a esa condición que se puede echar a andar el proceso productivo.

Ese intercambio entre las clases contrapuestas de la sociedad, es el momento que permite visualizar cómo el proletariado al vender su fuerza de trabajo y al recibir por ella su equivalente salarial, lo que está haciendo en realidad es enajenar su propio trabajo. Este último ya no le pertenece por la consumación de la venta de su fuerza de trabajo; pero en cambio resulta ser propiedad del capitalista, quien la hará funcionar de acuerdo a sus finalidades subjetivas; éstas no son otra cosa que la personificación de las tendencias objetivas de funcionamiento del capitalismo. Dichas tendencias no son otras que las de acumulación del capital en una escala siempre ampliada (la ganancia).

El marco de intercambio de la fuerza de trabajo por su equivalente en la figura monetaria (salario), y el acto de compra-venta de esa mercancía "mágica", se desenvuelven en el terreno de la "igualdad y fraternidad", ya que son sólo un acto jurídico que sella un contrato celebrado entre iguales, entre poseedores de mercancías. Entre el obrero que representa a su mercancía-fuerza-de-trabajo, y el capitalista que acude en representación de su capital en la figura dineraria. Por esta circunstancia, podemos hablar de la circulación mercantil como el ámbito donde reina la libertad, o,

por lo menos, como el terreno propicio que oculta lo que es una relación de producción basada en la desigualdad. Máxime si se trata del mundo en el cual los actos de intercambio están basados en la equivalencia, razón por la cual el capitalista remunera a los obreros —socialmente hablando— por el equivalente al valor de la fuerza de trabajo, vale decir, que no se produce "engaño" ninguno en el pago de dicha mercancía.

La apariencia objetiva de igualdad provocada en el mundo de la circulación, queda totalmente desenmascarada cuando pasamos al plano de la producción que es, como se sabe, el aspecto esencial de la reproducción social. Es en el uso de la fuerza de trabajo, es en el marco del trabajo mismo —esto es, del proceso laboral— donde el capitalista enseñará los dientes, y explicará —sin quererlo— por qué adquirió de manera benevolente la fuerza de trabajo pagando por ella su valor.

La actuación de la mercancía "mágica" en la producción, demuestra de manera cierta cómo es profundamente diferente su costo respecto de su rendimiento. El primero, equivale al valor de la fuerza de trabajo y es entregado al obrero en la figura monetaria salarial. Por otro lado, la puesta en acción de la mercancía-fuerza-de-trabajo, es el único proceso donde se genera valor o riqueza en su forma capitalista, es el mundo donde el trabajo se convierte en el fundamento del valor y del poder del capitalista. De ese modo, el desgaste de la fuerza de trabajo o la presencia del trabajo vivo no es otra cosa que el proceso de generación del valor. Pero, naturalmente, no tendría ningún sentido que la fuerza de trabajo accionando genere un valor *igual* al que ella misma posee; de ser así, no existiría ningún excedente para el capitalista.

Resulta, pues, que la especificidad del capitalismo viene dada por el carácter de la mercancía-fuerza-de-trabajo, que permite generar en la producción un valor mayor al que ella misma posee. Vale decir, que conduce a engendrar un plusvalor, mismo que se apropia el capitalista sin erogar a cambio ningún monto dinerario equivalente; se lo apropia por el sólo hecho de ser propietario de las condiciones objetivas del proceso laboral, y por la enajenación del trabajo ejecutado por el obrero "libre" en un intercambio donde el obrero vende lo único que posee: su fuerza de trabajo. La explotación capitalista, que aparece en el intercambio como su contrario, es decir, como libertad e igualdad, queda aclarada en el campo de la producción. En la producción se visualiza cómo el capitalista utiliza el trabajo del obrero para engendrar un valor superior al que pagó por él. El misterio del plusvalor o de la fuente de riqueza capitalista es esta apropiación del trabajo ajeno sin desembolsar nada a cambio. Es el mundo de la producción el que muestra que la relación de explotación capitalista está fundada —en el contenido— en un intercambio de no equivalentes; intercambio que se basa en la propiedad privada de las condiciones objetivas del proceso de producción. Es esta generación y apropiación del plusvalor en beneficio de la clase capitalista, lo que define la especificidad de la forma burguesa de organización de la sociedad.

El proceso de producción de valor y plusvalor va transformando poco a poco todo "capital", sea cual sea su origen —pillería, violencia, expropiación, herencia, azar o cualquier método de la acumulación originaria— en trabajo ajeno no pagado; es decir, en plusvalor transformado en capital. A su vez, el mismo proceso capitalista de producción, es el que va reproduciendo en escala ampliada lo que eran sus precondiciones, esto es, la separación del productor directo de sus medios de producción; va profundizando la escisión entre el trabajo —elemento subjetivo del proceso laboral— y las condiciones objetivas de su desenvolvimiento. Coloca, de un lado, todas las potencias del capital, generadas por los propios obreros; y por otra parte, sitúa al trabajador "libre" cada vez más sujeto y esclavizado al capital.

El proceso de reproducción de las condiciones materiales de existencia, y la reproducción de la sociedad capitalista por medio de la acumulación de capital, son la constante repetición en una escala ampliada de libertad ficticia existente en la circulación, en la compra y venta de la fuerza de trabajo. Y es, por otra parte, la profundización y extensión de las condiciones de explotación de la mencionada mercan-

cía "mágica" en el plano de la producción; es la reproducción del capital, considerada como la reproducción creciente de la explotación; dicha explotación confina en uno de sus extremos al capital —cada vez más cebado con el plusvalor del cual se apropia sin equivalente alguno— y coloca en el otro extremo al trabajo —a los obreros— en una situación relativa cada vez más desmejorada. En suma, es la reproducción creciente de las clases del capitalismo la que profundiza los caracteres de las mismas: de la burguesía, ampliando su poder a costa del trabajo ajeno no pagado el cual se apropia; y del proletariado cada vez más "libre" y dependiente del capital, al cual debe ofrecer en venta su fuerza de trabajo para poder vivir. De modo tal que, el único ejercicio de "libertad" del cual puede preciarse, es la libre decisión de definir si se muere de hambre o si se subyuga al capital que la somete a su dominio. Esta situación sólo puede ser modificada si la lucha organizada de los trabajadores logra suprimir su raíz estructural: la separación de los trabajadores de los medios de producción. Sólo así podrá organizarse el conjunto de la sociedad sin que unos puedan vivir a costas de otros (Ver: CLASES SOCIALES, CAMBIO ESTRUCTURAL).

FE CRISTIANA

SEBASTIAN MIER S. J.

Espontáneamente se podría pensar que fe cristiana no hay más que una sola. Que simplemente se es cristiano o no se es, pero que todos entienden el ser cristiano de la misma manera. La *unidad* de la fe es algo que tendemos a dar por supuesto. Sin embargo, la vida de la iglesia —tanto a lo largo de la historia como también en estos últimos años— nos muestra que se da una diversidad en el concepto de la fe cristiana.

A nivel más popular, tener fe significa tener confianza en Dios (y en los santos), ver su *providencia* en lo que sucede, invocarlo en las necesidades, venerar sus imágenes y celebrar sus fiestas. Es mucho más una fe vivida, que expresada conceptualmente. Si le preguntamos a alguien que vive este tipo de fe qué es creer en Dios, seguramente tendrá mucha dificultad para explicarse; pero con preguntas más concretas referiría su fe a las manifestaciones indicadas.

Un buen número de sacerdotes describiría la fe cristiana como la práctica de los sacramentos y la confesión de los principales "misterios de la fe": Santísima Trinidad, Encarnación, Redención, presencia real de Jesús en la eucaristía, maternidad divina y virginidad de María... En esta misma línea, la fe crece mediante una instrucción que dé a conocer la formulación *ortodoxa* de dichos misterios. Así ha venido funcionando la catequesis durante muchos años. Un paso más consiste en una comprensión más o menos profunda de dichas formulaciones. Y así se desarrolla toda una línea de *teología* (Ver: TEOLOGÍA).

Los protestantes insisten mucho en que fe es la confianza absoluta en que *Dios* (Ver: DIOS) ya nos ha salvado por medio de *Jesucristo* (Ver: JESUCRISTO). Según esto,

el hombre es radicalmente pecador y nada puede hacer por sí mismo para salir de su pecado. Dios es el único que lo puede salvar, y el hombre todo lo que puede hacer es creer firmemente que Jesús es la salvación ofrecida por Dios.

Bajo el influjo de corrientes secularistas que tratan de tener una visión "científica" y "técnica" de toda la realidad, y por tanto también del cristianismo, algunos oponen de modo irreconciliable fe y religión. Según ellos, son actividades religiosas todas las que van en torno al culto y a la adoración de Dios; mediante la religión trata el hombre de ganarse a Dios, de arrancarle sus favores. En cambio, la fe pone al hombre al servicio de Dios, no pide los favores divinos sino que se consagra al servicio de Dios en el amor fraterno. Jesús no es tanto Dios, sino un modelo de comportamiento humano heroico.

Algunos estudiosos de la biblia más recientes hacen caer en la cuenta de que en la sagrada escritura la fe no es tanto afirmación intelectual de verdades, sino mucho más una actitud personal frente a Dios. Una actitud de confianza y de entrega, una respuesta de obediencia y amor personal que transforma toda la vida del creyente.

Ante esta variedad de posiciones, el mal se encuentra no en lo que se afirma, sino en lo que se niega; en pretender darle un carácter absoluto al aspecto que se subraya. Lo cual no equivale a decir que es indiferente cuál aspecto se subraye, pero sí nos indica que hemos de intentar una síntesis vital de aspectos que tienden a oponerse unilateralmente.

Podemos describir la fe cristiana como un seguimiento de Jesús realizado en comunidad. Este seguimiento de

Jesús tiene un definido carácter histórico en tres sentidos: 1) Reconoce en Jesús la culminación de la obra salvadora-liberadora que Dios ha venido realizando en el pueblo de Israel en favor de todas las naciones. 2) Reconoce una revelación especial de Dios en la historia concreta misma de Jesús, y no sólo en su resurrección. 3) Este seguimiento de Jesús no es una imitación más o menos mecánica de lo que él hizo, sino un entregar la vida por lo mismo que él la entregó, por el Reino, en las circunstancias concretas que a uno le toca vivir.

Así la fe tiene una referencia al pasado, en el que cree que ya Dios ha venido actuando salvadora, liberadoramente; al presente, en el cual se esfuerza por responder al amor de Dios con un amor al estilo de Jesús; y al futuro, en el cual espera que Dios hará llegar plenamente su reino.

En la vida cotidiana, la fe nos lleva a reconocer que Dios es nuestro Padre y que todos somos hermanos en Jesucristo. Y este reconocimiento no es tan sólo intelectual, sino que trata de hacerse operativo en un amor real cada vez más amplio, en la lucha por una fraternidad cada vez más verdadera. Esta fe se alimenta en la oración y es celebrada en la vida sacramental, por medio de una referencia explícita a Dios y Jesucristo en especial; y en general, a la historia de salvación. Esta referencia puede revestir un carácter más racional (por medio de la palabra, la reflexión, el diálogo, etc) o más simbólico (reuniones, cantos, peregrinaciones, etc).

Por todo esto, afirmaba en la descripción inicial de la fe que el seguimiento de Jesús es "realizado en comunidad". Absolutamente podría pensarse en una fe individual más o menos auténtica, pero en cualquier caso le está faltando para ser plenamente cristiana la dimensión corporativa, comunitaria (Ver: IGLESIA).

Recientemente caemos más en la cuenta que el seguimiento de Jesús, la fe, tiene como uno de sus elementos esenciales la "opción por los pobres", de modo que no se puede vivir la fe cristiana sin dicha opción. Creer en Dios no es tanto afirmar su existencia, cuanto cumplir su voluntad. Creer en Jesucristo no es sólo confesar su divinidad, sino entregar la vida como él por el Reino. Por eso, el caer en la cuenta que la voluntad de Dios y su reino no pueden realizarse sin una preferencia real por los pobres como la de Jesús, nos lleva a concluir que la verdadera fe cristiana incluye dicha opción.

Ya San Pablo menciona juntas en varias ocasiones la fe, esperanza y amor (caridad) como actitudes fundamentales de la vida cristiana, de la respuesta humana a Dios. Luego la teología habló más detenidamente de cada una de ellas y de sus características especiales. Así se atribuía a la fe especialmente la aceptación de las verdades reveladas. El hablar de tres virtudes distintas, puede ayudar a comprender las diversas dimensiones de la vida cristiana, pero no hay

que olvidar que se trata de una misma vida. Así, la fe entendida en toda su plenitud no puede estar separada del doble amor a Dios y a los humanos. Más aún, una fe separada del amor está profundamente herida en su raíz.

Afirmamos que la fe que mira al futuro se convierte en esperanza. La realidad de nuestro continente nos enfrenta a diario con los dramáticos obstáculos que imposibilitan la construcción de una fraternidad auténtica. Sin embargo, no destruye la esperanza, sino que nos impulsa a vivir —en palabras de san Pablo— una esperanza contra toda esperanza. E igualmente nos recuerda con intensidad que toda la vida de fe no tiene su raíz en un merecimiento del hombre, sino que es un don completamente gratuito que Dios nuestro Padre nos otorga. El que la fe sea gratuita (en todas las dimensiones que hemos venido considerando) en nada disminuye nuestra responsabilidad y la necesidad de nuestro esfuerzo; pero nos ayuda a situar su fruto en su verdadero origen y le da sentido y fuerza a la esperanza.

Puede ser útil considerar en la vida de fe una triple dimensión: *fe vivida* (entregar la vida, vivir de hechos por las mismas motivaciones, valores que Jesús vivió: amor, verdad, justicia, libertad, paz, fraternidad...); *fe confesada* (confesar a Jesús como el salvador que Dios nos ha dado, tener su vida explícitamente como una referencia fundamental); *fe eclesial* (vivir lo anterior dentro de la iglesia, celebrarlo en los sacramentos). Las tres dimensiones son indispensables para una fe plena, pero la más importante es la fe vivida. Así nuestra fe es una invitación a un crecimiento continuo, y una exigencia por ser coherentes en las diversas dimensiones.

Esta triple dimensión puede ayudar, desde nuestro punto de vista, a una mejor comprensión (y a un diálogo) con la gente comprometida en las luchas de liberación que no son creyentes. De algún modo están viviendo la fe vivida sin las otras dos dimensiones. Algunos también confiesan a Jesucristo, pero fuera de la iglesia. Los creyentes podemos ir acrecentando nuestra fe con la autenticidad de su vida, y así iríamos teniendo una base más sólida humanamente para anunciar a Jesús, invitar a la fe confesada y eclesial.

Por aquí vamos comprendiendo y tratando de vivir nuestra fe en Jesús. Quedan pendientes varias cuestiones tanto a nivel propiamente teológico como también pastoral: una comprensión más profunda de la religiosidad popular, no tanto a partir de la cultura occidental, sino de sí misma para depurar sus valores evangélicos y liberadores. Ir determinando mejor lo específico de la fe, en lo personal y en lo social, en su contribución a las tareas liberadoras. Ante el empuje secularizador de la nueva cultura técnica y urbana, discernir sus aportaciones evangélicas y las deshumanizantes. Sintetizar fructuosamente la tensión entre la creciente conciencia latinoamericana cristiana y la dimensión universal de la iglesia.

Por gracia de Dios se entiende lo que El da a los hombres; y es algo central en toda consideración que hagamos sobre Dios. Por consiguiente, central en todo tratado teológico. Penetrar, hablar, reflexionar sobre la gracia de Dios, es tratar de las relaciones de Dios con los hombres y de los hombres con Dios.

Dios se ha dado a sí mismo a los hombres. Y ésta es la gracia en su sentido primero y pleno: Dios mismo se dona a sí mismo a los hombres. Por esta donación, vivir la vida humana es al mismo tiempo vivir la vida de Dios. Ya que lo que Dios nos comunica es su vida. El pudo habernos creado sin comunicarnos su vida. Pudo haber querido que existieran seres inteligentes, libres; espíritus encarnados que vivieran la vida propia de ellos sin que esa vida fuera la vida de Dios. Esos no serían los hombres que somos. Ellos habrían recibido de Dios su propia naturaleza sin recibir la misma vida de Dios. Y eso ya habría sido un don, una gracia. Pero no en el sentido que hablamos nosotros de la gracia de Dios, del don de su misma vida, de que nos ha hecho hijos suyos y hermanos en Jesucristo. Nada hay que pida o exija a Dios el que comunique su propia vida a los seres inteligentes que haya querido crear. Y sin embargo, nos comunicó a nosotros —estos hombres históricamente existentes— su propia vida. Somos hijos de Dios por su pura gracia. Somos todos hermanos en Jesucristo por la sola gracia de Dios.

“Dios es amor”. El es el principio de amor. Así vivir la vida de Dios es ser principios de amor, como lo es él. Nos amó primero, antes que todo mérito nuestro. Y por ello, ese amor de Dios es gracia, es don, es absolutamente gratis.

Unos han interpretado que, hablando a modo humano, Dios primero creó a los hombres; y, una vez constituidos totalmente en sí, después (no en el tiempo, sino en el plan de Dios) los llamó además a que vivieran su vida.

Para otros —esto parece más congruente con las primeras reflexiones teológicas consignadas en el mismo Nuevo Testamento— lo que primero quiso Dios, fue comunicar su vida a otros que no fueran él mismo. Y por eso creó a Jesucristo —verdadero hombre— y le comunicó su misma vida de manera que en ese hombre verdadero subsistiera EL HIJO eterno del Padre, la segunda persona de la Trinidad santa. Así, Jesucristo es verdadero Dios. Y en Jesucristo ha creado Dios, después, a todos los hombres llamados desde su creación a ser hijos en EL HIJO, hermanos entre sí. (De nuevo, “primero” y “después” no se refieren a orden de tiempo, sino de plan de Dios).

Ambas explicaciones están dentro de los márgenes de opinión dentro de la Iglesia. Sin embargo, por múltiples razones —de las que sólo ha quedado apuntada la congruencia mayor con las primeras reflexiones teológicas del Nuevo Testamento— la segunda explicación se ha ido imponiendo a partir del influjo de grandes teólogos.

La gracia de Dios, el don hecho a los hombres se manifestó concretamente en la historia nuestra en Jesús de Nazaret. Y porque él es EL HOMBRE y nosotros proyectos de hombre, vamos siendo también más participantes de la vida de Dios conforme nos vamos humanizando para ser más hombres.

Con esto se manifiesta también el doble carácter simultáneo de la gracia de Dios. Es don y tarea humana. Don de Dios, de su exclusiva iniciativa, por su decisión no motivada fuera de él. Tarea humana, algo que tenemos que hacer los hombres en respuesta al don de Dios, pero que lo hacemos también como don. Recibiendo el don de Dios nos vamos haciendo lo que ya somos. Somos hijos de Dios, hermanos de Jesucristo por haber sido creados en él. Y eso que somos, lo vamos haciendo nuestro por la manera como vivimos. Podemos salirnos de este dinamismo y dejar de irnos haciendo hijos de Dios, hermanos de todos los hombres, aunque lo seamos ya desde que hemos sido hechos. Y al salirnos de ese dinamismo de hacernos hijos de Dios y hermanos de todos, pecamos. Entonces rechazamos el don de Dios y fallamos en la tarea humana nuestra (Ver: PECADO).

Además de esta donación de Dios, de sí mismo a los hombres para que vivamos su misma vida, para que participemos de lo que es él, nos da Dios otros dones, otras gracias. Nos ayuda a que en el proceso de nuestras vidas logremos irnos apropiando, ir haciendo nuestro ése primer don de Dios que es su vida misma. A todas las ayudas con las que conservamos y profundizamos la donación de Dios en los diversos momentos y circunstancias de nuestra vida, las llamamos también gracias de Dios. Son las gracias actuales. Igualmente don y tarea, pero referidas a momentos y acciones determinadas, mientras que la gracia de Dios simplemente hablando se refiere a la globalidad de la vida, al sentido total de lo que somos, al ser e irnos haciendo como Dios, porque somos y nos vamos haciendo como Jesús al ir en su seguimiento, por la acción del Espíritu Santo que vive en nosotros.

Nuestra confesión de fe en Jesucristo verdadero hombre y verdadero Dios, es en principio la confesión de que toda gracia, todo don que recibimos del Padre es un don y gracia que nos viene en Jesucristo. Y no solamente por una relación individual de cada uno de los hombres con él, sino porque él es el primogénito de toda la creación; o si queremos decirlo de otro modo, porque toda la creación participa de lo que primeramente hizo Dios de él. Y la creación entera participa de la vida de Dios en Jesucristo por medio de la humanidad, de los hombres que son el culmen y la corona de esta creación visible.

A nivel histórico, la humanidad —los diversos grupos humanos, y los individuos en particular— va participando de la vida de Dios en la lucha frontal contra el pecado. Desde los orígenes ha estado presente y actuando el pecado en los hombres. El pecado se enseñorea de los individuos y de los

grupos haciendo ídolos, falsos dioses, que son en última instancia obra de los mismos hombres que nos dominan. El ídolo dinero, el ídolo poder, el ídolo prestigio y honra. El aprecio de sí mismo (del propio individuo, de la propia raza, casta, grupo, familia...) hasta el desprecio de Dios, nuestro Padre. Y esto en pugna directa contra el aprecio de Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo y Padre nuestro, hasta el desprecio de sí. Desprecio en el sentido de que el centro de nuestra vida no somos nosotros mismos sino Dios nuestro Padre que se ha revelado en Jesucristo su HIJO, hermano nuestro mayor y que nos comunica su vida por la fuerza del Espíritu.

En esta comunicación de la vida de Dios a los hombres en cuanto conjunto, en cuanto humanidad y humanidades, se entiende la Iglesia. Esta tiene un don y tarea: el de hacer que la humanidad como tal se apropie de lo que ya es: la gran hermandad —en Jesucristo— de los hijos de Dios.

HOMBRE

JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS, S. J.

A nivel, tanto de experiencia creyente como de experiencia humana, lo más espontáneo que puede decirse sobre el hombre es que es una *contradicción* "¿Qué es el hombre... para que te acuerdes de él?" preguntaba asombrado el salmista ya hace veinticinco siglos. Esa contradicción se manifiesta, unas veces, por la comparación entre las diversas definiciones que se han dado del hombre a lo largo de la historia ("el sueño de una sombra"), "la medida de todas las cosas", "una pasión inútil", "el ser supremo para el hombre"...). Otras veces se manifiesta, más profundamente, al interior de algunas definiciones que expresan en sí mismas algo de contradictorio, sobre todo si no se las malentiende de una manera demasiado estática y falsamente "sintética" (así la clásica de "animal-racional", o de "espíritu en el mundo", y la marxista de "un ser cuya esencia es su ser genérico").

La contradicción que es el hombre no se da sólo en cada ser humano, sino que es además contradicción entre varón y mujer, y finalmente entre individuo y comunidad, como ya apuntaba la última de las definiciones que hemos citado. Todo individuo lleva en el fondo algo de totalidad, de universalidad que lo hace ciertamente inviolable ("ineffabile" dirían los antiguos), pero que le impide llegar a ser totalmente él mismo si no es en la realización de todos los demás. Y la comunidad humana, a su vez, sólo es verdaderamente tal cuando no ahoga a los individuos como "piezas" de un todo (en cuyo caso serán sólo montón, o rebaño) sino que los realiza precisamente como individuos.

Cristianamente hablando, la contradicción que es el hombre queda transformada y envuelta por una oposición mucho mayor: gracia y pecado. La gracia habla de armonía entre las dos antinomias humanas, mientras que el pecado es la fuerza de su irreconciliación definitiva. Por eso cabe también hablar del hombre como: "imagen de Dios" e "imagen de Satán". En el primer término se apunta a una "utopía" indefinible —hasta el punto que en su definición

Así es como llega a los hombres el Reino de Dios. El Reino de Dios es la vida de Dios en la historia de la humanidad. El mero hecho de la humanidad creada en Jesucristo es la donación de la vida de Dios a la historia humana. Pero la humanidad como tal se ha de ir apropiando esa vida de Dios para hacerla historia humana. Debe ir haciendo patente en el amor entre los hombres, en contra de la fuerza del pecado, que Dios es amor. Amor que mira y trata con predilección al pobre, al débil, al desvalido, para que deje de ser tal y, una vez hecho fuerte, mire él también con predilección al todavía débil.

El heraldo, quien anuncia con hechos y palabras esa buena nueva de que Dios ha hecho la gracia de darnos su propia vida para hacer de la historia de los hombres una historia de amor, de justicia y de paz, es hoy y en cada época la Iglesia.

entra Dios, el Innombrable— pero que es al menos un punto de referencia necesario y necesitado de "rostros" y "signos" que apunten a él y lo hagan algo perceptible. Con el segundo término se expresa la total contradicción de esa utopía, dato también absolutamente necesario como punto de referencia (es decir: al margen de la cuestión ulterior de la existencia o no-existencia de Satán), y sin la cual acabaría por falsificarse y banalizarse la utopía.

El cristianismo significa, en la vida de los hombres, la introducción de una conciencia de superación de esa contradicción. A esa superación se le llama cristianismo, en sus escritos fundacionales (Nuevo Testamento) "reconciliación"; y, más tarde, salvación o redención. El cristiano sabe eso porque contempla esa contradicción superada en la vida, muerte y Resurrección de Jesús de Nazaret a quien —como hijo de Dios— llama precisamente "Hijo de Hombre" u Hombre Definitivo.

La solución de esa contradicción la concibe el cristianismo como *historia*. Con ellos, la historia de los hombres deja de ser el eterno retorno a la naturaleza, y se ve llamada a ser camino hacia la superación de esa contradicción. Que efectivamente llegue a serlo o no, eso depende ya de la fidelidad de los hombres. (Hasta hoy puede dudarse de sí, en efecto, los hombres han sido fieles a su vocación, aunque existen en la historia huellas de esa marcha hacia la realización de la contradicción humana que suprime a ésta). Esta visión cristiana del hombre como contradicción llamada a resolverse históricamente, ha ido pasando luego a formar parte de la conciencia humana general, por lo menos en aquella zona del globo donde el cristianismo llegó a tener auténtica implantación cultural (Occidente).

El hombre es pues, a la vez, dignidad y maldad. Y la historia es una tensión por la solución de esta antinomia. Una tensión en la que —a nivel *intrahistórico*— queda necesariamente abierta la pregunta de quién triunfará y cuál de los dos miembros absorberá al otro. En la historia humana,

las épocas de exaltación pagana suelen prestar atención a la dignidad del hombre, y ocultan con ello su maldad. Pero así, a la larga, esa maldad oculta corrompe casi todas las realizaciones de la dignidad humana, que se va viendo pisoteada en nombre de ella misma. (Así, p. ej., se constata hoy que la apelación a la razón y a la libertad que hizo la Ilustración, ha producido un mundo más irracional y más lleno de esclavitudes que nunca). A su vez, las épocas de pesimismo religioso o exaltación moralista que ponen el acento exclusivamente en la maldad del hombre olvidando su dignidad, dan pie a situaciones en que el hombre es maltratado sin consideración alguna y en las que, a través de ese desprecio, la maldad humana alcanza niveles también increíbles (y éste es, en definitiva, uno de los mecanismos fundamentales de todo totalitarismo, sea de izquierdas o de derechas).

Frente a lo que cabría calificar como una "antropología teológica larvadamente pagana" propia del Primer Mundo, la Teología de la Liberación ha tenido una particular sensibilidad para esa dialéctica del ser humano como imagen de Dios e imagen de Satán. La contradicción entre un mundo que se llama libre, humano o democrático, y la experiencia de multitudes despojadas, *reducidas* a "carecer de figura humana" (Is 53) por mecanismos económicos de expolio y dependencia. *Mantenidas* en esa situación inhumana por regímenes y poderes arbitrarios, la Teología de la Liberación representa, en el campo precisamente de la antropología

teológica, el "reverso de la modernidad". Y a la vez, la experiencia que se llama de dignidad inextingible en las masas que, desde una situación de absoluto despojo, luchan indomeñablemente por poner fin a su propio holocausto y tratan de caminar hacia las posibilidades de su liberación y de su propia realización como seres humanos. Esta experiencia única, abre a la Teología de la Liberación una particular sensibilidad ante la dignidad humana del hombre como hijo e imagen de Dios: "tuve hambre y me disteis de comer", "¿Has visto a tu hermano? Has visto a Dios"... Ello ha permitido a la Teología de la Liberación una intensa recuperación de las categorías de *historia* y de *encarnación*, sin excluir además su dimensión de (Kénosis) como categorías centrales para una antropología cristiana y, por tanto, como categorías decisivamente teológicas, frente a todos los otros tipos de religiosidad pagana o supersticiosa que siempre han tratado de imponer los emperadores como pasta de cohesión de sus imperios. El peligro de la Teología de la Liberación, no obstante, podría estar en el de toda teología de reacción: en separar excesivamente los dos términos de la contradicción humana. Entonces unos *serían* simple y exclusivamente los buenos, la imagen de Dios; y otros *serían* simplemente la imagen de Satán (en vez de formular, más cautamente, que unos *actúan*, o *están en situación de* ...etc.). Pero este peligro, y con las eventuales caídas en él, no la privan de su significado decisivo para la conciencia actual, humana y cristiana.

IGLESIA

ALVARO QUIROZ, S. J.

INTRODUCCION

En no pequeña parte de los bautizados la palabra *Iglesia* ha evocado durante mucho tiempo, y evoca todavía hoy, la imagen del templo o de la jerarquía o, a lo más, la de alguna celebración sacramental a la que asisten como quien recibe la prestación de un servicio. No suscita en ellos la experiencia de un nosotros que caminamos como pueblo de Dios, que somos cuerpo de Cristo y sacramento de salvación para el mundo. Ahora bien, que la palabra *Iglesia* evoque significados tan distantes de su contenido genuino es algo sólo en apariencia trivial. Ni puede explicarse apelando únicamente a falta de formación en la fe o a deficientes enfoques de pastoral aplicada. Es también el reflejo de una forma de conciencia eclesial cuyas raíces hay que buscar en las eclesiologías vigentes y en un magisterio que quizá ponía demasiado énfasis en definir a la Iglesia como una "sociedad de desiguales" en la que aparecían excesivamente contrapuestos el clero y los laicos, la Iglesia docente y la Iglesia discente...

El hecho referido tiene, pues, verdadera importancia por cuanto nos remite a tres realidades decisivas en toda reflexión eclesiológica: nos recuerda que la imagen de la *Iglesia es histórica*, ha ido variando en el curso del tiempo y ha estado en cada época determinada por factores históricos; por otro lado nos habla de que en cada época dicha imagen *ha de ser revisada y confrontada* con la riqueza substancial de la tradición creyente en una llamada a una siempre nueva fidelidad; finalmente nos refiere a *aquellas*

experiencias eclesiales en las que en nuestra época —en virtud de una revisión y confrontación así— vive la Iglesia más intensamente promisorios procesos de renovación. En los párrafos que siguen trataremos de atender a esas realidades considerando, por una parte el tema de la *historicidad de la imagen de la Iglesia* (I) y, por otra, la forma histórica de esa imagen tal como se manifiesta en la *autoconciencia eclesial latinoamericana de hoy* (II).

HISTORICIDAD DE LA IMAGEN DE LA IGLESIA

Imagen: concepto y configuración histórica.

Si comparamos los recientes eventos de movilización multitudinaria en torno a los viajes pastorales de Juan Pablo II, con lo que pudo ser la vida marginal y en ocasiones clandestina de las comunidades creyentes de los dos primeros siglos en el ámbito del imperio romano, nos daremos cuenta de lo que se dice cuando se afirma que la imagen de la Iglesia cambia en la historia. Cambia, en efecto, su *configuración*, su praxis, la manera como se estructura en su interior y como se presenta ante el mundo. Y cambia también el *concepto*, la idea que la Iglesia se hace de sí misma. Es un ejemplo extremo pero quizá esclarecedor el cambio que supone pasar de la concepción de Iglesia confesante —perseguida y esperanzada como aparece en el Apocalipsis— a la idea de Iglesia implicada en el Dictatus Papae de Gregorio VII, donde se afirma que sólo el papa presenta a todos los príncipes el pie para que se lo besen.

Ahora bien, no sólo cambia la configuración histórica de la Iglesia y el concepto que se tiene de ella; hay además una importante interrelación entre ambas realidades. Por iluminarla con un ejemplo cercano, atendamos a la experiencia del Vaticano II; este concilio formuló el concepto de Iglesia, por una parte, subrayando la noción bíblica "pueblo de Dios" y consagrando la noción teológica "sacramento de salvación"; por otra parte, puso de relieve la colegialidad episcopal. Es evidente que los esfuerzos de la Iglesia en los últimos años han ido en la línea de *realizar* (hacer configuración histórica) ese concepto: la Iglesia ha tratado de hacerse en verdad pueblo de Dios, presentarse ante el mundo con autenticidad como sacramento de salvación, vivir en su seno eficazmente la colegialidad episcopal. Pero se puede señalar también un influjo recíproco. La Iglesia no hubiera llegado a las formulaciones conceptuales del Vaticano II si su progresiva configuración histórica no hubiera sentido como insuficientes las definiciones previas derivadas de la teología posttridentina, de las cuales surgió el Vaticano I (Iglesia papal, Iglesia arca de salvación, Iglesia sociedad perfecta...). En efecto, nuevas experiencias pastorales (la acción católica, una liturgia más viva, el empeño ecuménico, la presencia cristiana en el mundo, etc), fueron haciendo necesarios la reflexión y los estudios que llevaron a una modificación del concepto.

Imagen de la Iglesia y contexto histórico más amplio.

No basta señalar el mutuo influjo que se da entre concepto y configuración histórica de la Iglesia, para explicar el cambio de imagen en la misma. Es necesario notar que dicho influjo está determinado también por la situación del mundo en el que la Iglesia se encarna; situación en la que, a su vez, también influye la Iglesia. Es indudable que la salida al mundo de los paganos, fue determinante para que la comunidad primitiva se desvinculara más decididamente de las observancias del judaísmo, y profundizara su conciencia de ser Iglesia universal. Hoy nos parecería intolerable que los gobernantes de las potencias nucleares fueran quienes convocaran concilios regionales y ecuménicos. Sin embargo, esa fue práctica común de los emperadores hasta el siglo X, en una época en que la Iglesia y la sociedad civil estaban coherentemente articuladas. Además, que hoy día la Iglesia proclame la libertad religiosa es algo inconcebible en un contexto de ayer: de cristiandad, de cruzadas e inquisición. Que reconozca presencia efectiva de gracia y salvación incluso en aquellos que, sin culpa de su parte, no conocen a Dios, supone la superación de pasados eclesiocentrismos y de anteriores concepciones sobre la misión evangelizadora. Que hoy parezca claro que es mejor para la Iglesia haber perdido los Estados Pontificios, que se considere equivocada la intervención eclesiástica en el caso Galileo y que se promueva con interés la reconciliación ecuménica, son otros tantos cambios en la imagen de la Iglesia que no se explican adecuadamente sin atender al desarrollo plural del mundo. Asimismo, que la Iglesia, concretamente en A. L., vaya entendiendo que no puede ser fiel a su esencia y a su misión sin una opción clara y definida por los pobres y oprimidos, es algo que sólo se explica en el actual contexto latinoamericano.

Necesidad de discernir.

Cambia, pues, la imagen de aquella que en la fe creemos sacramento de salvación y confesamos cuerpo de Cristo. Y cambia al cambiar las sociedades y los hombres en cuyas manos ha sido puesta la responsabilidad de la historia. Esto es importante subrayarlo pues significa que el cambio (o la estabilidad) en la imagen —configuración y concepto— de la Iglesia ha de ser permanentemente discernido. No debe comprenderse como un proceso de fatal degradación a partir de los "felices" comienzos del N T, ni tampoco como un alegre desarrollo progresivo de los principios entonces puestos. En el cambio de la Iglesia están entrelazadas la fidelidad y la infidelidad; hay auténticas renovaciones y se dan procesos de decadencia en los que se hace urgente la reforma. Saber que el Señor no abandona a su Iglesia, que su Espíritu la vivifica para que se mantenga siempre en una substancial fidelidad, es algo que no sólo no dispensa sino que obliga más a discernir entre aquello que en la Iglesia es vivo y prometedor, y aquello que va siendo caduco y necesita cambiar. Y en ese discernimiento, que no es monopolio de nadie, cada cual ha de aportar según su carisma. La fuente e impulso radical estará, sobre todo, en el testimonio de aquellos cristianos y comunidades que, a veces en la marginación e incluso en la persecución, mantienen viva la llama de la fidelidad eclesial. Testimonio que se hará presente en la enseñanza episcopal que es fiel servidora de la Palabra, en la profecía que proclama a esa Palabra como permanentemente viva, en la oración y la liturgia que es expresión auténtica de la vida del Espíritu. Ambito amplio éste del discernimiento eclesial en donde también tiene su parte la reflexión eclesiológica como esfuerzo crítico y articulador de una vida en movimiento.

AUTOCONCIENCIA DE IGLESIA EN AMERICA LATINA

No es, pues, aventurado suponer que la actual experiencia de la Iglesia latinoamericana y la reflexión teológica sobre ella puedan constituir un *aporte genuino* en la labor de discernimiento permanente sobre el ser y la misión histórica de la Iglesia. Tal aporte estriba, sobre todo, en el ejercicio práctico de discernimiento que está implicado en la experiencia de una Iglesia que cree renovarse en la fidelidad a su Señor mediante una opción cada vez más definida en favor de los pobres y oprimidos y su liberación; de una Iglesia que por la fuerza del Espíritu Santo, cree renacer con fuerza promisorio a partir del pueblo explotado y creyente. Asimismo, dicho aporte se manifiesta en la forma como se expresa la conciencia con que esa experiencia es vivida. Conciencia que se refiere muy importantemente al nuevo contexto histórico en el que vive la Iglesia.

Nuevo contexto histórico: nueva configuración eclesial.

La experiencia eclesial a que nos referimos se está viviendo en un contexto histórico que se caracteriza a grandes rasgos por la situación oprimida de las mayorías latinoamericanas —que son mayorías creyentes—, por la toma de conciencia de que esa situación es injusta y puede y debe cambiarse, por los esfuerzos y luchas de liberación, por la

participación comprometida de los cristianos en ella, y por la reflexión creyente que desde y sobre esa práctica se realiza. Es, sin duda, una experiencia eclesial con fisonomía diversa según las regiones, pero tiene elementos comunes en el surgimiento esperanzador de comunidades de base en los ambientes pobres y de la periferia, comunidades que van asumiendo la práctica mesiánica de Jesús en el anuncio del Reino, en la construcción de una humanidad fraterna y libre. Y como experiencia creciente se puede decir que constituye un verdadero cambio en la imagen de la Iglesia —configuración y concepto— que va siendo a la vez impulsado y discernido.

No podemos detenernos aquí a describir la nueva praxis, el cambio de configuración histórica implicado en el hecho de que la Iglesia en A L denuncie una situación de injusticia y violencia institucionalizada, proclame la justicia, la auténtica liberación, y en ello vaya rompiendo vínculos con las clases que dominan y se vaya solidarizando proféticamente con los oprimidos. Digamos tan sólo que se trata de un cambio a todas luces perceptible, del cual no es el menor de los indicios el hecho de la persecución y el martirio. Hace una década, en ámbitos representativos de la política estadounidense se declaraba que, si la Iglesia latinoamericana cumplía los acuerdos de Medellín, atentaría contra los intereses norteamericanos en este continente; esto alude perspicaz y significativamente a un cambio serio de configuración en una Iglesia que se profesa seguidora de Jesús.

Nuevo concepto de Iglesia en A L.

Intentaremos ahora delinear la autoconciencia eclesial —el concepto— que va surgiendo a partir de la nueva praxis y la nueva configuración de la Iglesia latinoamericana. Autoconciencia que es, a la vez, explicitación del sentido que la impulsa y sostiene, y formulación de los criterios que la han de orientar. Para ello atenderemos principalmente al horizonte básico en el que se comprende la Iglesia de A L y a la relectura que desde este horizonte hace de algunos títulos bíblicos. También diremos una palabra sobre la forma como se van atendiendo las notas de la Iglesia, y sobre los rasgos más notables de la estructuración eclesial que va surgiendo.

Horizonte de autocomprensión. Característico de la conciencia eclesial latinoamericana es el énfasis que pone en la *misión de la Iglesia* delante de la urgente necesidad de salvación que representan, por una parte, la miseria generalizada y la opresión, y, por otra, los anhelos y luchas de liberación. Se trata, pues, de una conciencia eminentemente práctica que tiene ante los ojos la pregunta de lo que ha de ser y hacer la Iglesia ante semejantes retos históricos. Por ello, cuando dicha conciencia reflexiona sobre la Iglesia como sacramento de salvación, subraya el descentramiento que eso supone (la Iglesia es para el mundo), existe porque hay y ha de haber salvación, y se pregunta asimismo de qué salvación es sacramento. No de una salvación ahistórica, individualista y escatologizante, sino de una salvación que, siendo mayor que la historia, se realiza sin embargo ya en la historia; y, hoy día, en A L ha de realizarse bajo la forma de liberación. Asimismo, va descubriendo que será sacramento de salvación en la medida en que se haga Iglesia de los pobres y oprimidos. No sólo en el sentido de que opte por

ellos, viva para ellos y sea perseguida por la causa de ellos —lo cual no es poco— sino principalmente en el sentido de que vaya surgiendo a partir de ellos, su respuesta creyente, y ellos vayan así siendo sujeto auténtico y prioritario de estructuración eclesial.

Esta comprensión la profundiza la conciencia eclesial latinoamericana considerando que la Iglesia es y ha de ser signo y servidora del Reino. En efecto, al apelar a la predicación y a la historia de Jesús como fundamento eclesial, la Iglesia se descubre como germen del Reino y como puesta al servicio del Reino. Servicio que habrá de realizar en el seguimiento de Jesús, en la asunción de su práctica mesiánica. Esa es su respuesta delante del Reino de Dios que se acerca en gratuidad.

Jesús centró su vida en el anuncio del Reino de Dios como cercanía gratuita y salvadora. Reino que, de acuerdo con las tradiciones de su pueblo, vendría como justicia para los pobres, como erradicación del pecado y transformación efectiva. El mismo estuvo de hecho al lado de los pobres y oprimidos y los proclamó destinatarios privilegiados del Reino de Dios. No ciertamente porque fueran mejores sino porque ése es el modo que Dios tiene de ejercitar su soberanía. Predicó además el Reino como algo futuro y, sin embargo, correspondió a su acercamiento poniendo ya en el presente efectivas acciones liberadoras. Por causa del Reino —que necesariamente entra en conflicto con el egoísmo y el poder injusto que oprime al débil y niega así la fraternidad— fue condenado y crucificado. Y, por su obediencia fiel, recibió en su resurrección no sólo la confirmación de su misión sino la irrupción definitiva, si bien incipiente, del Reino anunciado. Así, no hay para la Iglesia más camino de autenticidad que el seguimiento de Jesús en el servicio del Reino. La permanente conversión de la Iglesia, su palabra y sus hechos han de ser Buena Nueva, evangelización que se opone al pecado y presentiza eficazmente el acercamiento del Reino de Dios. Por ello, en una realidad histórica como la de A L, debe confirmarse en que el servicio al Reino ha de llevarlo a cabo como Iglesia de los pobres. De hecho son ellos no sólo destinatarios privilegiados, sino efectivos portadores de evangelización tanto en la práctica como en la proclamación creyente del sentido salvífico.

Relectura de tres imágenes paulinas. La comunidad creyente latinoamericana, en sus sectores más vivos, va operando una relectura de las imágenes con que el NT intenta esclarecer el misterio de la Iglesia. Así comprende que en A L, para ser pueblo de Dios, ha de hacerse Iglesia del pueblo, y esto en un doble sentido: a) en cuanto que, acogiendo en la fe el mensaje liberador que la convoca, sabe que ha de optar por los pobres y oprimidos; es decir, por el pueblo, ya que ellos no existen aislados sino como pueblo explotado y creyente, sometido a una dependencia estructural injusta; y, a la vez, portador de un clamor que se va convirtiendo en acción liberadora. b) En cuanto que esta Iglesia, surgiendo renovada sobre todo en las comunidades pobres, renace, por la fuerza del Espíritu, a partir de la fe del pueblo pobre y oprimido, y encuentra así el cauce de su actual configuración.

De manera análoga la Iglesia de A L profundiza su realidad de cuerpo de Cristo. Se sabe verdadero cuerpo his-

tórico del Señor, incorporada a la historia para que en ella tome cuerpo el plan Salvador. Radicalmente unida a su Señor y viviendo de su Espíritu, entiende que ha de configurarse al modo del siervo sufriente que proclama la justicia e implanta el derecho, se opone al pecado del mundo con el fin de erradicarlo y encuentra que, en último término, ha de cargar con él para ser así salvación de muchos. Como cuerpo de Cristo toma, también, conciencia de sí misma en los pobres y oprimidos. Pues en ellos, personal y corporativamente —pueblo explotado y creyente de A L— está Cristo presente de una manera privilegiada, y no sólo como quien es ahí amado y servido, sino además como quien en ellos evangeliza y libera.

En este renacer, la comunidad creyente percibe la presencia y actividad del Espíritu. La comunidad creyente es el templo. El vivifica la configuración social de la Iglesia para acrecentamiento del cuerpo. Es él quien congrega novedosamente a la Iglesia, y hace resonar de una manera nueva la Palabra del Evangelio. Palabra que es leída cada vez más con los ojos de los pobres a quienes original y permanentemente ha estado dirigida. Es él también quien los constituye a ellos —al unguirlos como el siervo sufriente— en verdadera presencia evangelizadora y en colaboradores eficaces de liberación en la historia. Es él quien distribuye nuevos carismas en las comunidades pobres y hace surgir nuevos servicios y ministerios; es él quien impulsa una nueva espiritualidad, renueva las formas de vida consagrada y sostiene en la persecución y en el martirio.

Las notas de la Iglesia. Cuando la Iglesia de A L se experimenta como una Iglesia que nace del pueblo pobre, a partir de la respuesta de fe que en él suscita el Espíritu, tiene conciencia de ser verdadera Iglesia. Esto no quiere decir que se considere a sí misma como una alternativa a la Iglesia institucional o tradicional, pues, al contrario, se sabe vinculada a toda la Iglesia, naciendo en su seno. Más bien significa que en su propia configuración y conciencia histórica discierne —y redescubre— una forma de existencia eclesial que actúa como fermento y se muestra como vocación para la Iglesia universal. Pues uno es el Señor de la Iglesia, el

Exaltado que existió bajo la forma del siervo; una sola es la fe, respuesta al anuncio liberador del Reino; uno solo el bautismo, que nos configura con la vida, muerte y resurrección de Cristo; un solo Dios y Padre, libertador de los pobres y oprimidos, creador de auténtica comunión en la justicia.

Por ello, en la reflexión inicial sobre las notas de la Iglesia, la conciencia creyente subraya el aspecto de don y tarea, de realización histórica y consumación escatológica: la unidad ha de vivirse en la superación del conflicto del mundo, que pasa también por la Iglesia, mediante una opción clara por los pobres y oprimidos y en el configurarse a partir de ellos; la santidad como una conversión permanente a Cristo en el próximo pobre que no es sólo individuo sino también colectividad de salvación del Dios que históricamente ha aparecido como parcial hacia los pobres; la apostolicidad como sucesión en la auténtica misión eclesial.

CONCLUSIONES

Sin duda hay mucho camino por andar. Y lo mismo puede decirse de la reflexión sobre las nuevas formas de estructuración eclesial que va ofreciendo la Iglesia de los pobres en A L. Se trata en ello no sólo del surgimiento de nuevos servicios y ministerios, de una revaloración de la fe común elemento decisivo de eclesialidad, sino también de una remodelación del ministerio episcopal, uno de cuyos rasgos más característicos es la elaboración —en cercanía a la comunidad eclesial— de un magisterio creativo y original, profundamente expresivo de comunión universal.

Esto que ahora se esboza habrá de profundizarse en esa reflexión que se va constituyendo como una verdadera *eclesiología de la liberación* que encuentra no sólo en las CEB sino en la comunidad global latinoamericana un modo particular de ser Iglesia frente al mundo y a la historia, en comunión genuina con la Iglesia universal.

JESUCRISTO

ALFONSO CASTILLO

Este nombre doble, Jesús Cristo, contiene en sí un misterio difícil de comprender, pero por el contrario, da a conocer una verdad clara: según la fe cristiana, Jesús, el Cristo, ha recorrido, y nos ha manifestado el camino que conduce a su Padre y a nuestro padre, a la salvación.

Al hablar de Cristo (que significa *mesías*) hacemos referencia al significado profundo y trascendente de Jesús y de su historia; afirmamos que en esa historia concreta y limitada, Dios ha querido intervenir misteriosa, pero definitivamente para bien de todos los hombres; expresamos que para entender a Jesús no es posible desligarlo de la vocación a la que Dios lo llamó, de la fuerza del Espíritu que le acompañó, de un misterio y enigma presentes en su actuación y en su mensaje. El Cristo es el apelativo con el que se

describió su actuación, que se consideró como la actuación del *mesías*.

Al hablar de Jesús, estamos afirmando la vida histórica de un judío de Nazareth, su caminar entre el pueblo pobre, su anunciar la buena nueva a los oprimidos, su dedicación al reino de Dios, sus conflictos con los poderosos de su tiempo, que concluyeron con su aniquilamiento en la cruz.

Los primeros siglos de la Iglesia —ya desde los evangelios y los demás escritos del NT— ofrecen un reflejo del esfuerzo humano por entender y articular adecuada y cuidadosamente esta doble realidad: Jesús, el Cristo. No bastaba con decir Jesús tiene la realidad humana, mientras Cristo

Dios. La fidelidad del hombre a la Alianza expresa la justicia entre los hombres, y se realiza cuando se defiende y atiende a la viuda, al huérfano y al extranjero.

El Nuevo Testamento, fuera de la tradición paulina, entiende por justicia sobre todo la relación correcta entre los hombres. Se le llama también la justicia divina en el mundo (Sant 1,20; Mt 6,33). San Pablo plantea la justicia divina como una justicia dada por Dios al hombre. La justicia de Dios no es una ley, sino el poder de la praxis divina en el mundo. La justicia está dada al hombre en cuanto re-crea la injusticia en justicia de Dios (Rom 1,17; 9,4; Gal 3,15-18).

San Agustín, en su lucha contra los pelagianos (para quienes el hombre por su propia cuenta puede alcanzar la justicia por medio de su propia práctica social-humana), recalca que la justicia es gracia; y como tal, inalcanzable por el hombre solo. Para esto toma el concepto de los estoicos: justicia como igualdad dada por la naturaleza. Esa justicia es el amor al prójimo, terreno por excelencia para alcanzar la justicia, que en última instancia es de Dios; y por eso, su plenitud es algo para después de la muerte: "la justicia de Dios, no por la que él mismo es justo, sino la que da Dios al hombre" (PL 35,1607).

Santo Tomás define como justicia: "La voluntad firme y constante de darle a cada quien su propio derecho" (2ae 1 58 al). Será la definición que adquiere carta de ciudadanía en la tradición cristiana occidental. La justicia es siempre en relación a otro: "ad alterum". La justicia tiene además prioridad sobre todas las operaciones humanas, porque es propio de ella el ordenarlas.

En general podemos discernir en todo este conjunto de posturas filosóficas y religiosas dos corrientes en la reflexión sobre la justicia. Una es la de una práctica ética autónoma del hombre. Por esta práctica la humanidad intenta alcanzar aquello a lo que todos los seres humanos tienen derecho; y así es como se respeta el orden divino. La variante atea de esta corriente prescinde de esto último. La otra corriente refiere la justicia a una actitud moral de los individuos con referencia a instancias extra-humanas o a Dios; o bien al ideal genérico de la justicia.

Se tiene entonces la impresión de que no ha sido respetada la autonomía ética propia de la justicia, o que por el contrario se ha legitimado la justicia como una tarea ética y política por sí misma en un mundo supuestamente secularizado y adulto, con la consecuencia de negar todo recurso a instancias extra-humanas. Por una parte se moraliza la justicia en el ámbito individual; y por otra, se reduce a una ética racionalista.

En el ámbito cristiano ha faltado una reflexión ética, no nada más moral, sobre la justicia y el proceso que ella representa. Esto ha originado la persistencia de un cierto moralismo derivado de una determinada visión de la naturaleza humana y de los procesos político-sociales con énfasis en la racionalidad y en la buena voluntad del hombre colectivo y con descuido de sus condicionamientos económicos, sociales y culturales. De aquí que ciertos planteos ético-so-

ciales den la impresión de ingenuos e ineficaces, aunque se hagan a nombre de la "justicia liberadora".

El moralismo a que aludimos consiste en la convicción de que se puede lograr la justicia y la transformación social solamente por la conversión moral de los individuos; éstos se portarán como justos en el amor al prójimo sin la mediación de las leyes de la vida política social donde la injusticia también ha fraguado, y de donde le nacen al cristiano y al no cristiano desafíos de índole humanista.

Otro efecto de la carencia o insuficiencia de reflexión ética —sobre todo en los medios cristianos que privilegian la justicia como meta por alcanzar en la historia— es la persistencia de una moral deductivista, abstracta e intemporal, que por no estar situada en los conflictos reales, impide que se determinen los imperativos éticos concretos, y elimina desde el principio todo intento de elaborar una ética comprometida con el proyecto de justicia. Una elaboración ética necesita de una autonomía, ha de ser consistente en sí misma, para luego ser subsumida por las exigencias de la fe y de la teología.

Sin una visión sintética del hombre y de toda la realidad humana que permite situar al hombre mismo en su acción y darle sentido a su comportamiento —también el sentido último: Dios— no es posible situar la justicia en su relación con la conducta ética y en su calidad de ideal (utópico) moral.

La justicia en cuanto autocreación del individuo y en cuanto articulación histórica de los grupos sociales, alude necesariamente a la libertad histórica de los individuos y de los grupos sociales. Libertad para satisfacer sus necesidades básicas: derecho al trabajo, pan, salud, casa, educación, cultura. . . sin detrimento de otros. Y para que queden garantizados los derechos elementales de los demás cuando se satisfacen las necesidades elementales de unos, habrá que atender sólo al valor de uso de los satisfactores. Así, la justicia es en una situación concreta una tarea por hacer que debe dejar el futuro abierto. Sin un futuro de autocreación capaz de transformar las conductas y las estructuras, no hay justicia. Se dará una dictadura de ideales abstractos que funcionarán como velo que cubra las violaciones de los derechos elementales de los pueblos.

Esta justicia del "todavía no" se basa en la concepción del hombre como "animal utópico" (Expresión de Ernst Bloch) dotado de una conciencia anticipadora, creadoramente imaginativa de un futuro mejor. Y así, la lucha por la justicia es verdaderamente un acto humano. Todo lo cual es un humanismo.

Hablando en el nivel teológico, en relación a la fe cristiana, justicia y humanismo se encuentran en la construcción del Reino de Dios. Humanismo sería entonces la dimensión que valoriza al hombre. Un punto de vista teórico y una actitud práctica que ven en el hombre el valor supremo, y se proponen luchar contra todo lo que lo empobrezca, lo oprima o lo aliene. La justicia y la lucha por ella es así una utopía como imagen prospectiva y dinamizadora de la plenitud humana total. A nivel teológico, tanto el camino

(la lucha por la justicia) como el fin (la justicia misma) se definen como don de Dios, gracia suya, puesto que la utopía de la justicia tiene su horizonte absoluto en EL ABSOLUTO mismo. En estos términos es como se habla en la tradición judeo-cristiana de Dios como "El Señor de la justicia".

La utopía ética y el modelo utópico de la justicia se encuentran no en oposición, sino más bien como prolongación dialéctica de la práctica humana y de la fe del creyente.

LIBERACION, SALVACION, REDENCION LUIS G. DEL VALLE S. J.

Las tres palabras, Salvación, Redención, Liberación, significan una misma realidad, pero con referencia a diversos aspectos.

SALVACION

Salvarse indica la superación de un peligro, de un mal; y, una vez pasado eso, el alcanzar un bien. Un barco se salva de la tempestad y alcanza el puerto; un enfermo se salva de la muerte durante una operación y alcanza la salud. En el contexto religioso, la salvación es de males y fuerzas que nos superan: fuerzas de la naturaleza, poderes diabólicos, influjos extraños, para acogerse a la seguridad de lo divino, o supramundano. En el cristianismo hay una purificación y superación de todo esto por la fe en Dios, Padre amoroso que ha realizado y va realizando con los hombres su plan de comunicarnos en Jesucristo su vida misma. Nos salvamos del mal que supondría ser seres inteligentes en este mundo, pero no hijos de Dios ni hermanos de Jesucristo. Nos salvamos de fallar en ser estos hombres que somos, así queridos por Dios. El pudo habernos creado sin llamarnos a vivir su misma vida. No seríamos hombres, sino otros seres inteligentes sí, pero no hombres en EL HOMBRE JESUS. Nos hemos salvado por su bondad y amor.

La salvación la podemos entender sólo para después de la muerte. Y tenemos la tentación de entender todo nuestro cristianismo únicamente en función de una salvación para la otra vida. Y no; hemos sido salvados desde ahora, aunque la plenitud de esa salvación sí nos la dará Dios cuando le terminemos de entregar nuestra vida, cuando venga el final de los tiempos para los individuos y para toda la humanidad.

Generalmente la salvación la referimos únicamente a cada uno de nosotros mismos o a los otros en lo individual, y acentuando mucho que nos salvemos de la muerte eterna. Pero nuestra fe cristiana nos pone en otra perspectiva. Nos salvamos como pueblo de Dios. En este pueblo nos salvamos los individuos. Así que el referir la salvación a los individuos es algo incompleto, como también lo sería el sólo referirla a la totalidad humana. El Verbo de Dios se encarnó en la raza humana. Dios mira con benignidad a esta raza y a cada uno de sus individuos.

El que Dios nos ame, nos haga participar de su misma vida es regalo suyo. Lo cual por otra parte no nos dispensa de también irlo procurando y realizando con nuestro esfuerzo. Su don no destruye ni nuestra libertad ni nuestra actividad. La cual libertad y actividad de nosotros es simultánea-

mente don de Dios. El está con nosotros para que no fallemos, pero podemos fallar y de hecho fallamos. Y hemos fallado como individuos y como conjunto.

Porque hemos fallado, porque hemos pecado, necesitamos de Redención.

REDENCION

El hombre —los hombres— salvado, participante de la vida de Dios y con la tarea —al mismo tiempo don de Dios— de irse haciendo ese hombre que ya es, partícipe de la vida de Dios como hermano de Jesucristo EL HIJO DE DIOS, pecó desde el principio. Rechazó la vida divina. Pecó desde el principio, siguió pecando y peca. Falla en esta tarea amorosa de irse haciendo el hijo de Dios que ya es. Hay aquí otro mal del que ha de ser salvado: el pecado. Y el hombre solo, no puede librarse de este mal. Tiene que venir el perdón de Dios por su soberana iniciativa. Y ese perdón se dio a los hombres por la acción de Jesucristo: su vida y su muerte aceptadas por el Padre como redención de todos.

Los hombres, pecadores, necesitábamos y necesitamos de esa Redención. A pesar de eso, Dios no estaba ni está obligado a dárnosla. Pero nos la dió y nos la da en Jesucristo a quien veneramos y seguimos como a nuestro Salvador-redentor.

Redención en su etimología tiene que ver con pago de un precio, con un rescate. Llevada una concepción literal de redención como pago hasta sus últimas consecuencias, entramos en especulaciones que reducen la obra de Jesucristo a un contrato de compraventa: hemos caído en poder del demonio por el pecado, y Jesucristo nos compra, nos rescata de su poder; con el precio de su sangre. Detrás de esta manera unilateral de ver las cosas se esconde el dualismo que contrapone a Dios un principio del mal: un dios malo que exige un precio para dejarnos salir de su poder.

Superada esta explicación de la Redención de los hombres, se ha dado otra, la de la satisfacción o expiación. El pecado es una ofensa de Dios que tiene que ser reparada. Y de hecho fue reparada por la muerte del hijo de Dios. En la iglesia se ha discutido si ésta fue o no la única manera como los hombres pudieron satisfacer al Dios ofendido. El hecho no se ha discutido. Jesús satisfizo por los pecados de los hombres. De allí no podemos concluir que Dios se complace en el dolor o en la muerte de alguien, y menos de su mismo Hijo, consubstancial a él. Si expresáramos la Redención sólo en estas categorías jurídicas, sí llegaríamos a for-

marnos una imagen de Dios como de un Señor cruel que para perdonar exige el dolor. Sin embargo, estas reflexiones sí nos hacen comprender que la redención del hombre es iniciativa de Dios, gracia suya, don de su amor porque tanto amó Dios a los hombres que les entregó a su hijo unigénito.

Si las categorías jurídicas no bastan para expresar la redención ni la salvación, hay que entrar a las históricas. Y esto es lo que expresa el término liberación.

LIBERACION

La obra de la salvación-redención de Jesucristo sucedió en la historia cuando el Verbo se hizo carne y acampó entre nosotros. Nuestros credos así lo dicen y así lo confesamos: "... y por obra del Espíritu Santo se encarnó de la Virgen María y se hizo hombre...". Son éstas, fórmulas breves de confesión de fe. Fórmulas preñadas de sentidos declarados más ampliamente en los Evangelios, y en toda la tradición de la iglesia. Jesucristo nos liberó de todos los males para llevarnos al Padre en una vida de anuncio del Reino de Dios, de vivirlo —y serlo— anticipada y realmente. Lo cual constituyó una lucha contra los poderes de su tiempo, que a fin de cuentas lo sometieron, lo infamaron, lo torturaron y lo asesinaron ajusticiándolo. En obediencia al Padre, anunció su Reino; en obediencia al Padre, provocó al

poder de las tinieblas (ésta es su hora y del poder de las tinieblas) y fue triturado por ese poder. Así nos salvó-redimió-liberó.

La obra de Jesucristo se va realizando y aplicando a través de toda la historia de la humanidad, desde el primer hombre hasta el fin de los tiempos. Y se va realizando por la salvación-redención históricas; o sea, por la liberación de todas las opresiones que gravitan sobre los hombres. Así, liberación expresa un complejo de realidades en diversos niveles de profundidad. Con frecuencia se le aplica el adjetivo "integral" para no olvidar ninguno de esos niveles. Y éstos son: 1) Liberación de los grupos, razas, culturas, clases oprimidas, en un proceso conflictivo económico social y político. 2) Liberación como un proceso dinámico de la historia del hombre por el que éste toma su propio destino en sus manos para construir un hombre nuevo en lo individual y como una nueva sociedad. 3) Liberación del pecado, raíz de toda ruptura de amistad, de injusticia, de opresión.

La liberación es en todos sus niveles don del Padre en Jesucristo; es tarea de los hombres de luchar contra todo lo que en nuestra historia se opone a que lleguemos a ser en la historia lo que ya somos por vocación y voluntad divinas: hijos de Dios, hermanos todos en el Hermano mayor, Jesucristo.

MARIA

SEBASTIAN MIER S. J.

Indudablemente el amor a María constituye una de las notas más relevantes del catolicismo latinoamericano. Son muchísimos los nombres con los que se le venera a lo largo de todo el continente, y también los templos y santuarios dedicados a su nombre. En México en particular, María de Guadalupe jugó un papel importantísimo en la evangelización de los indígenas y en la formación de la conciencia nacional. Sin embargo, ante este hecho que se impone como una realidad, cabe una serie de preguntas, buena parte de ellas muy relacionadas con el conjunto de lo que se ha dado en llamar *religiosidad o catolicismo popular*. ¿Cuál es la imagen más precisa que el pueblo se forma de la persona y de la función de María? Más allá de muchas expresiones de palabra y de hecho un tanto ambiguas, ¿cuál es el papel que juega realmente María en la fe y en la vida de las personas y de los grupos? ¿Cuáles son los caminos para —partiendo de ese fundamento ya echado— adelantar en una mayor evangelización que haga la fe más sólida y fructuosa tanto en las dimensiones personales como en las sociales?

Son preguntas bastante complejas que están esperando una respuesta más de fondo. Algunos elementos ya han sido elaborados; pero todavía queda mucho por andar. Los elementos que aquí presento van más bien en la línea de una imagen bíblica de María más nítida que puedan orientar las cuestiones anteriores de carácter más pastoral.

María es el prototipo de la Iglesia. Así nos la presenta la entera tradición cristiana desde los Evangelios hasta el Concilio Vaticano II. Los elementos que los Evangelios nos ofrecen son escasos en número, pero sumamente significa-

tivos. Ellos sirven de base para conocer y reconocer la figura de María. Son el punto de referencia fundamental al que hemos de volver una y otra vez. Sucede, en efecto, que al desarrollarse los elementos iniciales se van añadiendo otros que no son tan genuinos, o enfatizando algunos que producen una imagen un tanto distorsionada.

Ordinariamente el énfasis se ha puesto en el cielo. En nuestros días parece especialmente necesario destacar los aspectos terrenos de María. Esto, sin embargo, con dos precauciones. Ni negar los aspectos trascendentes, por una parte, ni tratar de introducir rasgos ajenos a la figura genuina para forjarnos una a nuestro gusto. Sólo con estas condiciones encontraremos en María —como en todo mensaje evangélico— una fuente de inspiración y energía para ir satisfaciendo nuestras necesidades y progresando en la verdadera línea del reinado de Dios.

LLENA DE GRACIA

Uno de los títulos más conocidos que aplicamos a María y aquél con el que nos la presenta el Evangelio de Lucas es el de Llena de Gracia. En efecto, así la saluda el ángel, y así la hemos venido saludando los cristianos a lo largo de los siglos.

Sin embargo, es necesario preguntarse qué significa esa plenitud de gracia. Aquí radica la base de un malentendido que hace parecer a María como perteneciente a un mundo completamente distinto al nuestro.

Nos dicen que María ya estaba desde su nacimiento llena de gracia y esto nos suena a que no tuvo que realizar ningún esfuerzo, a que ya había alcanzado el premio, a que no vivió en la tierra sino desde siempre en el cielo.

De aquí que sea necesario aclarar dos cosas; la estrecha relación entre gracia y libertad, y el papel de la gracia en la construcción de este mundo.

Afirmar que María es llena de gracia significa que ella iba respondiendo con su libertad a las invitaciones que Dios le hacía en forma muy diversa. Un ejemplo de estas respuestas lo tenemos claramente en la anunciación. María contesta pronta y libremente en la fe (Sobre el ser María más madre por la fe que por el dar a luz, hay toda una tradición dentro de la Iglesia). Pero el modo de la anunciación constituye un caso extraordinario de la manera habitual como Dios llama. Y María había respondido igualmente a las llamadas habituales.

Que María sea llena de gracia nos indica que fue logrando una integración creciente de la doble dimensión de un amor único. Esto no únicamente en los momentos culminantes de su vida, sino a lo largo de toda ella.

Para todo cristiano la dirección unificadora de sus actividades y energías todas es también ese doble amor con sus múltiples exigencias. Exigencias no prefijadas de antemano sino que deben ir siendo descubiertas en el desarrollo de la vida. En efecto, nos van siendo indicadas por las necesidades de quienes amamos: hambre, ignorancia, desnudez, soledad, injusticia, desorientación, cerradez. . .

MUJER

Nos hemos acostumbrado a dar a María el título de virgen. A tal punto que cuando hablamos simplemente de La Virgen a nadie más nos referimos sino a ella. Nos son también más o menos conocidas las discusiones que sobre su virginidad perpetua se suscitaron en los primeros siglos de la Iglesia y también en las controversias con los protestantes. En todas ellas siempre ha sido un timbre de gloria el defender la completa virginidad de María. Con todo ello, sin embargo, se corre el peligro de desvirtuar su figura de mujer.

Antes veíamos que la maternidad consiste no tanto en el hecho físico de dar a luz, cuanto en la concepción realizada por medio de la fe (Cfr también Mc. 3,31-35 donde Jesús habla sobre sus verdaderos parientes). Igualmente la importancia de su virginidad no es tanto la del hecho físico mismo —cosa que por lo demás no hay que negar— sino la de recalcar la absoluta gratuidad de la encarnación de Jesucristo.

Tal vez pudiera parecer superflua toda esta disquisición, si no fuera porque en la práctica ha tenido cierto influjo negativo en la consideración a la mujer, la exaltación excesiva de la virginidad en especial la de María. Como si fuesen mujeres de mayor categoría las que se consagran fuera del matrimonio.

Puede ofrecer cierta luz al respecto recordar que las dos veces que Jesús le habla a María en el Evangelio lo hace llamándola "mujer". Las dos ocurren en el Evangelio de Juan 2,4 y 19,26. En ambas ocasiones —que representan momentos claves en el relato joánico— Jesús no emplea el vocativo de virgen, ni el de madre, ni tampoco su nombre propio; sino que la llama simplemente "mujer".

Tiene mucho arraigo la designación de María como la segunda Eva. Y el encargo-misión de Gn 1,28 de someter y dominar el universo la confió Dios no al varón sólo, sino a la pareja humana.

Con lo anterior queda patente —por una parte— que María no es sólo virgen, sino fundamentalmente mujer. Y —por otra— que la mujer (Eva, María) tiene una misión divina a la par del varón.

VIDA OCULTA

Al considerar la grandeza de María ordinariamente nos fijamos en las palabras del Evangelio y en lo que la tradición ha ido profundizando a partir de ellas. No obstante, creo que igualmente elocuentes son los silencios del Evangelio. A nuestra curiosidad le hubiera gustado saber más, conocer mayor número de detalles. Y como una expresión de ello tenemos todas las narraciones de los evangelios apócrifos que datan desde muy antiguo. Pero el Evangelio nos enseña también por lo que calla.

La mayor parte de la vida de María transcurre en el anonimato, lo cual no significa que sea intrascendente para la historia de la salvación. Es precisamente a lo largo de todos esos días y en medio de las tareas comunes que ella va viviendo su plenitud de gracia. No se llena de gracia en la anunciación de una vez por todas. Jesús nos dice con toda claridad: "todo aquél que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre" (Mc 3,35). Y María no constituye una excepción en esa manera de proceder; sino por lo contrario su expresión humana más perfecta.

Otra de las designaciones que el Evangelio nos presenta de María es la de esclava del Señor. Son las palabras con las que se nombra ella misma tanto al dar su amén al final de la anunciación como en el canto de Magnificat. En esta designación precisamente encontramos en forma paradójica una clave preciosa para orientar y dinamizar la liberación auténtica de la mujer.

El primero de los mandamientos de la ley mosaica advertía: "No tendrás otro Dios delante de mí". Y una de las recriminaciones más frecuentes de los profetas era que el pueblo se había entregado a falsos dioses. Todo ello podría sonar a que Dios necesita de nuestra adoración y por eso se preocupa tanto porque se la tributemos. Mas en el fondo, este mandato va encaminado a producir y mantener nuestra libertad más auténtica. Porque al rendir culto a los ídolos no es Dios quien pierde, sino nosotros que nos esclavizamos al absolutizar una creatura. Al reservar el título de Señor y la actitud de adoración para el único Dios verdadero, estamos en camino de vivir en la libertad más auténtica. Nos hacemos libres frente al dinero, al poder, al placer, los siste-

mas económicos y políticos. . . Todo ello como consecuencia de servir al único que es Señor. Y tampoco se vaya a pensar que éste es un servicio que nos oprime. Todo lo contrario: es un servicio que nos expande, que dinamiza nuestras energías, que da sentido a nuestros esfuerzos, que potencia nuestras capacidades. María al llamarse esclava del Señor declara la libertad de la mujer, porque si lo es del Señor no lo es de nadie más. Lo mismo nos dice Jesús al advertirnos que a nadie llamemos padre o maestro, porque uno solo es nuestro Padre y nuestro Maestro.

A LOS HAMBRIENTOS COLMO DE BIENES Y A LOS RICOS DESPIDIO VACIOS

En su canto del Magnificat, María se hace expresión de los sentimientos del pueblo escogido, tanto en gratitud como en esperanza. Las palabras más conocidas son las que dan comienzo al cántico. Sin embargo las que colocó como título de este apartado son igualmente auténticas y corresponden a uno de los anhelos más vivos de la humanidad actual, sobre todo en nuestro continente.

Los exegetas al explicar el tiempo del verbo empleado en el original griego nos hacen caer en la cuenta de que así se expresa el modo habitual de actuar de Dios. Por lo mismo, la expresión designa una acción permanente tanto en el pasado como en el presente y en el futuro. No es algo que Dios ha realizado de una vez para siempre; sino algo que sigue El haciendo. Y en la medida en que esa acción tiene efecto, está presente la salvación divina entre nosotros.

En nuestros días se redescubre cada vez con mayor fuerza esta exigencia tanto del amor (en su doble dirección a Dios y al prójimo) como del reinado de Dios. Quizá la habíamos disminuido con interpretaciones demasiado espiritualizantes. Pero la encontramos expresada con toda claridad en el cántico-oración de la esclava del Señor, la madre de Dios, la mujer firme al pie de la cruz. La salvación que Jesús nos trae no es algo que deja intacto nuestro mundo, cambiando tan sólo su "postura ante Dios"; tiene por objeto, al contrario, corregir gradual pero radicalmente el profundo desorden arraigado tanto en los corazones como en las estructuras de los hombres.

MARIA NO ENTENDIO

Hacia el final de la narración de la pérdida y hallazgo de Jesús en el templo, nos dice Lucas: "Más ellos no entendieron las palabras que les habló" (Lc 2,50). Uno de los

rasgos más característicos y más dolorosos de nuestra existencia consiste en no poder comprender. Cuando vemos la relación clara entre lo que deseamos alcanzar y los medios que nos conducen a ello, no nos importa que dichos medios nos exijan sacrificios y aun padecimientos. Pero cuando padecemos algo sin saber por qué ni para qué, cuando las cosas pierden su transparencia, cuando todos nuestros esfuerzos parecen infructuosos y sin sentido; entonces el sufrir se vuelve más agudo, nos amenaza la desesperanza y el deseo de arrojar todo por la borda.

María nos acompaña en estas regiones oscuras de la existencia, también de la existencia cristiana. Ciertas maneras de presentar a María nos llevarían a situarla más allá de cualquier incompreensión, en una nube fuera de todo conflicto. Sin embargo ella no comprendió estas palabras de Jesús. Los planes de Dios no siempre le eran patentes de principio a fin. También tenía que ir descubriendo su voluntad a través de los acontecimientos de la historia, y aceptándola sin comprenderla del todo.

La primera palabra con que el ángel se dirige a María (Lc 1,28) dice literalmente en el original griego: "Alégrate". Sin embargo suele traducirse sencillamente como un saludo. Podemos entenderlo más bien como una invitación, una exhortación (¿y aun un mandato?) a la alegría.

Manifestaciones del gozo de María encontramos en la presteza con la que se dirige a visitar a su prima, y más claramente aún en el tono y las palabras de su canto, el Magnificat. Y es la alegría también un elemento indispensable del ambiente en el que María pronuncia su amén.

Así los sentimientos y convicciones que María transmite no son de resignación triste y pasiva; sino de alegría emprendedora, creativa y transformadora. De manera que de algún modo estos sentimientos pueden indicar la medida de la profundidad de nuestra fe, de nuestro cristianismo. Ciertamente no se trata de una alegría fácil, superficial e irresponsable. Todos los días seguimos viviendo la pasión. La pasión de Cristo Jesús. La pasión del hombre, mujer y varón. Y es inútil pormenorizar este aspecto tan evidente en todos los niveles. Sin embargo ante todo ello debemos tener una profunda esperanza alegre, fruto de la presencia salvadora en la anunciación y también en el nacimiento y durante toda su vida, de un modo especial en la resurrección. Creer en Dios es creer en Jesús, en su resurrección. En el amor, en la libertad, en la alegría.

PASTORAL

XAVIER GONZALEZ, PBRO.

Esta palabra es usada casi exclusivamente en el ámbito de la Iglesia y siempre con un sentido figurativo, por lo cual muchas veces ha perdido fuerza su contenido. El hombre de hoy poco sabe de pastores y rebaños e ignora, por tanto, la enorme importancia del pastor en el contexto socio-económico existente cuando fue escrita la Biblia, y comenzó a usarse la palabra pastor aplicada a quien ejerce una autoridad en el nombre de Dios y en favor de su pueblo.

EL PASTOR Y LA ACCION PASTORAL EN LA BIBLIA

Probablemente la primera autoridad ejercida en el mundo fue definida por un grupo de pastores que la hicieron recaer en uno de ellos mismos para dirimir problemas de pastos y manantiales. Desde los más remotos tiempos, en la cultura Hítica se encuentran estatuillas de pastores repre-

sentando a la divinidad que cuida a los hombres como a su propio rebaño.

Todos estos antecedentes culminan en el Antiguo Testamento cuando el salmista deja desbordar su alegría y seguridad al proclamar que Dios es su pastor, pues a una oveja nada le falta cuando tiene un pastor verdadero: hierba verde y fresca, agua limpia y tranquila. La oveja va segura porque el pastor camina junto a ella. Y así, ni la oscuridad le impresiona. Además el prestigio del pastor está comprometido: si algo le pasara a la oveja ¡qué mal pastor sería quien la acompañaba! Y como si esto fuera poco, el pastor acaricia a la oveja en su cabeza y pone en ella aceite perfumado. ¡Qué bien se siente uno con un pastor así! (Salmo 23).

En el Nuevo Testamento la figura metafórica del pastor que representa a Dios, se hace realidad palpable: Cristo es el Buen Pastor. Llama a cada oveja por su nombre, pues las conoce a todas, y las saca del redil a pastar. Siempre es muy peligroso sacar al rebaño a campo abierto; pero el pastor va delante y así, si algún peligro se presenta, el será el primero en enfrentarse y defender a su rebaño; si es preciso hasta la muerte. Más fácil sería tenerlas cerradas y darles de comer forraje, hierba seca y agua estancada; pero el buen pastor quiere que tengan vida en abundancia, que salgan, que corran libremente, que tengan hierba verde, y agua corriente, limpia.

Jesús es el Pastor... es el redil... es la puerta... Quien entra por él está seguro. Puede entrar y salir y encontrar siempre pastos (Juan 10). Es tal la claridad de las imágenes, que muchos libros de pastoral han dicho que en este capítulo de San Juan está resumida toda la pastoral. Bíblicamente pues, el pastor es alguien que pone toda su persona y sus capacidades al servicio de un grupo, que ejerce su autoridad como un servicio constante y con la conciencia de estar honrando así a Dios. Su actitud será realmente pastoral así como su acción en favor del grupo a él encomendado.

SENTIDO TEOLOGICO DE LA PALABRA "PASTORAL"

Teológicamente la palabra "Pastoral" puede indicar la acción realizada por el pastor o la reflexión hecha sobre la acción del pastor. En el primer caso podemos decir que pastoral es la acción realizada por la Iglesia de Cristo en favor del hombre, cumpliendo su tarea: a) De proclamar la palabra de Dios a todos los hombres y sacudir la conciencia de aquéllos que obran mal (misión profética). b) De consagrar el mundo al Padre mediante un culto en espíritu y en verdad (misión sacerdotal). c) De acompañar a los hombres durante su paso por el mundo, con todos los conflictos y problemas que esto implica, hasta lograr establecer el Reino en su dimensión temporal (DP 787) (Misión de acompañamiento). Todo esto según la Buena Noticia proclamada por Jesús.

En el segundo caso se entiende por pastoral la ciencia teológica que estudia la acción de la Iglesia para la construcción de la comunidad o familia de Dios; busca su fundamentación evangélica y los medios más adecuados para realizarla con eficacia. Este teología se basa primeramente en la Sagrada Escritura; pero también se basa en la praxis de la Iglesia,

especialmente la de las épocas en que no estaba todo determinado. Por ejemplo, la Iglesia de Jerusalén de los primeros tiempos y la Iglesia de América en sus comienzos (Hechos de los Apóstoles y cartas de los primeros misioneros y concilios provinciales en América). Igualmente se nutre esta teología de todos los documentos del Magisterio Pontificio, del Derecho Canónico, de los derechos diocesanos y de órdenes religiosas, así como de la historia de la Iglesia y de los grandes movimientos pastorales.

ALCANCES DE LA FRASE "ACCION DE LA IGLESIA"

Hasta aquí, como aún son conceptos abstractos, la palabra pastoral no ofrece especiales conflictos; sin embargo, a la hora de definir los alcances de la frase "acción de la Iglesia" se presenta una muy variada problemática. "Falta unidad en los criterios básicos de pastoral, con las consiguientes tensiones de la obediencia, y serias repercusiones en pastoral de conjunto" (DP 763).

¿Por "acción de la Iglesia" se debe entender la acción realizada por todos los bautizados o sólo por la jerarquía?

Parece ser que sólo debe entenderse la acción de la jerarquía: a) Puesto que Cristo fundó su Iglesia sobre Pedro y los apóstoles, dándoles potestad para gobernarla (Mt 16,18-19). b) Porque fue a los once discípulos a los que Jesús habló así: "Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra. Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos" (Mt 28,19), y denles la potestad de enseñar. c) Además sólo a los apóstoles encarga perdonar los pecados (Jn 20,20-21) y consagrar la Eucaristía (Mt 26,26-28), que son las acciones sacerdotales más importantes de la Iglesia; les da así la potestad de santificar.

Sin embargo a todo bautizado, al ungir su cabeza con el crisma se le dice: "... para que, incorporado a su pueblo, seas para siempre miembro de Cristo Sacerdote, de Cristo Profeta y de Cristo Rey" (Ritual del Bautismo). Por consiguiente, si todo bautizado participa de la triple misión de Jesús, participa también de toda acción de la Iglesia que no es sino el cuerpo místico de Cristo.

Además, en la Escritura se habla en varias ocasiones de la acción de la Iglesia de tal modo que se entiende que se habla de todos los bautizados: "mientras custodiaban a Pedro en la cárcel, la Iglesia oraba a Dios por él sin cesar" (Hechos 12,5); "cuando se reúnen en Iglesia..." (1 Cor 11,18). En cambio cuando habla de los doce reunidos no habla de la Iglesia reunida.

Así pues podemos responder a la letra:

a) Que es verdad que Cristo fundó su Iglesia sobre Pedro y los apóstoles, pero el edificio no está completo con los solos cimientos. Es verdad que un edificio sin cimientos no puede estar en pie. Mas no es menos verdadero que un cimiento no es el edificio.

b) Respondemos que es cierto que los apóstoles son los primeros depositarios de la palabra de Jesús y que, como fundamento de la Iglesia, son los encargados de mantener la fidelidad a la palabra de Jesús que se anuncia; pero no son

los únicos proclamadores de la misma. Tenemos a los setenta y dos discípulos, que por su número simbólico, representan al pueblo de Dios y no a la jerarquía, los cuales predicán el reino y comunican la paz (Lc 10,1-11). Igualmente encontramos a los cristianos de Tesalónica animándose mutuamente y ayudándose unos a otros a crecer (1 Tes,5,11).

c) Respondemos que, si bien es cierto que el perdón de los pecados y la consagración del pan y del vino son encomendados a los apóstoles, también es cierto que el bautismo es administrado por cualquier cristiano; y el matrimonio siempre es celebrado por los esposos. Por lo demás, aun en la reconciliación y en la Eucaristía se necesita la acción de los cristianos que confiesen sus pecados y coman del pan y vino consagrados.

¿La "Acción pastoral de la Iglesia" comprende la Política?

Parece que no, puesto que Cristo responde a Pilato: "Mi reino no es de este mundo. . . mi reino no es de aquí" (Jn 18,36). Y en otra parte del Evangelio, Cristo responde a los partidarios de Herodes: "den al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mt 22,21).

Sin embargo, Jesús —a propósito de la ambición demostrada por los apóstoles ante la expectativa de un reino mesiánico con poder temporal— expone su pensamiento sobre el servicio público a una comunidad, al mismo tiempo que critica el comportamiento de los jefes políticos: "los que figuran como jefes de los pueblos los tiranizan, y los grandes los oprimen; pero no ha de ser así entre ustedes" (Mc 10,42-43).

Igualmente, cuando juzga que la autoridad civil actúa arbitrariamente, no duda en llamar "insignificante" a quien no es capaz de ejercer adecuadamente la autoridad: "Se acercaron unos fariseos a decirle 'vete márchate de aquí, que Herodes quiere matarte'. El contestó: 'Vayan a decirle a ese zorro, hoy y mañana seguiré curando'..." (Lc 13,31-32). De esto se deduce que Jesús no quiere para sí ningún poder temporal; pero él es el "profeta", y tiene la obligación de denunciar las injusticias y arbitrariedades, aunque vengan de la autoridad y esto le ocasione la muerte. Además, tiene en cuenta que algunos de sus discípulos ejercerán alguna responsabilidad pública; y por eso los exhorta a tomar cualquier poder como verdadero servicio a los demás.

Es a los laicos a quienes toca directamente la tarea política; y cuantas veces la ejerzan con el genuino espíritu de Cristo, estarán realizando una verdadera acción de Iglesia, aunque no usen mementos eclesiológicos para ello.

A los obispos, sacerdotes y religiosos no toca directamente la acción política, tanto por razón de la visión pastoral propia de ellos —que debe abrirse a todas las dimensiones, especialmente a la del anuncio evangélico a todos— como para evitar que su misión eclesial se vaya a interpretar como un trampolín para lanzarse a conseguir puestos políticos en provecho personal o de la estructura de la cual forman parte. No obstante, como pastores que acompañan a su pueblo, es tarea suya promover el desarrollo político, la

participación activa de los cristianos en la política, y sostener con valentía a aquellos cristianos que están luchando "por la renovación cristiana de las estructuras sociales" (DP 1232).

Respondemos pues a la letra:

a) Que Jesús, cuando dice a Pilato que su reino no es de este mundo, está hablando principalmente a título personal, ya que no es el momento de exponer una doctrina ni hablar del comportamiento de la futura comunidad cristiana. Le aclara de una vez por todas, que jamás fue su intención predicar para adquirir poder; y así, Pilato no lo debe considerar su rival.

b) Respondemos que Jesús hace una distinción clara entre Dios y el César; pone de manifiesto el engaño de quienes lo interrogan, que quieren hacerlo caer en la trampa de una disyuntiva: o quedar mal con el gobierno romano negando la legitimidad del impuesto; o contradecir el sentimiento nacionalista reconociendo la legitimidad de un gobierno extranjero. Curiosamente quienes plantean esta disyuntiva son los que tienen menos sentido patriótico, puesto que sirven a Herodes: un rey pelele. Jesús en realidad no da respuesta, aunque descubre el engaño: ¡No disfracen intereses personales con motivaciones religiosas o patrióticas! ¡No quieran convencer a la autoridad civil con razones religiosas que a ella no le importan, ni quieran agradar a Dios ofrendándole dinero mal habido! ¡Paguén el impuesto al gobierno que han aceptado, con el mismo dinero que de él han recibido; y ofrezcan a Dios un corazón sincero!

¿La "acción pastoral de la Iglesia" abarca los problemas socio-económicos?

Parece que no puesto que:

a) Jesús dice: "Yo he manifestado tu gloria a los hombres que me confiaste, sacándolos del mundo. . . no te ruego por el mundo, sino por los que me has confiado" (Jn 17). Luego Jesús afirma que a sus seguidores no les debe de interesar este mundo, sino sólo llegar a donde El va.

b) Además, Jesús pide a sus discípulos: "no anden preocupados pensando qué van a comer, o qué van a beber, o con qué se van a vestir. Son los paganos quienes ponen su afán en esas cosas" (Mt 6,31-33). Por tanto el quehacer temporal no es propio de los seguidores de Jesús.

Sin embargo Jesús llama a sus discípulos "sal de la tierra" y "luz del mundo"; y los exhorta diciendo "empiece así a brillar la luz de ustedes ante los hombres. . ." (Mt 5,13-16). Igualmente en San Mateo, cuando promete la vida eterna, la condiciona al hecho de haber ayudado a los demás, en cosas materiales: "vengan benditos de mi Padre. . . porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber. . .". Y, cuando los justos le hacen notar a Jesús que nunca lo vieron a El pasar necesidades, Jesús les contesta: "Cada vez que lo hicieron con uno de éstos hermanos míos tan humillados, lo hicieron conmigo" (Mt 25,34-40).

De lo anterior podemos deducir que Jesús pide a sus discípulos un comportamiento según la visión peculiar que El les da. Su presencia en el mundo no es para ser uno de tantos, sino para influir en un cambio de valoración y de comportamiento: esta sociedad humana y los bienes materiales no pueden ser la última ni única finalidad del hombre; pero sí deben de estar ordenados de tal manera que *el amor de Dios* —origen de este mundo— sea patente desde ahora, y así el hombre viva en esta tierra el Reino de Dios en su etapa temporal; en dicha etapa, por encima de conflictos y tensiones, deben resplandecer la verdad, la justicia, el amor, la fraternidad, etc.

Precisamente a esto se refieren las palabras de Jesús: "No te ruego que los saques del mundo, sino que los protejas del mal. . . conságralos con la verdad" (Jn 17,14-18). Se deben de quedar en el mundo para transformar su mentalidad y estructuras; pero Tú ayúdalos a no caer en la tentación de ser iguales a los demás.

Por tanto respondemos a la letra:

a) Diciendo que lo que Jesús quiere decir, es que hay dos mentalidades: la del hombre circunscrito a este mundo, y la del hombre abierto a lo trascendente. Sus discípulos —presentes en el mundo— se interesan por lo que sucede en este mundo y participan en los quehaceres socioeconómicos, pero desde el punto de vista del hombre abierto a lo trascendente; del hombre que no se siente satisfecho con los sólo bienes materiales. Además, recordemos que según la mentalidad de San Juan, los discípulos de Jesús no son del "mundo" en cuanto que esta palabra significa todo lo negativo existente que se opone a Dios; pero sí están en el "mundo", y se interesan por él en cuanto que esta palabra también significa la creatura salida de las manos de Dios y el escenario de la historia humana.

b) Diciendo que lo que Jesús condena es el hecho de tener como meta única de la vida humana la comida y el vestido, e invita a sus discípulos a tener metas dignas del esfuerzo del hombre, como la verdad, la justicia, el amor; pensar en la comida y el vestido, sólo como necesidades que se deben satisfacer en función de estar en condiciones de poder realizar su tarea en este mundo.

Terminamos diciendo que es a los laicos a quienes compete moverse directamente en las cuestiones sociales y económicas. Pero a obispos, sacerdotes y religiosos toca el colaborar a la formación y desarrollo de los cristianos en estos campos, y apoyar las iniciativas encaminadas al cambio de las estructuras socio-económicas en busca de una mayor justicia, pues difícilmente habrá alguien —no comprometido con Dios y con el hombre— que se decida a brindar dicho apoyo.

DIVERSIFICACION DE LA PASTORAL

Por razón de la materia que abarca la pastoral, se divide en: pastoral profética, catequética, educativa; pastoral litúrgica, de religiosidad popular; pastoral de caridad, social, etc.

Por razón de los destinatarios: pastoral familiar, matrimonial, infantil, juvenil, etc.

Por razones ocupacionales hay pastoral campesina, obrera, estudiantil, etc.

Finalmente se debe tener muy en cuenta la *pastoral de conjunto* que consiste en la coordinación de todos los esfuerzos y trabajos en una acción planificada por medio del análisis de la realidad, la reflexión a partir del Evangelio, la opción por los objetivos y medios más aptos y su uso más racional para la acción evangelizadora (DP 1307).

POBRES

RAUL H. MORA L., S. J.

*"El Espíritu del Señor está sobre mí,
por el que me consagró. Me envió a traer la Buena Nueva
a los pobres, anunciar a los cautivos
su liberación y a los ciegos que
pronto van a ver. A despedir libres a
los oprimidos, y a proclamar el año
de la gracia del Señor"*

USO DEL TERMINO EN LA CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA

Pocos textos de la Escritura han sido tan valorados en América Latina como éste. Con una exigente esperanza que nos ayude a decir con Jesús "Hoy se cumple esta palabra" (Lc 4,18-21). De él y de su Espíritu nace lo que Puebla ratificó como la vocación prioritaria de la Iglesia en este Continente: la opción preferencial por los pobres.

Quedará para otro momento la exégesis bíblica sobre el concepto de *pobre*: *ras* (indigente); *dal* (flaco); *ebayón*

(insatisfecho, mendigo); *anawin* (los abajados; los humillados). Presentamos este término con las palabras mismas de la Conferencia Episcopal latinoamericana.

Pobre: signo de escándalo y pecado:

"Veamos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan el Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar: 'Que se le quiten barreras de explotación. . . contra las que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción' (Juan Pablo II, Alocución Oaxaca 5" (n 28).

"Condenamos como antievangélica la pobreza extrema que afecta a numerosísimos sectores de nuestro Continente" (n 1159).

El rostro del pobre en América Latina:

"La situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los

rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona y nos interpela:

Rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;

Rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;

Rostros de indígenas y con frecuencia de afro-americanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres;

Rostros de campesinos que —como grupo social— viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;

Rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;

Rostros de sub-empleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas, y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos;

Rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

Rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad, del progreso, que prescinde de las personas que no producen" (nn 31-39).

El clamor del "resto" es el clamor de las mayorías

"Comprobamos pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada, por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc" (n 29).

"Desde el seno de los diversos países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos.

La Conferencia de Medellín apuntaba ya —hace poco más de diez años— la comprobación de este hecho; 'Un clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte' (Pobreza de la Iglesia, 2). El clamor pudo haber parecido sordo en ese entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones amenazante.

La situación de injusticia que hemos descrito en la parte anterior nos hace reflexionar sobre el gran desafío que tiene nuestra pastoral para ayudar al hombre a pasar de situaciones menos humanas a más humanas. Las profundas diferencias sociales, la extrema pobreza y la violación de derechos humanos que se dan en muchas partes son retos a la Evangelización" (nn 87-90).

"Así aparece palpable en América Latina la pobreza como sello que marca a las inmensas mayorías, las cuales al mismo tiempo están abiertas, no sólo a las Bienaventuranzas y a la predilección del Padre, sino a la posibilidad de ser los verdaderos protagonistas de su propio desarrollo" (n 1129).

"La inmensa mayoría de nuestros hermanos sigue viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se ha agravado" (n 1135).

"A esto nos hemos referido en los Nos 15 y ss, pero recordemos que carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría, frecuentemente a costa de la pobreza de muchos. Los pobres no sólo carecen de bienes materiales, sino también —en el plano de la dignidad humana— carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros indígenas, campesinos, obreros, marginados de la ciudad; y, muy en especial, la mujer de estos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginada" (Nota 2 al n 1135; Ver: nn 1156, 1159: "mayoría del continente", "numerosísimos sectores").

Mecanismos generadores de esta pobreza:

"Nos esforzamos por conocer y denunciar los mecanismos generadores de esta pobreza" (n 1160).

"Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria. Estado interno de nuestros países que encuentra en muchos casos su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres (Ver: Juan Pablo II, Discurso inaugural III, 2 AAS LXXI p 199). Esta realidad exige, pues, conversión personal y cambios profundos de las estructuras que respondan a las legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social, cambios que, o no se han dado o han sido demasiado lentos en la experiencia de América Latina" (n 30).

"Queremos indicar algunas de sus raíces más profundas para ofrecer nuestro aporte y cooperar en los cambios necesarios, desde una perspectiva pastoral que perciba más directamente las exigencias del pueblo:

a) La vigencia de sistemas económicos que no consideran al hombre como centro de la sociedad y no realizan los cambios profundos y necesarios para una sociedad justa.

b) La falta de integración entre nuestras naciones tiene entre otras graves consecuencias la de que nos presentemos como pequeñas entidades sin peso de negociación en el concierto mundial.

c) El hecho de la dependencia económica, tecnológica, política y cultural: la presencia de conglomerados multinacionales que muchas veces velan sólo por sus propios intereses a costa del bien del país que los acoge; la pérdida del valor de nuestras materias primas comparado con el precio de los productos elaborados que adquirimos.

d) La carrera armamentista, gran crimen de nuestra época, es producto y causa de las tensiones entre países hermanos. Ella hace que se destinen ingentes recursos a compra de armas, en vez de emplearlos para solucionar problemas vitales.

e) La falta de reformas estructurales en la agricultura, adecuadas a cada realidad, que ataquen con decisión los graves problemas sociales y económicos del campesinado: el acceso a la tierra y a los medios que hagan posible un mejoramiento de la productividad y comercialización.

f) La crisis de valores morales: la corrupción pública y privada, el afán de lucro desmedido, la venalidad, la falta de esfuerzo, la carencia de sentido social, de justicia vivida y de solidaridad, la fuga de capitales y 'de cerebros'. ... debilitan e incluso impiden la comunión con Dios y la fraternidad.

g) Finalmente, como Pastores, sin entrar en determinar el carácter técnico de esas raíces, vemos que en lo más profundo de ellas existe un misterio de pecado, cuando la persona humana, llamada a dominar el mundo, impregna los mecanismos de la sociedad de valores materialistas" (nn 63-70).

"La labor educativa se desenvuelve entre rostros en una situación de cambio socio-cultural, caracterizada por la secularización de

la cultura, influida por los medios masivos de comunicación y marcada por el desarrollo económico cuantitativo que, si bien ha representado algún progreso, no ha suscitado los cambios requeridos para una sociedad más justa y equilibrada. La situación de pobreza de gran parte de nuestros pueblos está significativamente correlacionada con los procesos educativos. Los sectores deprimidos muestran las mayores tasas de analfabetismo y deserción escolar y las menos posibilidades de obtener empleo" (n 1014).

"En los últimos años se afianza en nuestro continente la llamada 'Doctrina de la Seguridad Nacional', que es, de hecho, más una ideología que una doctrina. Está vinculada a un determinado modelo económico-político, de características elitistas y verticalistas que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas. Pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana. Desarrolla un sistema represivo, en concordancia con su concepto de 'guerra permanente'. En algunos casos expresa una clara intencionalidad de protagonismo geo-político.

La doctrina de la Seguridad Nacional entendida como ideología absoluta, no se armonizaría con una visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal ni del Estado, en cuanto administrador del bien común. Impone, en efecto, la tutela del pueblo por élites de poder, militares y políticas, y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo" (nn 547 y 549; Ver: nn 49,314,1262).

OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aun la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral.

La inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situaciones de pobreza y aun de miseria que se ha agravado. Queremos tomar conciencia de lo que la Iglesia latinoamericana ha hecho o ha dejado de hacer por los pobres después de Medellín, como punto de partida para la búsqueda de pistas opcionales eficaces en nuestra acción evangelizadora, en el presente y en el futuro de América Latina.

Comprobamos que Episcopados Nacionales y numerosos sectores de laicos, religiosos y sacerdotes han echo más hondo y realista su compromiso con los pobres. Este testimonio incipiente, pero real, condujo a la Iglesia latinoamericana a la denuncia de las graves injusticias derivadas de mecanismos opresores.

Los pobres, también alentados por la Iglesia, han comenzado a organizarse para una vivencia integral de su fe; y por tanto, para reclamar sus derechos.

La denuncia profética de la Iglesia y sus compromisos concretos con el pobre le han traído, en no pocos casos, persecuciones y vejaciones de diversa índole: los mismos pobres han sido las primeras víctimas de dichas vejaciones.

Todo ello ha producido tensiones y conflictos dentro y fuera de la Iglesia. Con frecuencia se la ha acusado, sea de

estar con los poderes socioeconómicos y políticos, sea de una peligrosa desviación ideológica marxista.

No todos en la Iglesia de América Latina nos hemos comprometido suficientemente con los pobres; no siempre nos preocupamos por ellos y somos solidarios con ellos. Su servicio exige, en efecto, una conversión y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres.

JESUS EVANGELIZA A LOS POBRES

El compromiso evangélico de la Iglesia, como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados (Lc 4,18-21; Discurso inaugural III, 3). La Iglesia debe mirar, por consiguiente, a Cristo cuando se pregunta cuál ha de ser su acción evangelizadora. El Hijo de Dios demostró la grandeza de ese compromiso al hacerse hombre, pues se identificó con los hombres haciéndose uno de ellos, solidario con ellos y asumiendo la situación en que se encuentran, en su nacimiento, en su vida y, sobre todo, en su pasión y muerte donde llegó a la máxima expresión de la pobreza.

Por esta razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama. Así, los pobres son los primeros destinatarios de la misión, y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús.

Este aspecto central de la Evangelización fue subrayado por S S Juan Pablo II: "He deseado vivamente este encuentro, porque me siento solidario con vosotros y porque siendo pobres teneis derecho a mis particulares desvelos; es digo el motivo: el Papa os ama porque sois los predilectos de Dios. El mismo al fundar su familia, la Iglesia, tenía presente a la humanidad pobre y necesitada. Para redimirla envió precisamente a su Hijo que nació pobre y vivió entre los pobres para hacernos ricos con su pobreza" (II Cor 8,9) (Alocución Barrio Sta. Cecilia).

De María, cuyo canto del Magnificat proclama que la salvación de Dios tiene que ver con la justicia hacia los pobres, "parte también el compromiso auténtico con los demás hombres, nuestros hermanos, especialmente por los más pobres y necesitados y por la necesaria transformación de la sociedad" (Juan Pablo II, Homilía Zapopan 4).

AL SERVICIO DEL HERMANO POBRE

Acercándonos al pobre para acompañarlo y servirlo, hacemos lo que Cristo nos enseñó, al hacerse hermano nuestro, pobre como nosotros. Por eso, el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente, de nuestro seguimiento a Cristo. El mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente.

Es de suma importancia que este servicio al hermano vaya en la línea que nos marca el Concilio Vaticano II: "Cumplir antes que nada las exigencias de la justicia para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia; suprimir las causas y no sólo los efectos de los males, y organizar los auxilios de tal forma que quienes lo reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia extrema y se vayan bastando por sí mismos" (AA 8).

El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión; y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios" (nn 1134-1147; nn 382, 707, 711, 733, 769, 1153-1165, 1217).

La pobreza cristiana

"Para el cristianismo, el término 'pobreza' no es solamente expresión de privación y marginación de las que debemos liberarnos. Designa también un modelo de vida que ya aflora en el Antiguo Testamento en el tipo de los 'pobres de Yahvé' (Sof 2,3; 3,12-20; Is

49,13; 66,2; Ps 74,19; 149,4) y vivido y proclamado por Jesús como Bienaventuranza (Mt 5,3; Lc 6,20). San Pablo concretó esta enseñanza diciéndonos que la actitud del cristiano debe ser la del que usa de los bienes de este mundo (cuyas estructuras son transitorias) sin absolutizarlas, pues son sólo medios para llegar al Reino (1 Cor 7,29-31). Este modelo de vida pobre se exige en el Evangelio a todos los creyentes en Cristo y por eso podemos llamarlo 'pobreza evangélica' (Mt 6,19-34). Los religiosos viven en forma radical esta pobreza, exigida a todos los cristianos, al comprometerse por sus votos a vivir los consejos evangélicos (nn 733-735).

La pobreza evangélica une la actitud de la apertura confiada en Dios con una vida sencilla, sobria y austera que aparta la tentación de la codicia y del orgullo (1 Tim 6,3-10).

La pobreza evangélica se lleva a la práctica también con la comunicación y participación de los bienes materiales y espirituales; no por imposición sino por el amor, para que la abundancia de unos remedie la necesidad de los otros (2 Cor 8, 1-15).

La Iglesia se alegra de ver en muchos de sus hijos, sobre todo de la clase media más modesta, la vivencia concreta de esta pobreza cristiana. En el mundo de hoy, esta pobreza es un reto al materialismo y abre las puertas a soluciones alternativas de la sociedad de consumo" (nn 1148-1152).

"La evangelización de los pobres fue para Jesús uno de los signos mesiánicos, y será también para nosotros signo de autenticidad evangélica" (n 1130; 382: Criterio y signo de Evangelización).

POLITICA

PIO GARCIA—LUIS G. DEL VALLE S. J.

Política. El vocablo proviene del griego: *polis* (ciudad, unidad del recinto urbano y el contorno que le está vinculado, reunión de los ciudadanos que forman la ciudad); *política* (régimen político, Constitución, conjunto de derechos de los ciudadanos); *politiká* (concerniente a los asuntos políticos, cívicos, al régimen político, la soberanía); *politiké* (arte de la política).

En la tradición occidental, el concepto mismo de política se origina también en el pensamiento de la antigüedad griega. Se trata de la vida en sociedad, de las condiciones de organización que expresa la constitución de la ciudad. La *politiká* se asocia a la *res pública*: la cosa pública.

Ahora bien, el concepto griego de ciudad se corresponde con el concepto moderno de Estado (Ver: SOCIEDAD).

De esta manera, la política se refiere a la esfera de lo estatal; la estructura y gobierno del Estado, la teoría y la práctica de las actividades que tienen por objeto la dirección del Estado.

En el pensamiento de los clásicos griegos, sin embargo, el tratamiento de la política aparece orgánicamente subordinado a sus concepciones filosóficas generales, estrechamente ligadas a la ética, asumiendo un sentido tanto descriptivo como prescriptivo. La política es la suprema disciplina en cuanto tiene por propósito el mayor y principal bien: el bienestar público. Constituye una "ciencia regia", propia de quienes gobiernan, que ha de considerar el modo en que ha surgido un gobierno y la manera de preservarlo.

El sentido y resonancia original del concepto de política no ha cesado de modificarse según las transformaciones de la realidad social, el desarrollo del pensamiento y las distintas orientaciones teóricas.

En el pensamiento medieval, fundado en la afirmación del origen divino de las instituciones sociales, la consideración de la política se subordina a concepciones religiosas que reemplazan las anteriores concepciones filosóficas.

Desde los albores del desarrollo capitalista, con la gestación de las modernas formaciones y la secularización de la sociedad, la política emerge como dimensión específica de la vida social. Se suele señalar a *El Príncipe*, de Maquiavello, como la primera obra en que se ofrece un tratamiento autónomo de la política.

El auge del racionalismo y las ideas liberales, la implantación del orden burgués y la extensión de la democracia, convierten la política en campo de expresión de todas las fuerzas sociales. El dominio de la política se liga al conocimiento científico de la sociedad y, su propia concepción, a las diferencias de perspectivas que entrañan los distintos intereses sociales.

En el campo del pensamiento científico positivista, se gesta la tendencia —presente hoy en día en las corrientes empiristas de las ciencias sociales— a considerar como "política" toda asociación que implique relaciones de autoridad, mando u obediencia y, en este sentido, de "poder". De esta manera, el concepto de política se sitúa en el terreno de las relaciones interindividuales y las decisiones de

todo género de gobierno, incluidos, por ejemplo, los de un club, un sindicato o una empresa. De hecho, se desvirtúa así el significado de la política en cuanto se refiere específicamente a la organización de la sociedad global, fundada en la existencia de clases sociales, entre las que se establecen relaciones de dominación determinadas que se consuman en su orden estatal.

En la obra de Marx, por el contrario, el concepto de política retiene su significado medular relativo al Estado, ofreciendo las bases teóricas para la comprensión científica de su existencia. La política representa la expresión de las diferencias de intereses contradictorios entre las clases sociales en que se escinde la sociedad históricamente, entrando el surgimiento de una entidad coercitiva, el Estado, que mantiene la cohesión social imponiendo ante todo el interés de las clases dominantes. La política es la esfera de la correlación de fuerzas entre clases sociales que pugnan por imponer sus propios intereses en la institucionalidad estatal, la que refuerza y tiende a reproducir las relaciones de dominación establecidas.

Tras los desarrollos de Marx y Engels, y su consecuente profundización por Lenin, en la realidad contemporánea destaca la contribución aportada por Gramsci al enriquecimiento de la comprensión marxista de la política, al relevar su componente relativo a la concertación de una extensiva voluntad colectiva, traducida en capacidad de dirección en que fundar el ejercicio de la coherencia.

Pio García

Reflexión a partir de Puebla

A Puebla le interesó distinguir dos conceptos de política. Aquél que mira al bien común: "le corresponde (a la política) precisar los valores fundamentales de toda comunidad —la concordia interior y la seguridad exterior— conciliando la igualdad con la libertad, la autoridad pública con la legítima autonomía y participación de las personas y grupos, la soberanía nacional con la convivencia y solidaridad internacional. Define también los medios y la ética de las relaciones sociales".

El segundo concepto: "la realización concreta de esta tarea política fundamental se hace normalmente a través de grupos de ciudadanos que se proponen conseguir y ejercer el poder político para resolver las cuestiones económicas políticas y sociales según sus propios criterios o ideologías". Es el sentido en que se habla de política partidista.

La consecuencia práctica de esta distinción es que en el primer sentido la política interesa a la iglesia toda, y por supuesto también al Ministerio jerárquico (Obispos, sacerdotes, diáconos). La iglesia y sus pastores, tienen el derecho y el deber de estar presentes en todos los ámbitos de la vida humana; también en el político con su carácter englobante.

En el segundo sentido, la política interesa también a la iglesia toda, aunque de diverso modo a los pastores y a los laicos. A los laicos como su campo propio, aunque sin ejercer tal política a nombre de la iglesia. A los pastores como evangelizadores de la política como ministros de la unidad, sin partidismos ni ideologizaciones.

Hay en Puebla otras referencias y alusiones que amplían y aplican estas enseñanzas centrales.

Los obispos reunidos en Puebla no entraron a más precisiones, porque su intención no fue de ninguna manera hacer un tratado sobre la política para los cristianos, y sí decir su palabra pastoral. En orden por tanto a fines prácticos de la vida de la Iglesia. Y no sólo por esa razón. También porque la materia misma es compleja.

Aquí, por razones semejantes, no hacemos tampoco un tratado sistemático. Sólo algunas reflexiones que tomando como base a Puebla den algunas pistas para caminar un poco más.

Conviene distinguir netamente la ética de la política. La ética trata del comportamiento de los hombres en función del bien común. Está abierta a ser retomada por la moral, puesto que ese bien común se fundamenta en última instancia en Dios mismo.

La política está normada por la ética y la moral, pero no es en sí la que determina directamente valores. Los hace precisos y concretos en circunstancias históricas dadas, cuando dentro de las conflictividades que se dan en la sociedad pretende avanzar en el proceso de construir la convivencia humana organizada en un Estado.

Esto sea dicho de la política considerada más bien como ciencia. Pero la política es también una tarea y una situación de la vida humana. Todos los hombres, como individuos y como colectividades, estamos situados políticamente. De hecho estamos todos —incluso la iglesia— dentro del re juego de las relaciones sociales apoyando o contradiciendo total o parcialmente al Estado en su papel de estabilizador de una forma concreta de convivencia social. El estar políticamente situados es un dato de nuestra situación ante Dios. Allí se jugará el que asumamos conscientemente el don de su libertad para ser libres y hacedores de libertad. Y por esto la política es también una tarea. La tarea de ir colaborando en la construcción de la libre convivencia humana, a partir de la situación dada de todos los hombres, por medio del análisis y la transformación de las relaciones sociales hasta lograr superar por pasos sucesivos la injusticia social y tensión entre poder organizador y libertad de todos. Así es como el cristiano, en su tarea y mediación política, dice con sus acciones la oración del Señor: "Que venga y acabe de llegar tu reino" (Ver: REINO DE DIOS).

Luis G del Valle S.J.

SOLO SE CONOCE QUE SEA EL REINO DE DIOS EN EL SEGUIMIENTO DE JESÚS.

La primera afirmación cristiana sobre el Reino de Dios es que éste no puede conocerse verdaderamente sino cuando uno está siendo transformado por su presencia. Porque el Reino es una realidad tan abarcadora, que uno no puede conocerlo si no se deja transformar por ella. Y porque el Reino es una realidad tan nueva y contradictoria a lo que hay de pecado en el mundo, que sólo los hombres que van siendo hombres nuevos y van luchando contra el pecado del mundo, pueden vislumbrar lo que sea el Reino.

Los cuatro evangelios expresan constantemente esta afirmación. Los que creen ver —los autosatisfechos, los que se consideran justos, los poderosos— oyendo no entienden y, viendo, no ven. Jesús se regocija porque el Padre ha ocultado los misterios del Reino a los sabios y prudentes, y los ha revelado a los pequeños.

Incluso el conocimiento que tienen los discípulos acerca del Reino de Dios debe pasar por correcciones muy radicales para hacerse un conocimiento correcto. Y estas correcciones sólo son posibles si los discípulos se convierten en seguidores de Jesús, dispuestos a perder su vida por la obediencia de Jesús.

La teología latinoamericana, concretando las condiciones para conocer el Reino de Dios desde nuestra situación, acentúa dos condiciones evangélicas: asumir la perspectiva del pobre, e ir realizando con radicalidad el seguimiento de Jesús. Bien entendido se trata de una sola condición, ya que "el servicio al pobre —como dice Puebla— es la medida privilegiada de nuestro seguimiento de Cristo" (DP 1145). Frente a la situación latinoamericana, ambas cosas son como evidentes... para los pobres y los que optan por ellos en fuerza de la fe cristiana. Todo "Reino de Dios" que no exija y posibilite un mundo radicalmente nuevo para los oprimidos (y así también para los opresores), sería el Reino de un ídolo que justifica el despojo y opresión a los privilegiados de Dios. Y sólo en el seguimiento completo de Jesús se logran superar las tentaciones de reducir el Reino de Dios a la medida de nuestros proyectos humanos. Sólo en el seguimiento, morimos suficientemente para poder construir y esperar el Reino de Dios y no nuestro propio reino.

Todas las afirmaciones siguientes sobre el Reino de Dios, suponen constantemente esta primera y fundamental afirmación: fuera del seguimiento de Jesús en la perspectiva de los oprimidos, por muy exactas que parezcan, se convierten en una falsedad. Por la misma razón, la teología latinoamericana, más que dar definiciones muy exactas del Reino de Dios, trata de iluminar críticamente aquellos aspectos del Reino de Dios que van resaltando en las esperanzas y luchas de los seguidores de Jesús.

EL REINO DE DIOS SE ANUNCIA, SE ESPERA Y SE REALIZA COMO LA TRANSFORMACION TOTAL DE LA HISTORIA SEGUN DIOS.

La escritura ha expresado la realidad del Reino de Dios por la vía de las negaciones y de la plenificación.

"El Reino es la total liberación de todos los elementos que alienan y estigmatizan este mundo, como sufrimiento, dolor, hambre, injusticia, división y muerte, no sólo para el hombre, sino para toda la creación..." (L. Boff).

Y positivamente es el establecimiento definitivo del derecho de los pobres, la realización de una fraternidad plena entre los hombres, aunada a una reconciliación armoniosa con el cosmos, y coronada con la comunión plena con Dios mismo que será todo en todas las cosas.

Toda esta transformación plena de la historia según Dios —inegablemente atestiguada en la escritura— nos puede parecer en medio de las dificultades de la historia real, pura utopía irrealizable o compensación ilusoria. Sin embargo, la experiencia que Jesús tenía de Dios lo hace presentar esta utopía "ya no como utopía —objeto de ansiosa expectación— sino como topía, objeto de alegría para todo el pueblo" (L. Boff). Son evidentes los peligros de utopismo, compensación u opio de esta gran esperanza; pero sin ella, lo más probable es que la resignación nos vuelva apáticos o que una acción desesperada nos lleve a totalitarismos opresores. Cómo caminar en la invencible certeza de esta esperanza total —sin achicarla, sin abandonarla, sin quitarle su fuerza subversiva, sin apoderarnos nerviosamente de ella— en medio de las dificultades y contradicciones reales de la historia, es algo que sólo puede concretarse desde la historia de Jesús aceptada en la fe como el camino normativo y salvífico de acceder al Reino.

EN JESUS EL REINO DE DIOS "SE ACERCA"

"Jamás nos dice Jesús expresamente qué es este Reino de Dios. Lo único que nos dice es que está cerca". Esta constatación propuesta por el cristólogo europeo Kasper es asumida por la teología latinoamericana de la siguiente manera: Jesús, más que esclarecer nuestro entendimiento sobre la plenitud final que ciertamente promete, nos interpela con la presencia de un acontecimiento: el Reino de Dios que se acerca; y nos muestra cómo se acerca ese acontecimiento y cómo podemos corresponder en la historia a él. Para decirlo en palabras sencillas: cómo sea la Jerusalén celestial es algo que, esperando con todo el corazón, podemos y debemos dejarle tranquilamente al Padre; pero cómo comportarnos en este mundo, cómo acoger aquí esa esperanza, cómo anunciarla, cómo caminar hacia ella, va a quedar claro por el camino de Jesucristo.

EL REINO DE DIOS SE ACERCA A LOS POBRES

"Con la constatación de que Jesús proclamó la aurora de la consumación del mundo, no hemos descrito aún completamente su predicación del Reino. Antes al contrario no hemos mencionado aún el rasgo esencial (...): el Reino pertenece únicamente a los pobres" (J. Jeremías).

El Reino de Dios se acerca porque a los pobres se les anuncia la buena nueva (Mt 11,5), y de los pobres es el Reino de Dios (Lc 6,20). El Reino de Dios que acerca se caracteriza por tanto en que pertenece a los pobres y a ellos les es anunciado.

Para Jesús los pobres están caracterizados en una doble línea: los que son despreciados por la sociedad, y los que están bajo algún tipo de opresión real. Dicho concretamente: los pecadores, publicanos, prostitutas, los sencillos, los pequeños, los difamados, incultos e ignorantes; y los hambrientos y sedientos, los desnudos, forasteros, presos y enfermos.

Cuando Jesús afirma que el Reino de Dios se acerca a estos pobres y no a los "justos", ricos o poderosos, afirma que el acercamiento es parcial, que a la plenitud del Reino no se accede sino desde un lugar privilegiado: los oprimidos.

"Y la conclusión más sencilla de este modo de acercarse al Reino es que se corresponde a él en defensa y solidaridad con los pobres. Ahí está el lugar de vivir en la cercanía del Reino" (Sobrino).

AL REINO DE DIOS QUE SE ACERCA SE CORRESPONDE CUMPLIENDO LA VOLUNTAD DEL PADRE EN AMOR, EN JUSTICIA Y EN DISCERNIMIENTO ABIERTO

El Reino de Dios que se acerca tiene como dos polos fundamentales: por un lado es *Reino* (una realidad social hecha fundamentalmente de fraternidad, de amor activo, de lucha por la justicia), y es por otro lado *de Dios*: referencia esencial al Padre, a su voluntad como mayor que toda representación humana, y a su amor como diverso y mayor que toda previsión.

En la práctica de Jesús aparece claramente cómo se corresponde a esta cercanía del Reino. No se trata de una pura conversión intimista, o de un anuncio puramente verbal. Sino de una conversión que a los pobres los libera de la desesperanza y la pasividad para caminar en la línea de la justicia; y a los poderosos, "justos" y ricos, les intima una ruptura radical para ponerse al servicio del amor y de la justicia. Las bienaventuranzas y los anatemas de Jesús no se refieren sólo a los individuos, sino a grupos colectivos. Esta es una señal clara de que, ni siquiera en el corto plazo de espera que consideraba Jesús entre el Reino que se acerca y su plenitud final, la respuesta al Reino puede quedar al nivel de lo individual.

"El Reino de Dios se acerca cuando los hombres buscan activamente el amor eficaz que transforme este mundo según el ideal del Reino que vendrá" (Sobrino).

Simultáneamente es claro que Jesús corresponde al Reino que se acerca, mediante una disponibilidad radical al Padre, por la que superará tentaciones, se mantendrá firme a pesar del poder del mal, se entregará al Padre renunciando a toda voluntad eficientista, y a toda certeza de triunfo.

Esta referencia al Padre, hecha de confianza y de disponibilidad radical en medio de búsquedas y dificultades, es esencial para que la lucha por la justicia al lado de los pobres presente el Reino *de Dios* que se acerca.

POR LA MUERTE Y RESURRECCION DE JESUS LA HISTORIA HA QUEDADO DEFINITIVAMENTE MARCADA POR LA CERCANIA DEL REINO

Por la resurrección Jesús ya no es sólo un individuo, sino que su Cuerpo es toda la humanidad marcada realmente por el dinamismo hacia el Reino. Humanidad que puede acceder al Reino en la historia según la estructura del seguimiento de Jesús. La humanidad queda marcada por el don del Padre como un llamado a plenificar la historia según el camino de Jesús; a seguir el camino de la parcialidad con los pobres, de la lucha por la justicia, de la búsqueda del amor eficaz, de la referencia al Padre en fidelidad incondicional y en esperanza contra esperanza.

En este sentido siempre es posible mantener un optimismo radical, con tal que al menos se intente seriamente el seguimiento radical de Jesús. El "venga tu Reino" puede decirse con esperanza, desde la cruz y la lucha; o desde las victorias parciales y las comidas escandalosas y gozosas con los despreciados y oprimidos.

EL REINO SE HACE PRESENTE IMPERFECTA PERO REALMENTE EN LAS REALIDADES ECONOMICAS, POLITICAS, SOCIALES Y RELIGIOSAS

En una situación de injusticia estructural —justamente llamada por Medellín y Puebla "situación de pecado"— es claro que el Reino de Dios se hace presente como ruptura y como lucha por una sociedad justa y humana. Es verdad que esta sociedad histórica por construir no será el Reino en su plenitud; pero en la medida en que sea justa y humana será presencia del Reino en los límites de la historia.

En este esfuerzo por hacer presente el Reino en toda la realidad histórica, la fe no nos ofrece modelos y mediaciones concretas garantizadas por ella; pero nos ofrece los dinamos el seguimiento de Jesús para que en él asumamos las búsquedas y riesgos de la liberación histórica.

ción, de engaño demagógico, de infiltración, de realización en ciernes, según lo interprete el obrero o el patrón, el chileno de ayer o de hoy, el alemán de oriente o de occidente, el lector de León XIII o de Juan XXIII.

— Es ambiguo por naturaleza: es decir susceptible de diferentes interpretaciones. Y esto no por carecer de un significado —cuando se juega con dos significados el símbolo se hace equívoco—, sino como consecuencia de las dos notas anteriores, como exigencia de su dinamismo interpersonal y social.

— Está siempre condicionado por el código, por las situaciones y estructuras ideológicas, económicas, políticas de las personas y grupos sociales que se vinculan a través de tal símbolo. Valga —a manera de explicación— lo dicho sobre palabra escrita o dicha "socialismo".

— Es válido en la medida en que transforme y cambie a las personas mismas y a las comunidades que, con él,

reciben y comparten una experiencia y un nuevo dinamismo. Lo dicho sobre la validez del mito ejemplifica y aclara. Inválido es el símbolo que no promueve el cambio, la conversión, o, peor aún, lo impide.

Por estas notas, aplicables a todo símbolo, los mismos ritos y los sacramentos cristianos se han visto y se verán sometidos a revisión. Sólo de tal examen puede surgir la posibilidad de revalorar, sostener, purificar, impulsar la fuerza evangelizadora y el poder de convocación que encierra la religiosidad popular: en su canto, su gesto, su color, su danza y su peregrinar subyace —o queda oprimida— aquella esperanza que, contra toda esperanza, hace de los creyentes un pueblo que se transforma él mismo en símbolo, en medio de la ambigüedad de las luchas y los logros que unen a la comunidad cristiana. La "eficacia sacramental", el "ex opere operato" no queda negado así, sino reasumido, por la fuerza de la Encarnación, en el proceso histórico de toda comunidad cristiana.

SACRAMENTOS

JON SOBRINO, S. J.

LOS SIGNOS

Los hombres usamos cosas, palabras y acciones para expresar el significado de lo que hacemos y esperamos, y también de lo que padecemos y se nos impone. Las cosas y acciones materiales y la palabra libre que las acompaña se convierten en instrumentos posibles y necesarios para expresar la realidad más profunda de los hombres, tanto en su realidad personal como social, tanto en la cotidianeidad de su vida como en sus momentos importantes y decisivos.

Estas cosas, acciones y palabras se convierten entonces en signos; apuntan a una realidad distinta de ellas mismos, pero que se hace presente a través de ellas. "Signos" son un ramo de flores, una fotografía, una comida, una manifestación, una sentada por ejemplo. Son signos porque tienen la capacidad de evocar la presencia de un ser querido o de con-vocar para la unión y solidaridad o de pro-vocar para una práctica.

Los hombres usamos de estos signos porque nuestra vida no es algo meramente fáctico, que ahí está, sino algo que tiene un significado. Y por ello las cosas que nos rodean tampoco son cosas que están ahí meramente, sino que poseen la capacidad de expresar el sentido de nuestra propia vida. La vida se nos presenta a los hombres como tarea y como don, como algo que debemos realizar y algo que hemos recibido. Para realizar la tarea de la vida se necesita el discurso analítico y la praxis transformadora. Pero para expresar el sentido de esa tarea y lo que en ello mismo hay de don se necesita de los signos. Y esta área de la vida de los hombres es tan imprescindible como las otras.

LOS SIGNOS CRISTIANOS

Jesús y la Iglesia asumieron esa realidad humana de expresarse a través de signos. Jesús los usó en su vida histó-

rica para expresar el sentido de su persona y de su misión. La escena del bautismo de Jesús, por ejemplo, es presentada en los evangelios como un momento importante y personal de su vida. A través del rito externo del bautismo aparece lo que está ocurriendo en lo más íntimo de Jesús; la solidaridad con su pueblo, la solidaridad escandalosa con el pecado de su pueblo y la conciencia de misión que, según las narraciones, Jesús adquiere en ese momento. El bautismo expresa entonces de modo material, visible e histórico el significado de lo que está ocurriendo en la profundidad de la persona de Jesús.

Las comidas de Jesús con los pecadores y discípulos por poner otro ejemplo expresan la realidad social que Jesús anuncia: la cercanía del reino de Dios; y en la última cena: la estructura fundamental del servicio histórico a su acercamiento. A través de esas comidas se hace presente el reino de Dios como solidaridad de Dios con los pecadores y marginados, como repudio de Dios a la imagen que de él tenían los fariseos, como la alegría de que algo nuevo y bueno está acaeciendo, como abajamiento y solidaridad con los pobres de quienes luchan por ese reino.

La Iglesia naciente, desde el principio, adoptó algunos signos como modo de expresar su realidad histórico-comunitaria y su esencia cristiana. Muy pronto comprendió en primer lugar que el gran signo no era otro que el mismo Jesús, pues en él se había mostrado de manera histórica visible la voluntad y la gracia de Dios hacia el mundo por una parte y el camino histórico hacia el Padre por otra parte. Y al surgir la Iglesia como comunidad histórica organizada, pronto estableció, recordando a Jesús, algunos signos para expresar la realidad personal y comunitaria de sus miembros. Así surgieron el bautismo y la infusión del Espíritu —como ritos de iniciación en la nueva comunidad—, y la imposición de manos para expresar los ministerios, es decir, los servicios en favor de la comunidad. Aparecieron

también los ritos de excomunión o separación de la comunidad a causa de algunos pecados, y los ritos de reingreso a la comunidad. Y se celebró sobre todo desde el comienzo el signo de la eucaristía, en el que la comunidad se reunía para expresar su propia identidad de acuerdo a la realidad más profunda de Jesús: la entrega y servicio por amor, y su presencia en la comunidad continuadora de su misión.

Estos signos eran vistos como expresiones del misterio cristiano; y a partir del s II se les denominó sacramentos, aunque todavía no en el sentido técnico de este término. Estos signos o "sacramentos" se multiplicaron, y se discutió sobre su número, importancia y significado. El matrimonio, por ejemplo, no era considerado al principio como sacramento, mientras que el lavatorio de los pies o la consagración de vírgenes sí lo eran. La Iglesia en un trabajo de siglos determinó especificar aquellos signos en que ciertamente se expresaba su esencia, sin negar por ello que otros signos fuesen importantes para la vida cristiana. De esta forma en el s XV se llegó a la determinación de los siete sacramentos, como los conocemos actualmente.

SIGNO Y SACRAMENTO

Como suele ocurrir con frecuencia, después de que la Iglesia realizó esos signos, se desarrolló la reflexión sobre lo que es un sacramento en sentido estricto. En esta reflexión se definieron los sacramentos como signos sensibles instituidos por Cristo para comunicar la gracia de Dios a los hombres. En esta definición tradicional hay tres elementos importantes e irrenunciables: (1) recordar que el amor de Dios a los hombres es don y gracia, previo a toda acción humana; (2) que ese amor se nos comunica de forma histórica visible a través de cosas, acciones y palabras (VER: la "Materia" y "forma" de los sacramentos); (3) que el amor de Dios y su manifestación se remontan a su aparición visible en Jesús de Nazaret, aunque históricamente no sea comprobable que todos y cada uno de los siete sacramentos fuesen instituidos por Jesucristo según un modelo jurídico.

Estos elementos irrenunciables de la teología sacramental se han visto oscurecidos sin embargo en la misma teoría sacramental y sobre todo en la práctica de la pastoral sacramental. La noción del *ex opere operato* ha significado muchas veces confundir el sacramento con algo mecánico y aun mágico, sin tener en cuenta la necesaria correspondencia del hombre a la gracia de ofrecida por Dios. Las condiciones para la validez de los sacramentos han sido privatizantes, ignorando el carácter social de la fe cristiana y de la comunidad Iglesia. La celebración litúrgica de los sacramentos ha estado orientada frecuentemente más según el modelo de culto de las religiones, que según la noción neotestamentaria de culto, ligado esencialmente a la historia real y concreta. Tampoco el aspecto de palabra que le es esencial al mismo sacramento ha sido suficientemente recalcado; se ha perdido así la capacidad que tiene la palabra para interpelar. Además, en la situación concreta de América Latina, ha habido un divorcio entre lo estrictamente sacramental y otros signos que el pueblo usa mayoritariamente en la religiosidad popular. En la celebración de los sacramentos se prescindió de las circunstancias históricas, sociales y políticas de los pueblos, como su situación de cautiverio y su anhelo y luchas de liberación.

Las dificultades anotadas han hecho oscurecer la gran verdad de que Dios ofrece su gracia y se comunica a sí mismo a través de los signos históricos. Para recuperar esa verdad en la teoría y práctica sacramentales habrá que comprender los sacramentos a partir de la nueva conciencia eclesial e histórica de América Latina; es decir, a partir de la situación de miseria e injusticia de nuestra historia, de los anhelos y luchas de liberación, y de la opción preferencial por los pobres.

Según eso, los ritos de iniciación (bautismo y confirmación) deberán expresar la introducción responsable en una comunidad que es signo de liberación, continuadora del gran sacramento liberador que es Jesús. El matrimonio y la ordenación deberán expresar el modo de servicio cristiano en un determinado estado de vida. La extremaunción deberá expresar la consumación de una vida cristiana al servicio de la liberación.

Los sacramentos de la reconciliación y de la eucaristía tienen especial importancia porque acompañan la vida cotidiana de los cristianos. En la reconciliación, se expresará la participación de los cristianos en la situación de cautiverio por los propios pecados personales, y la cooperación al actual pecado estructural del mundo que oprime y reprime a las mayorías pobres. Será el signo de la continua y necesaria conversión del mundo de pecado al mundo de la gracia, de la justicia y de la esperanza.

La eucaristía —que con razón es considerada como el sacramento originario— será la expresión de la estructura cristiana de la vida eclesial, como seguimiento de Jesús. En la eucaristía con las palabras sobre el pan y el vino se celebra la totalidad de la presencia de Jesús. Se celebrará esa presencia al recordar su vida histórica, su memoria peligrosa y su entrega a los hombres por fidelidad al Padre, simbolizada en el pan partido y compartido. Y se celebrará esa presencia al recordar su resurrección como esperanza para todos los hombres, individual y socialmente, histórica y trascendentemente. La palabra de Dios que acompaña a la celebración eucarística le otorgará el necesario contexto histórico de la presencia y actuación de Dios a lo largo de los siglos, e interpelará a la comunidad cristiana actual sobre sus propias esperanzas, fracasos y prácticas liberadoras. De esa forma Jesús se hará sacramentalmente presente como la palabra más densa del Padre a los hombres, y como la respuesta más acabada de los hombres al Padre.

CONCLUSIONES

Los sacramentos en la actualidad, en teoría y sobre todo en la práctica, deberán recoger lo que antes hemos llamado *elementos irrenunciables*. (1) Lo que tienen de signos históricos y visibles (materia y forma) deberá extenderse de tal modo que recoja la materia histórica actual y su expresión cultural de acuerdo a la religiosidad popular, y deberá encuadrar la "palabra" sacramental en la palabra de Dios, presente en la Escritura y en los signos de los tiempos actuales. (2) Al remontarse a Jesús, deberán celebrarse fundamentalmente como momentos densos del seguimiento

histórico de Jesús, en el actual contexto de miseria y esperanza, cautiverio y anhelo de liberación. (3) Por último deberán expresar el carácter de don de ese seguimiento y de la vida misma. Deberán por lo tanto celebrar el amor de Dios a

los hombres y su amor preferencial a los pobres del continente. Y deberá alimentar la esperanza de que el don y la gracia que están en el origen de la vida cristiana se conviertan en el don futuro de una nueva tierra y un nuevo cielo.

SOCIALISMO

GONZALO ARROYO, S. J.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LOS PLANTEOS SOCIALISTAS MODERNOS

A menudo se cree que el concepto de socialismo data sólo del siglo XIX particularmente de Carlos Marx. Sin embargo, la idea de socialismo, en sus rasgos generales, está ya presente en el comunismo de los primeros cristianos. Los Hechos de los Apóstoles señalan que los creyentes "compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a lo que cada uno de ellos necesitaba" (Hechos 2,44-45). La raíz religiosa de esta práctica social residía en que "nadie consideraba como suyo lo que poseía sino que lo tenían en común" (Hechos 4,32). Es decir que los bienes de la tierra son creados por Dios para todos los hombres y que éstos deben administrarlos para el goce de todos (1). Notemos bien que este comunismo comunitario era muy radical, pues eran puestos en común aun los bienes personales, y no sólo los bienes de producción como los campos y los animales. Esto no se da en los regímenes socialistas contemporáneos donde la propiedad colectiva excluye en el caso general los bienes de consumo individual o familiar como la vivienda. Pero este comunismo primitivo de los cristianos no pretende constituirse como proyecto político, es decir, implantarse en la sociedad de su tiempo. Se reduce más bien a un testimonio de comunidades cristianas, ejemplo que no fue seguido siglos más tarde cuando el emperador Constantino se convierte al cristianismo y el catolicismo llega a ser la religión oficial del imperio romano. El espíritu y la práctica del cristianismo primitivo, quedará relegada en el futuro a los monasterios y a las órdenes religiosas.

En el siglo XVI Thomas More escribe la "Utopía" y algo después T. de Campanella la "Ciudad del Sol". Ambas obras presentan modelos ideales de sociedad donde todo lo que oprime al hombre es abolido. Aunque no hablan de socialismo, algunos de los elementos de éste están presentes en sus planteamientos. Sólo en la primera mitad del siglo XIX el término de socialismo es formulado por primera vez por el francés Leouy y el inglés Owen. Son los socialistas franceses los que difunden la nueva teoría: Fourier, Saint-Simon y Proudhon. Era una época de crecimiento industrial bajo un capitalismo salvaje. Particularmente Proudhon, al presentar su tesis de que "la propiedad es el robo", desarrolla uno de los elementos que Marx retrabaja en el Capital.

EL SOCIALISMO EN LOS CLÁSICOS DEL MARXISMO

En 1848 se difunde el Manifiesto Comunista que llama al proletariado mundial a unirse para destruir el capitalismo alienante y explotador, y construir la sociedad socia-

lista vista como sucesora casi inevitable del capitalismo. En efecto, según el Manifiesto, la sociedad capitalista lleva en sí contradicciones que la llevarán a su destrucción por el proletariado industrial, la nueva clase revolucionaria, tal como antes la sociedad feudal fue destruida por la emergente clase burguesa.

El Marxismo del siglo XIX, planteado como ciencia de la sociedad, hace una crítica del capitalismo como modo de producción alienante y explotador del hombre. En efecto, el proletariado —quien no es dueño de los medios de producción— debe vender su fuerza de trabajo, única fuente de nuevo valor, al capitalista quien le paga un salario menor al valor producido por su trabajo; se embolsa así una plusvalía que le permite reponer y aumentar su capital (Ver: EXPLOTACION CAPITALISTA). Por eso el modo de producción socialista es concebido como aquél que viene a abolir la propiedad *privada* de los medios de producción, e impide con ello que un sector se apropie de parte del fruto del trabajo ajeno (Ver: CLASES SOCIALES). De este modo se logra cambiar también el criterio de distribución del producto nacional: ya no será "a los trabajadores lo que la sociedad reconoce como costo de su manutención, y a las clases dominantes todo lo demás", sino a cada quien según su trabajo. Cambia también radicalmente el criterio de planificación: ya no se planifica en función de la máxima ganancia, sino en función de satisfacer las necesidades de la población.

El estado socialista bajo la Hegemonía política de la clase proletaria sustituye al estado burgués defensor de los intereses últimos de los capitalistas. El estado socialista pretende superar la democracia burguesa por una democracia más real y plena con las siguientes características generales vislumbradas por Marx-Engels-Lenin a partir de la fugaz experiencia de la Comuna de París:

1) La base del poder, incluso militar, lo tiene directamente el pueblo; para ello se suprime el ejército regular y se sustituye directamente por el pueblo armado.

2) El pueblo controla a los funcionarios debido a que todos, incluso los del poder judicial, son elegidos por sufragio universal; y además tienen que dar cuenta no a su inmediato superior sino a los que los eligieron; y son revocables de su puesto en todo momento si no responden a las necesidades de sus electores.

3) El salario de cualquier funcionario debe ser similar al de los obreros. Esta característica es considerada por Lenin irrealizable debido a la situación de la Rusia del 18 ya que provocaría la fuga de todos los cuadros técnicos prepa-

rados; pero Lenin insistentemente aclara que se trata de una medida temporal mientras se les logra re-educar de modo que se trabaje en dichos puestos sin necesidad de tantos incentivos materiales; es consciente de que ello puede llevar a deformaciones posteriores y por ello hay que tener cuidado.

4) El órgano representativo (sustituto del parlamento) debe ser legislativo y ejecutivo simultáneamente para lograr que los legisladores pongan a prueba sus ideas, y no se escuden en que lo que estuvo mal fue la ejecución de las mismas. De esta forma la base tiene a quién reclamarle, sin que unos se protejan en otros (2).

Evidentemente estas ideas sobre la democracia socialista son bastante generales ya que parten de la reflexión de una experiencia real de muy poco tiempo; en Lenin hay algún avance, pero él también muere cuando la revolución Rusa es aún muy joven. La historia ha mostrado lo difícil de lograr la democracia socialista. Sin embargo, lo importante es subrayar que en los clásicos del marxismo hay un desideratum de lograr una verdadera y más profunda democracia.

Además, el socialismo es sólo una transición que busca llevar a la sociedad sin clases, en la que el estado como aparato de dominación de clase se extinguirá; queda sólo como un aparato administrativo de los intereses comunes. Desaparecerán también la mercancía, el dinero y el régimen de trabajo asalariado. El criterio de distribución en el comunismo es que "cada uno aporte a la sociedad según sus capacidades y reciba de ella según sus necesidades".

LOS SOCIALISMOS EXISTENTES HISTORICAMENTE

Es innegable que esta teoría socialista ha marcado la historia pese a las derrotas de las revoluciones socialistas del siglo XIX —por ejemplo la Comuna de París en 1870— ya que no tiene éxito en los países capitalistas avanzados como lo preveía Marx. Pese también a las críticas que podemos hacer de los socialismos existentes actualmente.

Lo primero que hay que reconocer es la pluralidad de realizaciones socialistas que existen actualmente. No es posible hacer críticas abstractas y generalizantes. La crítica y auto-crítica de los socialismos existentes es necesaria y benéfica, pero tiene que hacerse sin caer en anacronismos ni utopismos ilusos. En la crítica es necesario, por una parte, el no caer de hecho en la defensa de las injusticias estructurales del sistema capitalista, y por otra parte, hacer dicha crítica no sólo desde el ideal o desideratum de lograr un socialismo, participativo, justo y democrático, sino también teniendo en cuenta el momento y las condiciones bajo las cuales en cada país surge el socialismo (es decir, desde lo posible históricamente en cada caso).

La primera revolución socialista triunfa en 1917 en Rusia, impulsada por los soviets y bajo la conducción del Partido Comunista dirigido por Lenin. El proceso revolucionario se consolida bajo Stalin con un partido que, dominando al Estado soviético, finalmente impone un socialismo bastante burocratizado, y en alguna medida restrictivo de las libertades individuales. Sin embargo, la Unión Soviética

tiene que lograr desarrollar un poderío militar capaz de vencer la agresión Nazi de Hitler, y de consolidar su hegemonía sobre Europa Oriental donde se establecen regímenes socialistas llamados democracias populares. Después de la segunda guerra mundial, la URSS logra alcanzar cierto poderío industrial y subir el nivel de vida de las masas. Se logra constituir como potencia mundial conformando un bloque de países socialistas para equilibrar la correlación de fuerzas internacionales frente al bloque capitalista encabezado por Estados Unidos.

Posteriormente se realiza la revolución China (1949), la Cubana (1959) y luego los numerosos socialismos que surgen en los últimos 15 años —a veces con características distintas al modelo soviético— en los países llamados del tercer mundo. Es imposible referirse aquí a cada caso y hacer un análisis, serio, con los criterios antes insinuados, de sus logros y deficiencias.

Conviene señalar, al menos, que el socialismo de la Unión Soviética y el de otros países de Europa del Este parece estar bastante lejos de corresponder al proyecto participativo y finalmente democrático propuesto por Marx y Engels en el siglo XIX. Hay críticas actuales como la de Rudolf Bahro (3), quien desde una posición Marxista y con una experiencia vivida en los países del Este, critica tan radicalmente el "socialismo realmente existente" en esos países, que afirma que son incompatibles con los objetivos enunciados por Marx. No hay socialismo perfecto, pero tampoco se pueden negar las diferencias profundas que hay entre unos y otros socialismos.

LOS RETOS ACTUALES

En América Latina, la consolidación y diferencias de la revolución cubana dan nuevas fuerzas a las ideas socialistas en nuestros países. En los últimos 20 años se van dando diversas formas de lucha por el socialismo. Sin embargo, el aplastamiento de los esfuerzos guerrilleros foquistas en los años 60, el sangriento golpe militar de 1973 en Chile —con el que se inflige una derrota extratégica a las izquierdas y masas socialistas— logra aplastar la lucha por la vía democrática de transición al socialismo; por otra parte, los sucesivos golpes de estado y regímenes autoritarios instaurados en los 70, van ahogando cualquier optimismo excesivo respecto a la facilidad o inevitabilidad del triunfo socialista.

Sin embargo, aunque se deba aceptar que el capitalismo de nuestros países, pese a sus contradicciones, es capaz de cierto crecimiento económico, resulta claro que no es capaz de proporcionar la justicia en los movimientos obreros y campesinos del continente, cuya lucha se orienta a recuperar la perdida democracia mediante cambios estructurales del sistema económico, social y político. Esto es más cierto aun en años de crisis del capitalismo mundial, de tal modo que estos cambios estructurales se conciben en un horizonte socialista.

En los últimos años hay un aumento de la violación de los derechos humanos y de la represión, pese a que hechos recientes parecen revelar que la represión llega a un límite más allá del cual se torna ineficaz políticamente. Un cierto abandono del poder de parte de las fuerzas armadas

en Ecuador, Bolivia y Perú; una disminución de la represión, y la búsqueda de una apertura democrática en países como República Dominicana, Brasil y aunque muy limitadamente en Chile; las rebeliones populares en el Salvador y sobre todo en Nicaragua donde se derriba la dictadura Somocista, son signos de un debilitamiento general de los regímenes dictatoriales y de una reactivación de los movimientos populares por el socialismo. Esto impone un desafío a los que buscan una liberación profunda de nuestros pueblos sometidos a injusticias sociales ancestrales y permanentes.

Además, en este período de crisis económica mundial y de extremada incertidumbre y fluidez política internacional manifestadas en los recientes hechos de Medio Oriente (Irán) y de Afganistán, donde se enfrentan indirectamente las dos grandes potencias mundiales, resulta aún más difícil determinar un proyecto alternativo que logre reunir un desarrollo económico suficiente con una cierta participación del pueblo y una amplia justicia social. Se sabe que este proyecto supone un horizonte socialista; pero ¿cuál opción socialista específica es más difícil de determinar? Algunos países socialistas son criticados por su carácter burocrático; existe una clara división entre países socialistas (URSS y China, Vietnam y Camboya); existen diversas posiciones entre los mismos teóricos socialistas y sobre todo entre los partidos de izquierda divididos en diversas tendencias (prosoviéticos, maoístas, trotskistas, eurocomunistas).

Sin embargo, dentro de este horizonte de dificultades se levanta la esperanza con el triunfo de Nicaragua. Si una lección queda de los hechos revolucionarios de Nicaragua es que los viejos dogmas y los partidos tradicionales no son los que han logrado la victoria, sino precisamente, la unidad de todas las tendencias, frente a una dictadura, con la participación masiva del pueblo, en un proyecto de liberación nacional. Esta superación de viejos esquemas y divisiones políticas que logra la unidad contra las clases dominantes, parece ser una condición necesaria para conquistar la democracia y construir una sociedad más justa según sean las condiciones específicas de cada sociedad.

POSICION DE LA IGLESIA ANTE EL SOCIALISMO

Queda una última cuestión por dilucidar: la posición de la Iglesia ante el socialismo. En verdad, en los últimos tiempos hay pocos documentos que se refieran directamente al socialismo como tal. La mayoría se refieren más bien al Marxismo. Respecto a éste en general, los recientes documentos Pontificios son bastante matizados como la *Mater et Magistra* de Juan XXIII y la *Octogesima Adveniens* de Pablo VI. Respecto al socialismo, La Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Puebla se refiere indirectamente al hablar de lo que llamó "colectivismo marxista" al que condena mediante una afirmación sin matices, y prescindiendo de todas las obvias diferencias entre los diversos socialismos: "todas sus experiencias históricas concretas como sistema de gobierno, se han realizado dentro de un marco de regímenes totalitarios cerrados a toda posibilidad de crítica y rectificación" (4). En este mismo documento se condena también "el liberalismo capitalista" (5).

Sin embargo, existen algunos pocos documentos que hablan más explícitamente del socialismo. El más difundido

es *Evangelio y Socialismos* de la Conferencia Episcopal Chilena, difundido durante la época de la Unidad Popular y el surgimiento de "Cristianos por el Socialismo". Este documento no llega a condenar todos los socialismos, pero pone un sinnúmero de cautelas a los cristianos que optan por el socialismo. Este documento acepta el hecho de que existen o pueden existir diversos tipos de socialismo, lo que abre un camino a los cristianos que buscan un socialismo participativo, pluralista y democrático.

La toma de posición más reciente y la más significativa es sin duda la del Episcopado Nicaragüense. Queremos terminar citando la parte de dicho documento que se refiere al socialismo, pues puede servir a la vez como una buena definición sintética de lo que se entiende por tal concepto y resaltar los desafíos que implica.

"Se oye expresar a veces hasta con angustia el temor de que el presente proceso nicaragüense se encamine hacia el Socialismo. Se nos pregunta a los obispos qué pensamos sobre ello.

Si, como algunos piensan, el socialismo se desvirtúa usurpando a los hombres y pueblos su carácter de protagonistas libres de su historia; si pretende someter al pueblo ciegamente a las manipulaciones y dictados de quienes arbitrariamente detentan el poder, tal espureo o falso socialismo, no lo podríamos aceptar. Tampoco podríamos aceptar un socialismo que extralimitándose pretendiera arrebatar al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida o de expresar públicamente esas motivaciones y sus convicciones, cualquiera que sea su fe religiosa.

Igualmente inaceptable sería negar a los padres el derecho a educar a sus hijos según sus convicciones, o cualquier otro derecho de la persona humana.

Si, en cambio, socialismo significa, como debe significar, preeminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses y un modelo de economía planificada nacionalmente, solidaria y progresivamente participativa, nada tenemos que objetar. Un proyecto social que garantice el destino común de los bienes y recursos del país y permita que —sobre esta base de satisfacción de las necesidades fundamentales de todos— vaya progresando la calidad humana de la vida, nos parece justo. Si socialismo implica una creciente disminución de las injusticias y de las tradicionales desigualdades entre las ciudades y el campo, entre la remuneración del trabajo intelectual y del manual; si significa participación del trabajador en los productos de su trabajo superando la alienación económica, nada hay en el cristiano que implique contradicción con este proceso. Más bien, el Papa Juan Pablo II acaba de recordar en la ONU la preocupación causada por la separación radical entre trabajo y propiedad.

Si socialismo supone poder ejercido desde la perspectiva de las grandes mayorías y compartido crecientemente por el pueblo organizado, de modo que vaya hacia una verdadera transferencia del poder hacia las clases populares, de nuevo no encontrará en la fe sino motivación y apoyo.

Si el socialismo lleva a procesos culturales que despierten la dignidad de nuestras masas y les comunique el coraje para asumir responsabilidades y exigir sus derechos, se trata de una humanización convergente con la dignidad humana que proclama nuestra fe" (6).

Notas de este artículo en la página 74.

INTRODUCCION

Antes de tratar directamente los diversos métodos de análisis social actualmente vigentes, es necesario abordar el problema de la llamada "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales. Hay que partir del hecho de que las ciencias sociales, precisamente por ser "científicas" tienen que estar fundadas sobre la objetividad de sus conocimientos; es decir, no es válido tratar de entender la realidad a partir de esquemas meramente subjetivos o arbitrarios, como tampoco se puede tratar de reproducir en nuestro pensamiento la realidad social que está fuera de nosotros de una manera mecánica o fotográfica. No podemos prescindir, en nuestra manera de analizar la sociedad, de los valores e intereses con los que operamos cotidianamente; ellos forman parte de la realidad misma. La objetividad de nuestros análisis sociales tiene, como componente fundamental, esos valores e intereses.

Por supuesto que, a nombre de la científicidad (Neopositivismo, Filosofía Analítica, etc), se ha negado lo anterior, y así se ha llegado a la separación entre ciencia e ideología, y entre lo científico y lo político. Es necesario asentar que los hechos sociales no se pueden tratar como "acontecimientos" que naturalmente se van sucediendo al margen de la acción de los hombres, quienes, precisamente al conocerlos, se organizan para manejarlos.

Al hacer análisis social, partimos pues del hecho de que esta comprensión de la realidad se hace siempre desde una determinada perspectiva teórica (que es la de la clase social de cuyos valores e intereses participamos). Será totalmente distinto el análisis que haga quien —abierto o tácticamente— pretende cambiar la sociedad, o quien pretende que permanezca como está. Incluso las categorías y los instrumentos teóricos que se manejan en el análisis social, están relacionados con la visión del mundo que tiene quien hace el análisis: no es lo mismo tratar de entender la sociedad a partir de la categoría de "clases sociales" que la de "estratificación social"; no es igual hablar de "explotadores y explotados" que simplemente hacer mención de los diversos factores que intervienen en la producción, y de las desigualdades económicas entre "pobres y ricos".

No existe, pues, ninguna categoría social al margen de las ideologías; o lo que es lo mismo, no hay ciencia social que sea neutral ideológicamente hablando. El enfoque de la neutralidad ideológica, siempre busca, de una o de otra manera, separar la ciencia de toda práctica política y de toda responsabilidad ética, tanto del científico que analiza la realidad, como de los hombres que, con su acción, van construyendo esa misma realidad.

Ahora bien, el hecho de que no exista un análisis social al margen de las ideologías, no significa tampoco que la ciencia social esté subordinada a lo ideológico o que deba estarlo. El análisis social, en cuanto que supone una serie de conocimientos sólidamente fundados y sistemáticamente

manejados, no puede renunciar a su científicidad en aras de una ideología. La ciencia social es relativamente autónoma de las ideologías y no puede estar coartada por ellas.

Aclarada la falacia de la neutralidad ideológica en el análisis social, podemos pasar a revisar las diversas formas, hoy existentes, de acercamiento a la realidad.

Es conveniente aclarar que no trataremos de lo que pudiéramos llamar "técnicas de investigación" o de los procedimientos concretos de acercamiento a la realidad como se implementan en las diversas escuelas sociales, sino de aquellos elementos de carácter filosófico (epistemológicos y ontológicos: qué es conocer y qué es la realidad) y que se manejan como supuestos básicos en cualquier concepción y análisis de la sociedad.

EMPIRISMO SOCIOLOGICO

Como método de análisis de la realidad, el empirismo pretende partir de los hechos sociales como se dan en sí mismos, de manera que el papel del investigador se limite a registrarlos, comprobarlos y sintetizarlos, para poder pasar así a la teoría, mediante el uso de la inducción.

Los supuestos principales en los que se apoya esta metodología son los siguientes:

- Los datos existen objetivamente, realmente, por sí mismos.
- Los datos son neutrales teóricamente, en la medida en que son captados por una metodología también neutral.
- Los datos hablan por sí mismos.
- La elaboración teórica está fuera del proceso científico esencial.

Consecuentemente con estos principios, en el empirismo se presenta la siguiente secuencia de operaciones metodológicas:

- 1) Hechos; 2) observación de los hechos; 3) obtención de datos; 4) organización de los datos; 5) aclaración de conceptos utilizados; 6) formulación de hipótesis; 7) elaboración de indicadores; 8) experimentación para probar la hipótesis; 9) confirmación de la teoría y establecimiento de regularidades sociales o de leyes.

Como se ve, esta forma de analizar la realidad, parece conceder el primer lugar a los hechos; sin embargo, desde el momento en que se organizan los datos y se hacen relaciones entre ellos, ya se le está otorgando un lugar preeminente a la teoría; si no, ¿en función de qué se han seleccionado los datos? ¿Según qué orden o qué objetivos se han organizado? Por supuesto que se han seleccionado porque parecen relevantes, y parece que son relevantes porque quien los selecciona y organiza tiene un criterio (una hipótesis, una teoría) que le dice que son relevantes. La teoría, pues, no es algo que aparezca sólo al término del procedimiento empirista, y como algo que está fuera del proceso científico esencial. El empirismo, podemos concluir, carece de bases de sustentación suficientes como para sostenerse en cuanto método objetivo de análisis social. Sin embargo, en la práctica de investigación social contemporánea ocupa un lugar

relevante y tiene una gran aceptación; esto no es de extrañar, ya que cobijado bajo la "neutralidad científica e ideológica" que fabrica leyes sociales pretendidamente universales, es un magnífico apoyo de justificación "teórica" del actual sistema.

FORMALISMO SOCIOLOGICO

Más que una manera específica de análisis social, el formalismo es una tendencia metodológica, que se concretiza en diversas escuelas sociales. Inversamente al empirismo, el modelo formalista da una mayor relevancia a la construcción teórica que al proceso de apropiación y manejo de los datos; así, encontramos una variante formalista cuya concepción de la práctica científica se centra en las construcciones especulativas, y otra que asevera la posibilidad de acceso a proposiciones empíricas a partir de las virtualidades de la reflexión teórica. Esta importancia que se le atribuye a la teoría no implica el desconocimiento —al menos verbalmente— de los procedimientos empíricos y de las validaciones experimentales; aunque, de hecho, el conocimiento de la sociedad lo asimila a la especulación sobre ella. La primacía la tienen, pues, las formas por encima del contenido. Veamos dos diversas concretizaciones del modelo formalista, pero considerando siempre que una de las características generales de las ciencias sociales contemporáneas es la de analizar la realidad como una totalidad que por más compleja y multifacética que sea, sólo se puede abordar de una manera global y articulada. Unas escuelas acuden a la noción de "sistema", otras a la de "estructura", etc.; pero todas intentan incluir en su análisis una visión de la sociedad como algo organizado, con elementos interdependientes, y como una unidad operativamente estructurada.

Estructural-funcionalismo.

Esta forma de análisis global se originó en la comparación de la sociedad con los organismos vivos; así como en un organismo hay diversas funciones, no de otra manera acontece en la sociedad. Una función social es la contribución de cada individuo a la organización y operación del todo social. Consecuente con lo anterior, el postulado básico del funcionalismo es la unidad funcional y organizada de la sociedad a fin de obtener el equilibrio interno que haga posible la continuidad del sistema social; lo que no contribuye a esta unidad equilibradora, será necesario descartarlo.

Esta concepción de origen spenceriano ha estado sujeta a reelaboraciones teóricas que le han hecho adaptaciones, pero que han respetado sus postulados fundamentales. Talcott Parsons, su más conspicuo representante en la sociología actual, entiende la estructura social como una totalidad articulada, jerarquizada, relativamente estable de status-roles o de comportamientos modelados en función de normas institucionalizadas.

Según lo descrito veamos cómo el funcionalismo le da un lugar privilegiado a la teoría, cuya validez lógica queda garantizada mediante la metodología que utiliza; esto le permite presentar una conceptualización orgánica, sistemática y global de la sociedad, con una visión integradora de la misma. Precisamente por ello, pretende privilegiar la inte-

gración y el equilibrio sociales, de manera que los conflictos solamente pueden entenderse como desviaciones o como "disfunciones"; el conflicto, de ninguna manera puede constituirse en posibilidad de introducción de cambios cualitativos en la estructura social. El cambio sólo puede captarse como una transformación *al interior* de la estructura ya existente; la transformación global, radical, de la sociedad, es incompatible con la teoría funcionalista. No hace falta insistir en que detrás de esta concepción teórica y metodológica, hay una opción política previamente asumida.

Estructuralismo.

Para esta forma de análisis, se parte del supuesto de que la sociedad se contribuye por una serie de relaciones entre los individuos, similares a las que se dan en el fenómeno del lenguaje cuya estructura hace posible elaborar un modelo lingüístico. Así pues, los fenómenos sociales son procesos de comunicación, definidos según un sistema de reglas ya existente. Fue Ferdinand de Saussure (1857-1913) el iniciador de esta corriente de pensamiento en la lingüística. El primero que lo aplica a las ciencias sociales es Levi Strauss (1908) creador de la Antropología Estructural quien hace con esta perspectiva excelentes análisis del mito y el parentesco en sociedades antiguas.

Más importante que el conjunto de relaciones es lo que el estructuralismo denomina "estructura social"; se trata, efectivamente, de un sistema de relaciones, que no es directamente observable ni consciente, sino que debe ser construido teóricamente por el científico social; se trata ciertamente de la abstracción de un sistema de relaciones, pero hecha según los elementos que aportan los datos empíricos. Ahora bien, esta estructura aparece como una totalidad social, cuya especificidad es que está constituida por la complementariedad de oposiciones recíprocas. La intención, pues, de construir modelos a partir de las estructuras, no es crear modelos meramente descriptivos, sino modelos interpretativos y explicativos de la realidad social. Tampoco se habla solamente de modelos estáticos, a pesar de que éstos se privilegiasen en los análisis estructurales, sino que se admite la existencia de modelos históricos (diacrónicos), entendidos como modelos de evolución de la estructura misma. Esta construcción de modelos es lo que da su carácter formalista al estructuralismo.

Uno de los problemas que presenta el estructuralismo para el análisis social, es un llamado "principio de inmanencia", según el cual no es necesario salir del ámbito de la estructura social como ésta es, para explicar la sociedad misma; evidentemente que esto anula toda posibilidad de enriquecimiento y dialecticidad entre la estructura y el proceso histórico. A ello hay que añadir que la historia sólo se capta como el desarrollo de la estructura, y no como un auténtico proceso que necesariamente es acumulativo, y que tiende hacia la transformación cualitativa de la realidad social. Es decir, que no hay un enriquecimiento teórico en el modelo de estructura, que dialécticamente debería corresponder al cambio cualitativo de realidad histórico-social. De hecho nos encontramos con una real anulación del sujeto (colectivo) como dinamizador social, ya que todo sujeto

está estructurado: lo importante es la estructura, que, efectivamente, deviene sujeto y objeto en este análisis social. Este estructuralismo, pues, tiene dificultades para brindarnos un método de análisis que nos dé cuenta del cambio estructural, que vaya más allá del que se realiza por y en los límites de la propia estructura.

Hay una fuerte corriente al interior del marxismo, representada sobre todo por Althusser, en que se pretende lograr una síntesis entre este estructuralismo y el marxismo. Dicho intento ha sido un verdadero aporte a las ciencias sociales de corte marxista en cuanto ayudó y obligó a aclarar y precisar algunas categorías claves. De hecho, algunos de los conceptos teóricos de Althusser han sido asimilados en casi todas las corrientes marxistas. Sin embargo, consideramos que simultáneamente cae en las dificultades que señalamos a este estructuralismo: un cierto formalismo y la pérdida del sujeto de la historia ya que también para Althusser el sujeto es la propia estructura que tiene inscrita una dinámica hacia su transformación cualitativa. Desde esta perspectiva no se logra manejar con suficiente dialecticidad la tensión entre condicionamiento socio-estructural y libertad, en la historia y el cambio. Probablemente Althusser no cae en un mecanicismo o determinismo, pero algunos de sus discípulos sí caen en esta deformación del marxismo.

Metodología Dialéctico Estructural.

Esta corriente de pensamiento explicita abiertamente su no "neutralidad ideológica", y simultáneamente busca que ello no impida su cientificidad o la objetividad de sus análisis. Se sitúa desde el punto de vista de las mayorías explotadas y oprimidas; y su análisis de la sociedad está al servicio de ellas como guía de la transformación radical de la sociedad. Se hace desde los intereses fundamentales del proletariado: por construir una sociedad en que se suprima la raíz estructural de la explotación (Ver: CAMBIO ESTRUCTURAL), y se haga posible una mayor justicia social y una más plena y verdadera democracia. El que simultáneamente sea interesada y científica se debe a que el proletariado nunca podrá transformar la sociedad si no está guiado por un conocimiento objetivo, científico de la sociedad: sólo conociendo la estructura y dinámica objetiva del sistema capitalista se puede descubrir qué hacer para transformarla.

Esta metodología de análisis comparte con casi todas las corrientes de las ciencias sociales contemporáneas, la concepción de que la realidad es una estructura; y por ello busca comprenderla como un todo estructurado en que cada elemento adquiere su sentido por sus relaciones con los demás al interior del todo. Trata pues de descubrir la estructura de la sociedad y de su dinámica más allá de las apariencias fenoménicas cotidianas. Tiene sin embargo dos peculiaridades que la distinguen de otras corrientes estructuralistas: a) concibe que la matriz del conjunto de la sociedad se encuentra en la forma como se relacionan los hombres entre sí y con la naturaleza para producir los factores sociales que necesitan; b) su carácter dialéctico.

Casi todos los estructuralismos conciben que cada elemento o sub-estructura del todo social tiene la misma im-

portancia. La metodología Dialéctico-Estructural concibe que cada elemento o instancia de la sociedad tiene su propia especificidad y autonomía relativa, y que por tanto no se puede reducir a su matriz o condicionante en la estructura económica; no admite que todo lo demás sea un simple reflejo o "efecto" de lo económico. Sin embargo, tiene como principio explicativo o heurístico el que la forma como los hombres se relacionan entre sí y con la naturaleza para producir los satisfactores de las necesidades sociales, es la condicionante en última instancia de los demás niveles de las relaciones sociales. Hay que tener presente que "condicionante en última instancia" habla precisamente de que no es el único condicionante ni un condicionante inmediato. Además, condicionante no quiere decir determinante absoluto y total, ni mucho menos causalidad mecánica (Ver: SOCIEDAD).

No es posible desarrollar aquí todas las particularidades que le vienen de su carácter dialéctico a esta metodología de análisis; nos referiremos sólo a la posibilidad de integrar condicionamiento estructural y sujeto histórico, necesidad y libertad; y por ello, la posibilidad de que sobre la base de un dinamismo estructural con sus propias reglas de transformación, se puedan dar cambios cualitativos más allá de los límites de la propia estructura. (Más adelante nos referiremos a otro aspecto de su carácter dialéctico: la dialéctica entre teoría y praxis).

Esta perspectiva trata de dar cuenta de la complejidad de la dinámica y el cambio de la estructura social, integrando dialécticamente la existencia de un sujeto histórico responsable y el condicionamiento estructural. No es que se niegue totalmente la afirmación común al estructuralismo de que toda estructura tiene inscrita sus propias reglas de transformación, sino que ello lo afirma de tal modo que no se niegue la libertad y el sujeto en la historia. Se afirma simultáneamente que el hombre es un ser condicionado socio-históricamente, pero sin negar su libertad y su participación activa como sujeto histórico de los cambios. La libertad no es simplemente la aceptación de la necesidad (Hegel), sino la posibilidad de que sobre la base del condicionamiento socio-histórico, el hombre colectivamente sea sujeto activo de la historia y no una simple marioneta de la dinámica estructural. Hay condicionamiento estructural pero hay posibilidad de trascender y lograr el cambio radical de la sociedad. El cambio no es fruto de una libertad como voluntarismo individual o colectivo, sino de un irse configurando un sujeto histórico que —organizado y consciente de cómo funciona la estructura y dinámica de una sociedad— es capaz de aprovechar las contradicciones y tendencias de una sociedad determinada para construir una sociedad estructuralmente más justa. La libertad en la historia no es estar por encima o ajeno a todo condicionamiento, sino el no estar absolutamente atrapado en él, y poder aprovechar las dinámicas y tendencias estructurales en un programa o estrategia de cambio radical. Es precisamente esta síntesis dialéctica entre condicionamiento y libertad en la historia lo que permite a la metodología dialéctico-estructural explicar y aceptar la posibilidad de cambios más allá de los límites de una estructura dada.

Spencer, sus nombres constituyen un hito a partir del cual cobran gran impulso los estudios sociales. El último hace de sus *Principios de Sociología* una gran parábola en la que se aplica el evolucionismo biológico a las sociedades: los organismos más desarrollados sobrevivirán eliminando a los menos aptos. Esta sociología "convencional", incluyendo su desarrollo hasta nuestros días, principalmente bajo las modalidades de "funcionalismo" y "estructuralismo" (Ver: SOCIEDAD, ANALISIS DE) se limita a presentar los órdenes sociales existentes y a justificarlos por medio de las "armonías universales". Nos encontramos con una declinación de la capacidad crítica de la razón frente a las evidencias. Su gran crecimiento está posibilitado, sin duda, por la constitución de Estados nacionales estables; e incluso, desde finales del siglo XIX, por la formación —por primera vez en la historia— de una civilización mundial.

En verdad, el interés por la sociedad como único ámbito de realización del individuo viene de más lejos. La Grecia antigua —que logra ser nación a pesar de la ausencia de un poder central, reducido a un estado embrionario en las confederaciones y alianzas de las ciudades helénicas— conoce un tratamiento más profundo de la cuestión. Platón afirmaba que los hombres se necesitan para la producción de su vida y ve en esta necesidad el origen de la sociedad. "¿No nace la sociedad de la impotencia en que de bastarse a sí mismo se encuentra cada hombre, y de la necesidad que siente de muchas cosas?" (1).

Aristóteles reafirma esta convicción al contradecir a los sofistas, para quienes el Estado era una simple creación convencional: "Es evidente —escribe Aristóteles— que el Estado es una creación de la naturaleza, y que el hombre es un animal político por naturaleza. Y quien naturalmente y no de un modo accidental esté fuera del Estado, se halla por encima o por debajo de lo humano" (2).

A medida que avanzamos en la historia, se nos manifiesta más definidamente una paradoja: mientras las relaciones sociales se complejizan —y esto es el desarrollo de la historia humana— la sociedad es vista cada vez más, como algo eterno al individuo, como un simple lugar de realización que sus aspiraciones particulares. Aparece entonces el "contrato social" de Rousseau realizado por individuos independientes por naturaleza, la sociedad de libre concurrencia de los individuos, y la "sociedad civil" de Hegel (3). Se reconoce que la sociedad es el lugar de los individuos. Pero cada vez, ella es algo separado de los hombres; no su creación. Nos encontramos en la época de la sociedad capitalista —la que ha generado el mayor desarrollo de las relaciones sociales— que incluso para la subsistencia hay que concurrir al mercado, aunque esta concurrencia se presente como la de los productores independientes entre sí.

De ahí que cuando hablemos de sociedad, nos hemos de referir a un estadio particular del desarrollo social. Hablar de "lo social" como una simple característica típica del hombre resulta una generalidad vacía, pues: a) la socialidad está sujeta a modificaciones determinadas por su desarrollo histórico; b) dentro del gran complejo de fenómenos que pueden abarcarse bajo la voz de "sociedad", habrá que seleccionar un punto de acceso adecuado a su mejor compren-

sión; esto nos conduce a buscar una categoría más apropiada.

La Teología al establecer una lectura de la sociedad como punto de partida de su método, ha desatado también un creciente interés de teólogos y cristianos por los estudios sociales. (Ver TEOLOGÍA).

MODOS DE PRODUCCION

Las premisas de toda construcción social hay que buscarlas en los propios individuos reales, en su acción entre ellos y entre ellos y la naturaleza. La primer condición de cualquier historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos; y por tanto, la forma como ellos produzcan y reproduzcan su vida. Los hombres *comienzan* a ser tales —a diferenciarse de los animales— en el momento en que empiezan a producir sus medios de vida. Los modos de producir su vida son una manifestación de lo que los hombres son. Los hombres producen porque así son. Su ser coincide con su producir (pues así se producen ellos mismos), y su producir con su modo de producir. Los modos de producir del hombre dependen de las condiciones que se encuentran —de las condiciones naturales y de los medios para producir con que cuenten— y de las que ellos mismos crean: de las modificaciones que operen en la naturaleza y de los medios para producir que desarrollan. Lo que los hombres son, depende por tanto, de sus condiciones materiales de vida. *De acuerdo a las condiciones de producción* de los hombres, éstos contraen determinadas relaciones entre ellos. Estas relaciones cambian necesariamente cuando cambian las condiciones para producir y las condiciones naturales sufren modificaciones por haberse desarrollado o destruido.

Esta es la base sobre la que los hombres constituyen su vida toda, el marco en el que se despliegan el resto de sus potencialidades: se contruyen determinados órdenes políticos y se desarrollan ciertas formas de pensamiento y cultura. Los hombres, al cambiar las condiciones de producción, cambian su organización, su forma de pensar, y los frutos de su pensamiento. Es necesario escoger el modo de producción (frente a los acontecimientos políticos o las teorías, por ejemplo) como puerta de acceso al fenómeno social. Este modo de producción nos muestra *qué* son los hombres, *cómo* son, para entender después cómo se organizan, cómo se dominan y por qué dicen tales o cuales cosas de sí mismos (4).

Para estudiar una sociedad determinada, hay que ponerse de acuerdo en lo que es su modo (o sus modos) de producción. La sociología y la economía convencionales lo ignoran. Sus conceptos básicos, los "factores" de la producción —la naturaleza, el capital entendido como equipo o dinero para equipo, y el trabajo— son incapaces de introducir cualquier especificidad de la sociedad que estudian (la capitalista) frente a las sociedades anteriores, pues como siempre han existido estos tres "factores", se concluye que siempre ha habido capitalismo.

El concepto de "modo de producción" se refiere a un complejo de relaciones sociales estructuradas a partir de las características específicas de la producción de la vida material. Un modo de producción es un binomio de clases sociales opuestas, relacionadas para apropiarse de la naturaleza

(5). En el momento en que en una sociedad aparece la división entre trabajadores manuales y trabajadores intelectuales, mejor aún, cuando una parte de la sociedad puede controlar el trabajo social excedente —lo cual supone, naturalmente, la existencia de ese excedente—, en ese momento encontramos el fundamento de la división clasista de las sociedades. Así, por ejemplo, en el modo de producción tributario, nos encontramos al campesinado organizado en comunidades, y a la clase dirigente monopolizadora de la organización política y recipiente de un tributo de las comunidades rurales. Este tributo es la forma que toma el excedente del trabajo campesino, y la vía por la que se le expropia. Este modo de producción tiende a trasladar la propiedad comunal a la clase dirigente (feudalización). Aparece entonces la apropiación del excedente por vía de derecho (la renta).

En el modo de producción capitalista nos encontramos con propietarios privados de los medios de producción —estos medios son fruto de un trabajo social— y con no-propietarios, vendedores de su fuerza de trabajo: burgueses y proletarios respectivamente. En el modo capitalista, todo el producto social —y no sólo una parte— adquiere la forma mercantil (todos los productos toman la forma de productos para el mercado). La fuerza de trabajo misma, es una mercancía; es decir, hay movilidad del trabajo. Y el capital —que es la relación específica entre estas dos clases— cristaliza el equipo; es también una mercancía, es decir, también el capital tiene movilidad. Cada modo de producción tiene una forma típica de producir y repartir el excedente. Cuando este excedente se extrae a través de la compra y uso de la mercancía fuerza de trabajo toma el nombre de "plusvalor" o "plusvalía" (Ver: EXPLOTACION CAPITALISTA, CLASES SOCIALES). Es exclusivo del modo capitalista. El plusvalor toma una forma de "ganancia" cuando se reparte entre los diferentes capitales de la sociedad.

Cada modo de producción tiene una trama jurídica y política que le es propia: en el caso del capitalismo, la que garantice la producción de plusvalor y su apropiación privada; en una palabra, la que legalice la propiedad privada de los medios de producción. Desarrolla también determinadas formas de conciencia: las que "expliquen" la naturalidad, eternidad y conveniencia de las leyes mismas del modo de producción.

Si hemos aclarado que el modo de producción se estructura a partir de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, es obvio que no se trata de algo estático. Los hombres y los instrumentos se desarrollan constantemente. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas chocan con las relaciones de producción vigentes; éstas se convierten en una traba para el desarrollo. Así por ejemplo, la existencia de feudos y la ligazón de los campesinos con sus comunidades, entorpecían el desarrollo de la producción manufacturera, que ya era posible por la aparición de nuevas técnicas y que requería grandes mercados y mano de obra libre. Por su parte las relaciones capitalistas de producción —que permiten la producción de plusvalor y su apropiación privada, y que tienen su expresión jurídica en la propiedad privada y el trabajo asalariado— ofrecen resistencia a la socialización creciente de la producción; dicha socialización supondría una apropiación igual-

mente social y una orientación de la producción a la satisfacción de las necesidades sociales reales. El desarrollo de las fuerzas productivas tiende a reventar esos límites. La ideología desarrolla formas en las que los hombres toman conciencia de este conflicto, y ellos (en concreto, la clase social explotada en este modo de producción) luchan a todos los niveles por resolverlo. Se abre entonces una época de revolución social, sobre la que no es momento de abundar, (Ver: CAMBIO ESTRUCTURAL).

Después de considerar las principales características de los modos de producción, resulta claro que éstos no existen en estado puro o en forma esteparia. Así, aunque en el modo capitalista encontramos sólo dos clases, el capitalismo no puede existir sin la pequeña producción y la agricultura (incluso la agricultura no capitalista), que le dieron origen y lo recrean constantemente. En la realidad encontramos formaciones sociales, combinaciones estructuradas de varios modos de producción que dependen unos de otros, dominadas por uno de ellos; encontramos también sistemas de formaciones sociales vinculadas entre sí por lazos mercantiles. En una formación social coexisten varias formas de generación de excedente, una de las cuales predominará sobre las otras trasladando a su propia esfera incluso el excedente generado en otros modos de producción. Otra característica de las formaciones sociales (y que distingue unas de otras) es la proporción en que cada una vive del excedente producido dentro de ella, y del generado en otras formaciones sociales pero que es capturado por ella. Esto da diferente significado al comercio externo en cada formación social, y está posibilitado por la existencia de un sistema mundial con relaciones desiguales.

LAS FORMACIONES SOCIALES

El predominio de un modo de producción sobre los otros no se reduce a una mera consideración estadística, sino que comporta: 1) el predominio de la ley fundamental del modo dominante: la ley de la acumulación (Ver: EXPLOTACION CAPITALISTA) en una formación social capitalista, sobre los otros modos y sobre la reproducción de la formación entera; 2) como consecuencia de lo anterior, la transferencia de una parte del excedente producido en los modos dominados al dominante; 3) el predominio político de la clase que controla el modo dominante; y 4) el predominio de la ideología del modo dominante (6).

Las formaciones sociales son conceptos históricos. Se refieren a la existencia de sistemas de modos de producción articulados en una forma determinada. De ahí que los modos de producción mismos sufran modificaciones dependiendo de la formación social en la que se desarrollen; por lo tanto no es lo mismo hablar de esclavismo en el Imperio Romano que del esclavismo en la América española de la colonia o en los Estados Unidos del siglo pasado. En el seno de las formaciones sociales es donde se desarrollan los modos de producción; y por tanto, donde el avance de las fuerzas productivas (cuyo desarrollo es acumulativo para la humanidad) choca con las relaciones sociales existentes; la solución de este conflicto da origen a un nuevo modo de producción más avanzado que imprimiría un nuevo carácter —el suyo— a toda la formación social.

En las formaciones sociales capitalistas —es decir, en las que predomina el modo de producción capitalista—, todos los productos son mercancías, y no sólo una parte como en las formaciones anteriores. Incluso la subsistencia es motivo de intercambio, lo cual nunca sucede en las formaciones precapitalistas; de aquí que encontremos el carácter de "economía de subsistencia" en formaciones atrasadas. También el excedente tiene forma mercantil y no en "especie", como antes. Más aún, el modo capitalista ha construido un sistema internacional de formaciones capitalistas. En él, las mercancías tienen un carácter mundial; el capital lo tiene también, mientras que los mercados de trabajo persisten en su forma nacional: poca movilidad internacional de la fuerza de trabajo frente a la internacionalización creciente del capital. La contradicción salta a la vista, pero no es lugar para desarrollarla.

Otra diferencia específica de las formaciones capitalistas es la tendencia a la exclusividad del modo capitalista. Si en las formaciones anteriores pueden convivir varios modos en forma heterogénea y más o menos estable, en las capitalistas hay un proceso de destrucción de los modos anteriores. Este proceso se basa en la ampliación del mercado interno, lo cual sólo se logra en profundidad en las formaciones capitalistas llamadas "centrales". En las formaciones "periféricas", el capitalismo impone sus leyes a los otros modos, los "mercantiliza", los altera y distorsiona profundamente, pero no los destruye de raíz. Estas consideraciones constituyen el marco objetivo de las relaciones internacionales, de la migración del capital y del trabajo (bracerismo), de las transferencias tecnológicas, y de las influencias culturales.

Dado que cada modo de producción define dos clases antagónicas, y que una formación social es un complejo de modos de producción, toda sociedad se presenta como una combinación de varias clases definidas por el papel que ocupan en la producción y por su participación relativa en la distribución del excedente; hecho éste que se encuentra determinado por el anterior. Ya hemos dicho que la instancia económica determina los demás aspectos de la vida social, en cuanto que el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas —al determinar el volumen relativo de excedente— condiciona toda civilización. Pero no debemos confundir este principio con el predominio de una instancia sobre las demás. Sólo el estudio de la relación profunda entre las instancias y el papel de las clases y grupos en todo el conjunto de la actividad social nos proporcionan una visión objetiva. La organización de la vida material impone a la sociedad determinadas tareas políticas y culturales. Estas tareas son asumidas por las clases o grupos ligados a ellas. Por ejemplo, en las sociedades precapitalistas la extracción del excedente resulta transparente. Los productores se saben autores del excedente y tienen una conciencia inmediata de su extracción; y sólo pueden aceptar el hecho si están "convencidos" de su necesidad para la supervivencia del orden social, al cual consideran mejor que cualquier otro, o bien insustituible. La política y la ideología dominan estas formaciones. En teoría, los productores "podrían" dejar de pagar tributo pero esto significaría atentar contra el Rey, o la violación de un derecho divino, o la rebeldía contra un estado querido por Dios. De cualquier modo, estas violaciones estarán penadas físicamente aun con la muerte. Aquí, el Estado es

religión y la religión Estado. La realeza, el clero, la teocracia, ocuparán los lugares centrales. El sustrato real de los conflictos religiosos y políticos de estas formaciones hay que buscarlo en el mantenimiento y desarrollo de éstas.

En el capitalismo, la extracción del excedente se disfraza. El plusvalor está contenido y oculto en las mercancías, y es convertido en "ganancia" como compensación por los servicios del capital (riesgo, abstinencia de otros disfrutes, ahorro); el capital —que es una relación social de poder— es prestado como una cosa dotada del mágico poder de ser productiva; el salario —que representa el valor de la fuerza de trabajo— aparece como una retribución más o menos justa al trabajo. La sociedad aparece dominada, entonces, por las leyes naturales que se imponen con rigor; por las leyes económicas —la oferta y la demanda— que se aplican con la misma ceguera que las leyes físicas. La ciencia económica es la ideología típica del capitalismo. Nos presenta sus leyes como leyes eternas, naturales, independientes del orden social y de la pugna de los grupos que les dio origen. En el capitalismo, la economía no sólo condiciona, sino que domina a las otras instancias. La política ya no es religión sino irracionalidad reconocida y proclamada; los grupos que la ejercen no aparecen con responsabilidad en no dominar el curso de la sociedad sino como si estuvieran sólo a su servicio, es decir, al servicio de este orden eterno e inmutable. La iniciativa histórica de los pueblos se ha anulado. La teología ya no es el fundamento del orden social. La nueva religión es el consumismo, el culto al consumo por el consumo, independientemente de las necesidades.

La ideología dominante, "economicismo", la sociología y la economía convencional, suplantando el análisis de las clases por el de "categorías" arbitrarias. La más común es la "estratificación por ingresos". Empiezan señalando dos grupos ("ricos" y "pobres"), luego subdividen en diez o quince multiplicando cada vez más sus categorías hasta que llegan a la más cabal incomprensión de la realidad donde cada individuo constituye una categoría particularizada: el individualismo convertido en ciencia, resultado de esta época.

LOS PUEBLOS COMO INFRAESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD

Una forma natural de la ideología del capitalismo es la visión tecnocrática del mundo. Según ella, la historia la escribe el poder, un poder concebido como un monolito centrado en la capacidad de decisión de quienes dominan el avance y la distribución de la técnica: son ellos los mejores ejemplares de las especies fuertes en el evolucionismo social. Es el mismo fetichismo que dotó a las cosas de poder mágico de ser productivas y dominar a los hombres. La práctica se identifica con la técnica, entendida y practicada como manipulación de las cosas y de los hombres; la síntesis del cientificismo y el maquiavelismo; el dominio del especulador; la conjugación del homo faber y el homo sapiens para desprecio de teóricos y prácticos.

En el fondo, tras la visión tecnocrática de la historia, con su arrogante dominio sobre el mundo, se oculta que la historia la hacen los hombres; no la técnica, no la "situación". Es cierto que el sistema económico crea hombres a su

medida, a la medida del sistema mismo. De ahí que los reduzca a un mero hecho económico pasivo. Pero en su actividad el hombre no sólo crea cosas (riqueza, ideas, arte), sino que se crea y modifica a sí mismo. Y la premisa fundamental de la historia es el hecho de ser creada por el hombre. No hay hombres sin situación dada; pero tampoco situaciones sin hombres. Y las situaciones cambian y hacen historia porque las cambian los hombres (y así hacen historia). Por abajo y por encima de toda estructura social están los pueblos que las originan y las modifican. No a su antojo, sino según son ellos. K. Kosik lo expresa bellamente: "Para un siervo de la gleba, la "situación dada" es inmediatamente la condición natural de su vida; de un modo mediato, a través de su actividad, en la revuelta o en la insurrección campesina, el siervo le atribuye el significado de prisión: la situación dada es más que la situación dada, y el siervo de la

gleba es más que una simple parte integrante de ella. Las condiciones de la vida humana se convierten en una situación insoportable e inhumana en relación con la praxis, que está llamada a transformarla" (7).

La visión que ignora la condición social del hombre y de los pueblos, que ignora al hombre social, al verdadero ámbito de la realización de los individuos y su desarrollo real, tiene un alto costo. El hombre vuelve a afirmar su condición creando historia, en forma violenta, como fruto de este menosprecio. Echando a un lado toda valoración maniquea, ésta es una enseñanza del pueblo iraní, de su rechazo a ser considerado como un simple switch (pues no lo es) por la visión tecnocrática. Será también la enseñanza del pueblo de El Salvador.

Notas de este artículo en la página 74.

TEOLOGIA

XAVIER GARIBAY, S. J.

INTRODUCCION

Todo se comprende mejor después de haberlo experimentado. Así pues resulta difícil dar una definición de teología, sin haber recorrido el camino que nos lleva a ella. Esto sucede de manera especial con la Teología que se realiza en el proceso latinoamericano. Por consiguiente el artículo estará centrado en una descripción y un recorrido del método de la teología antes de llegar propiamente a su definición. Previamente conviene tener en cuenta algunos rasgos generales de la teología y de la fe.

La Teología ha nacido en la iglesia y ha vivido del esfuerzo de pensar y reflexionar sobre la fe vivida en los contextos determinados de la historia, según los modos de la razón y utilizando sus recursos. Los cristianos han intentado proceder inteligentemente en su actividad y han querido reflexionar críticamente desde su fe esa acción. A este esfuerzo de la fe que asume explícitamente el discurso racional para actuar e interpretar la revelación, le llamamos provisionalmente teología (al final retomaremos este punto). Asume, pues, actuación, fe y razón, en una unidad.

La fe pretende tener, en último término, la misma experiencia del Dios de Jesús en la historia presente. Esa experiencia es una experiencia del amor de Dios que transforma todo lo que ama. Cuando Jesús iba transformando su mundo, haciendo la fraternidad, experimentaba a Dios como Padre. Cuando el cristiano hace lo mismo, tiene la misma experiencia de Jesús.

Por aquí se puede comprender el que la fe se haga actualidad por el amor. Por su compromiso de transformar el mundo, la fe une pasado y presente: la experiencia de Jesús y la nuestra son la misma, aunque realizadas cada una necesariamente con actuaciones distintas, transformaciones diversas, según las épocas de la historia.

EL METODO TEOLOGICO

Precisamente el método, el camino que recorre la teo-

logía para interpretar la Palabra de Dios, pretende relacionar el pasado con el presente. La realidad obliga a interpretar y comprender la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad, a volver a comprender; y así sucesivamente. Circularmente se va transformando la realidad, comprendiendo la Palabra, volviendo a transformar. . . (A este método se le suele llamar círculo de interpretación o hermenéutico).

DESCRIPCION DEL METODO

Es un peregrinar que se emprende en el momento que nos decidimos a hacerlo. A partir de esa opción —como Moisés, como Jesús, como Medellín y Puebla— vamos teniendo una experiencia nueva de la realidad, nos vamos sensibilizando ante aspectos que antes no captábamos, vamos adquiriendo una nueva óptica y nos vamos haciendo preguntas acerca de nuestras concepciones acostumbradas sobre la vida, repetidas mecánicamente. Nuestra experiencia se va haciendo crítica. No nos satisfacen ya la interpretación y las respuestas acostumbradas de la teología. Se nos presentan preguntas básicas sobre el mundo, nuestro ser cristiano, la sociedad, nuestra participación, los agentes de la evangelización. Las respuestas dadas no bastan. Eran para otro tiempo. Necesitamos asumir la tradición y comprender lo antiguo creativamente; tenemos que interpretar la gran tradición para nuestro contexto. Para que se haga presente y lo transforme.

Resumiendo: el método es una manera nueva de experimentar la realidad, que pone en crisis (juzga) la concepción que teníamos de ella. Conlleva un esfuerzo prático de develar toda la realidad, de descubrirla desde la nueva opción. Supone nuevos planteamientos teológicos que nos hacen sospechar de los que teníamos antes. Finalmente, formulamos y descubrimos práticamente interpretaciones de la Escritura que responden más a nuestro contexto.

Analicemos estos cuatro puntos para profundizar algo más en el método y en la misma funcionalidad de la teología.

La experiencia siempre es novedosa; puede ser distinta según optemos por realizarla de una manera o de otra. Puebla ha optado por los pobres, y esto lleva a la Iglesia —y la ha llevado en estos diez años de su opción a partir de Medellín— a experimentar la realidad latinoamericana y universal de una manera nueva: ha vivido el martirio y la persecución como signo estrujante de la opresión cotidiana de la mayoría de los habitantes del continente. Ve con ojos nuevos la necesidad de una conversión de la Iglesia toda, para optar por los pobres con miras a la liberación. Tiene que revisar sus maneras ordinarias de concebir el mundo y la realidad toda (DP 1128, 1129, 1134 y ss).

Esta nueva manera de experimentar la realidad tiene su origen en la respuesta que la Iglesia latinoamericana intenta dar a la "interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el evangelio y la vida concreta personal y social" (Evang. Nunt. 29), uniendo ambos por un puente: la opción por los pobres.

Tiene también una meta: "Esta opción, exigida por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos en América Latina, debe llevar a establecer una convivencia humana, digna y fraterna, y a construir una sociedad justa y libre" (1154). Esta es una opción política en su sentido amplio, según la misma definición del término presentado por Puebla (521, 522) (Ver: JUSTICIA). La vida y la misión de la Iglesia latinoamericana se van redefiniendo desde el caminar del pobre y desde la experiencia de Jesús, asumidas en el compromiso de transformar la realidad y construir una sociedad justa y libre (1154). En este sentido el punto de partida de la teología es una opción política asumida en la fe.

Esfuerzo por descubrir la realidad oculta:

Más aún, esta opción de cambio en pro de la liberación es un elemento intrínseco y desideologizador de la fe. Es decir, sólo tendremos una fe auténtica cuando estemos comprometidos en una lucha auténtica que nos abra los ojos a la realidad y a nuevas posibilidades y significados de la Palabra de Dios.

Desideologización. "Cuando anuncian (los cristianos) un evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas", proponen "una visión absolutizada del hombre, a la que someten todo" (558). "En la práctica esta mutilación, equivale a cierta colusión —aunque inconsciente— con el orden establecido" (Id). Sin la opción por los oprimidos, absolutizamos una visión del hombre y su mundo y ocultamos la realidad encubierta por el orden establecido. Hacemos del Evangelio un velo, una ideología que impide el cambio. La Revelación se convierte en "una visión de los diferentes aspectos de la vida" avalada por "un determinado grupo de la sociedad".

En nombre de un Evangelio que tiene limpiadas las manos de toda irracionalidad económica, cultural y política, se *oculta* la realidad de opresión y se *absolutiza* la visión y los valores de una sociedad justa y opresora (Funciones de la ideología).

Debemos intentar, pues, una liberación de nuestra conciencia respecto a las ideologías que ocultan la realidad de opresión y conflictividad (ricos a costa de pobres) que estructuran nuestra sociedad. Para lograr esto se necesita una teoría que nos proporcione una base para interpretar de una manera nueva y más justa la realidad. Cuando una ideología —en esta palabra se incluye un proyecto humano y la estrategia para alcanzarlo— ya no es válida y pretende serlo para mantener ciertos intereses, se desvirtúa, se "ideologiza", pretendiendo mostrar que la realidad está de acuerdo a su proyecto. Que no hay que buscar el cambio, que la realidad es sólo la de su proyecto. Este es el caso del capitalismo en nuestros países.

La fe nos ayuda a relativizar toda ideología, todo proyecto y sus medios. Nos impulsa a buscar otros más adecuados al proceso histórico para no absolutizar ninguno. Sin embargo el proceso de desideologización sólo lo podemos hacer mediante un nuevo proyecto, una nueva ideología. Sólo mostrando la validez de nuevos medios podemos desconocer los antiguos. Sólo a nivel del uso y validez de las estrategias concretas podemos descubrir qué proyecto es el más eficaz.

NOTA:

El documento de Puebla presenta dos acepciones de ideología. Ambas son distintas, aunque interrelacionadas.

Define la primera como "un sistema de valores: una visión que orienta la totalidad de la vida de un grupo". La segunda se determina como "una visión de los diferentes aspectos de la vida", asumidos en "proyectos históricos conforme a las necesidades de cada momento y de cada cultura".

La primera se fija más en la orientación y en el sentido de la vida. La segunda en los medios eficaces para lograr una vida más satisfactoria y plena. Nosotros preferimos llamarle a la primera "fe" (fe que puede ser humana) y a la segunda ideología (tener una idea de cómo hacer las cosas) (535, 537). Esta segunda acepción es la que usamos en el presente escrito.

Fe sin ideologías, fe muerta. La fe necesita también de las ideologías para transformar el mundo, para hacer efectiva su opción por los pobres. Los cristianos consideran que ellas "son necesarias para el quehacer social, en la medida en que son mediaciones para la acción" (535). Hacen posible y real el "indispensable compromiso de los cristianos en la elaboración de proyectos históricos conforme a las necesidades de cada momento y de cada cultura" (553).

La fe no nos proporciona ningún modelo de vida y convivencia humana; no es un proyecto humano de la sociedad, satisfactorio y posible a la vez. Esa es la función de las ideologías; ofrecen un conjunto estructurado de fines y medios por los que actuamos. Los cristianos acudimos a ellas como mediaciones para la acción. Sin ellas la fe es manca; no puede actuar por el amor.

Ayuda de las ciencias sociales. Por la fe aprendemos a orientar permanentemente la vida y las relaciones humanas, superando las fuerzas que se oponen a ello (pecado). Las ideologías, sin embargo, son las que nos proporcionan los *medios* para orientar la historia en una dirección determinada y los *instrumentos* que nos ayudan a descubrir los meca-

nismos de ocultamiento de la realidad. A la ideología pertenece el que conozcamos objetivamente (verdaderamente) la realidad, para poder utilizarla eficazmente. Para lograr esta doble función se ayuda de las ciencias sociales. Ellas son un instrumento de eficacia, no de orientación, ni de juicio ético.

La teología acude a estas ciencias porque necesita conocer la realidad y ponerse al servicio del proceso de la liberación. Dichas ciencias sociales vienen siendo el instrumento necesario para el análisis de las ideologías y, en particular, de las ideas teológicas; así descubrimos la verdadera realidad de la historia. Este es el aporte propio de las ciencias.

Si la teología no se ayuda de las ciencias sociales, se convierte en un instrumento eficaz del conocimiento de la realidad; es decir, hacemos de ella una ciencia social que no admite a las demás ciencias. Entonces, volveremos a caer en el caso Galileo: la teología que quiere desplazar a las ciencias humanas.

También hay otra razón por la que la teología acude a las ciencias sociales: quiere comprometerse con la historia y contribuir a transformarla. Quiere utilizar eficazmente su reflexión sobre la realidad y ponerla al servicio de la liberación. Quiere hacerlo sobre una base objetiva y voluntaria; Parte de una opción, pero no voluntarista. Las ciencias le proporcionan la ayuda de conocer la realidad y su proceso eficaz de liberación, y de saber si ella misma se opone o se integra críticamente a ese camino.

Nuevos planteamientos teológicos.

Lo dicho hasta aquí lleva simultáneamente al cristiano a tener una nueva experiencia teológica de la realidad, como totalidad.

Hoy, a partir de la opción por los pobres, se experimenta a Dios desde el reverso de la historia. Desde ahí se vive y construye la fraternidad, el ser creyente. Desde la matriz del pueblo se experimenta el mundo y el Dios de los pobres. Se plantean "las transformaciones necesarias que han de hacerse en la sociedad como parte del plan de Dios sobre la vocación del hombre" (1128).

En este proceso se da también un acto de voluntad del teólogo, por el que pone su reflexión al servicio de la liberación. Quiere hacer de la teología conscientemente un instrumento y un arma de la ortopraxis (correcto actuar), de una praxis social y liberadora. La teología adquiere así una nueva dirección elegida: la interpretación de la revelación estará dictada por el descubrimiento de los mecanismos ideológicos y la voluntad de desterrarlos. Quiere la desideologización y el compromiso con la historia y su transformación.

Interpretación de la Escritura.

Los elementos anteriores nos llevan a una interpretación de las fuentes desde la realidad presente, desde la opresión y el proceso de liberación.

Junto con las llamadas de Dios que nos hace oír su voz por los clamores del pobre, va habiendo una respuesta abierta a la gratuidad de esa interpelación. Van brotando interpretaciones antiguas pero recién escuchadas, al asumir nuestra acción en una dirección determinada por el proceso de liberación al que Dios nos invita. "Nos toca también ahora, en la nueva situación, pronunciar una palabra de fe y de esperanza sobre el actual proceso revolucionario y el modo de realizar en él las exigencias evangélicas. Queremos por lo tanto recordar aquello que es en verdad *fundamental* en nuestra fe cristiana y que estamos redescubriendo y *recuperando* como central en la actual situación de la patria y en la orientación del proceso de cambio revolucionario" (Compromiso Cristiano para una nueva Nicaragua. Mensaje de los obispos nicaraguenses, Christus Feb. 1980 531, Pág 56).

"En el compromiso por los pobres y contra la injusticia social, nuestra fe se hace verdad fecunda no sólo para los demás sino también para nosotros mismos. Es actuando como cristianos que nos hacemos cristianos. Sin esta solidaridad, nuestro anuncio de la Buena Nueva será una palabra vacía. Una evangelización liberadora implica un compromiso con la liberación de nuestro pueblo" (Id 1), pues "Anunciar el Reino implica hacerlo presente en la historia, que llegue a nosotros". En este esfuerzo se juega la autenticidad de nuestra fe en el Dios que libera; se establece lo que la Sagrada Escritura llama "la justicia y el derecho" en favor del pobre" (Id). Se llega así al núcleo del evangelio vivido en el presente como liberación. Aquí se cierra el círculo de interpretación teológica. Y vuelve a comenzar de nuevo a partir de estas acciones, siempre abiertos al proceso absoluto de Dios, por el que vamos avanzando en la historia.

DEFINICION DE TEOLOGIA

Después de haber recorrido cuatro elementos fundamentales del método teológico, podemos ahora asumirlos en las definiciones que se van haciendo clásicas de la teología, y que son fieles a la antigua función asignada a la reflexión cristiana.

Siempre se ha considerado a la teología como el esfuerzo de la fe que asume explícitamente el discurso racional para actuar e interpretar la revelación. Así lo decíamos al principio; a veces se ha subrayado más uno de los aspectos, como el actuar (teología espiritual) o el interpretar (bíblica y dogmática) aunque reduciendo éste último en ocasiones al sólo entender. Tratando de unir todos estos elementos, siguiendo el método que hemos descrito, hoy se ha definido la Teología como "la reflexión crítica sobre la praxis de liberación a la luz de la Palabra". Ampliando esto se ha dicho que "Teología es la reflexión crítica a la luz de la experiencia cristiana de fe sobre la praxis de los hombres, principalmente de los cristianos con vistas a la liberación integral de los hombres".

Notas del artículo de Clases Sociales de Alberto Arroyo S.J.

- (1) Marx Carta a Waydemayer (5 de Marzo de 1852) en Marx-Engels Obras Escogidas, dos tomos, Ed Progreso Moscú 1971 Tomo II, Pág 452.
- (2) Véase Lenin Una gran Iniciativa en Obras Escogidas, tres tomos, Ed. Progreso, Tomo III pág 228.
- (3) Juan Pablo II Discurso Inaugural de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, realizada en Puebla, México 1979.
- (4) Conferencia Episcopal de Nicaragua Carta Pastoral: compromiso cristiano para una Nicaragua Nueva, 17 de Nov de 1979, Parte I C) Socialismo Christus Febrero 1980 pág 56.
- (5) II Conferencia Episcopal Latinoamericana, realizada en Medellín Colombia, 1968, doc 2 Paz Núm 15.
- (6) Pablo VI Octogesima Adveniens Núm 4.
- (7) Pablo VI Discurso de apertura de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín, Colombia, 1968.
- (8) Pablo VI Populorum Progressio, Núm 30.
- (9) Pablo VI Populorum Progressio Núm 31.
- (10) Conferencia Episcopal de Nicaragua Mensaje al Pueblo Nicaragüense Momento Insurreccional 2 de Junio 1979, Núm 3 y 4.

Notas del artículo de Socialismo de Gonzalo Arroyo S.J.

- (1) Esta línea de pensamiento es retomada en el siglo XII por Santo Tomás de Aquino. Para éste, los bienes de la tierra son comunes en cuanto al uso; y sólo se justifica su apropiación privada para hacer con ellos una gestión conforme a su destinación común. Más adelante los Pontífices Romanos —a partir de León XIII y sobre todo Pío XII y sus sucesores— defienden la propiedad privada, pero retienen esta idea de la destinación común de los bienes de la tierra al insistir en la función social de la propiedad. Más recientemente Juan Pablo II, en el discurso en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, expresa la misma idea al decir que la propiedad privada está gravada con una hipoteca social.
- (2) Véase sobre todo, Marx La Guerra Civil en Francia, Tercera parte del Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores. En Obras Escogidas Marx-Engels Ed. Progreso Moscú 1971, pags 196-511. Lenin El Estado y la Revolución cap III Nos 2-3, Obras Escogidas (en tres tomos) Ed. Progreso Tomo II, Págs 325-333.
- (3) BAHRO Rudolf
- (4) III Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Puebla 1979 No 544.
- (5) III Conferencia Episcopal Latinoamericana No 542.
- (6) Conferencia Episcopal de Nicaragua Carta Pastoral: Compromiso cristiano por una Nicaragua Nueva 17 de Noviembre de 1979 Parte I C) Socialismo. Christus Feb 1980 pág 56.

Notas del artículo de Sociedad de Luis Fernández G, S.J.

- 1 La República, en Diálogos Ed. Porrúa, México 1970, p. 463. Platón ve lúcidamente este impulso económico también en la generación de las guerras.
- 2 Política, 1253 a 1-4. Aristóteles señala "el don del lenguaje" como otra evidencia del carácter eminentemente político del hombre.
- 3 "La persona concreta, que es para sí misma como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad y arbitrio, es uno de los fundamentos de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente en relación con otra igual individualidad, de suerte que cada una hace valer y se satisface mediante la otra al mismo tiempo, (está) simplemente mediatizada, gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio". Filosofía del derecho, Edit. Claridad, Buenos aires 1968, p. 172.
- 4 Ya es clásica la división del sistema social en tres instancias o estructuras: la económica, que atiende a "las exigencias de la producción y reproducción de la vida inmediata"; la política que "se identifica con el poder institucionalizado del Estado", al que se le reconocen tres funciones: a) la organización del proceso de producción; b) la dominación o mantenimiento del orden político; y c) la ideología-cultural que consiste en la producción de normas jurídicas que garantizan el proceso de producción y la introyección de valores legitimizadores del orden social, principalmente a través del sistema educativo. Por último, la instancia ideológica el "sistema de representaciones, de creencias y de valores" que "constituye el punto de vista de los actores sociales sobre sus condiciones de existencia". Ver G. GIMENEZ, Condicionamientos estructurales del proceso de liberación social. Volveremos más adelante a la compleja relación que se establece entre estas "instancias".
- 5 Los modos de producción comunitarios primitivos, fundan esta relación de modo embrionario: "Este comunismo primitivo se define como la 'negación primitiva' —según la fórmula de Guy Dhoquois— de la división del trabajo y del excedente". S. AMIN, El desarrollo desigual, Ed. Fontanella, Barcelona 1974, p. 11.
- 6 S.AMIN, Imperialismo y desarrollo desigual. Ed. Fontanella, Barcelona 1976, p. 53.
- 7 Diálectica de lo concreto Grijalbo México 1976, p. 259. Deben leerse los tres últimos capítulos para profundizar las posibilidades del hombre de transformar, de crear su realidad; y con todo esto, crearse él mismo.

Vicente Leñero, *El Evangelio de Lucas Gavilán* Barcelona - Caracas - México, Seix Barral, 1979. 417 pp.

No es éste el lugar de analizar y ponderar los méritos narrativos de Vicente Leñero. Su libro, como otros de él, agarran la atención del lector al punto de casi no poder interrumpir la lectura.

El Evangelio de Lucas Gavilán es una lectura del Evangelio desde un cierto ángulo: captar y describir cómo habrían recibido y reaccionado las gentes del México de hoy ante Jesucristo. Los comentarios que habrían hecho, sus respuestas, sus impresiones, al ir recibiendo el influjo de un obrero como hay tantos, nacido entre el pueblo, crecido allí mismo y que empieza a tener actuaciones y enseñanzas como las que nunca nadie ha tenido. El desconcierto porque uno de nosotros al mismo tiempo no es uno de nosotros.

La persona y la obra de Jesucristo son de tal profundidad que en cualquier acercamiento que hagamos a él necesariamente nos quedamos cortos.

Lo importante es que no pensemos haber agotado todo lo que es Jesús en ese acercamiento; que permanezcamos abiertos a seguir encontrando más y más en él. El acercamiento de Leñero al Evangelio es de una total coherencia: ha buscado y encontrado el mensaje de justicia que se encuentra allí. Pensar que eso es todo el Evangelio sería no hacerle justicia ni al evangelio mismo ni al autor del libro, que se manifiesta en su obra y en su vida como un creyente.

El personaje de Lucas Gavilán se llama Jesucristo, pero no es Jesucristo. Se llama Jesucristo y todas sus acciones, discursos y planteamientos corren estrictamente paralelos a los que presenta San Lucas. De aquí una ambigüedad siempre presente. Jesucristo Gómez no es Jesucristo, pero, continuamente hay la tentación de pensar que sí lo es. Por esto ciertos pasajes pueden herir la sensibilidad cristiana por la trasposición de este Jesucristo, hombre y sólo hombre, a Jesucristo verdadero Dios y verdadero hombre.

Este planteamiento, que no es y que sí es Jesucristo es el mérito del libro, señala sus límites y pone un problema imposible al escritor y al lector. Problema imposible y sin embargo eso es lo que hace del Evangelio de Lucas Gavilán una excelente guía para leer el Evangelio de San Lucas. Jesucristo Gómez se relaciona con su Padre, pero no como se relacionó Jesucristo de Nazaret. Abiertos, sin embargo, por Jesucristo Gómez a un aspecto del Padre, podemos profundizar en el Dios y Padre de Jesús. Jesucristo Gómez no es el Salvador ni el Redentor de la humanidad, pero sí nos acerca a Jesús el Salvador-Redentor-Liberador. El centro de la vida cristiana es el seguimiento a Jesús, a lo que nos empuja la narración de Leñero si sabemos ir por la fe y en la fe a leer a San Lucas.

Un momento muy patente del mérito-problema intrínseco al libro es la narración de la última cena y la Eucaristía. Jesucristo Gómez no puede dejar SU CUERPO Y SU SANGRE a sus amigos.

L.V.

LIBROS RECIBIDOS

José María Solé Roma, O. F. M. *Ministros de la Palabra. Homilías de los tres ciclos.* Barcelona, Herder, 1979. Ciclo A: 311 pp. Ciclo B: 254 pp. Ciclo C: 263 pp.

Enrique E. Fabbri, *Alegría y Trabajo de hacerse hombre. Ser persona.* Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1979. 95 pp.

La Familia, su Vida y Misión. Aporte a un examen de conciencia, por el Centro de Población y Familia-Cías. Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1978. 40 pp.

Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad. Revista trimestral. Primer número, invierno (1980). Publicada por El colegio de Michoacán.

La Lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador. Trabajo colectivo de biblistas, teólogos y científicos sociales. Coedición. San José de Costa Rica, DEI; Managua, Centro Antonio Valdivieso. 1980. 268 pp.

Leonardo Boff, *Gracia y Liberación del Hombre. Experiencia y doctrina de la gracia.* Madrid, Ediciones Cristiandad. 299 pp.

José Luis Caravias, sj. *Religiosidad campesina y liberación. "Experiencias, 21".* Bogotá, Indo-American Press Service, 1978. 157 pp.

PUEBLA. Lectura y comentarios. Trabajo en colaboración del equipo pastoral del Cen-

tro de investigación y Educación popular. "Controversia, 72-73"; Bogotá, Ediciones del CINEP, 1979. 127 pp.

Clodovis Boff, osm. *Comunidad Eclesial. Comunidad política.* Petrópolis, Editora Vozes, 1978. 195 pp.

J.B. Libânio, sj. *Formação da Consciência Crítica. 1.- Subsídios filosófico-culturais. 107 pp. 2.- Subsídios Sócio-analíticos. 148 pp. 3.- Subsídios Psicopedagógicos 106 pp. (en colaboración con L. A. Monnerat Celes). Coedición: Petrópolis, Editora Vozes; Rio de Janeiro, Conferência dos Religiosos do Brasil, 1979.*