

christus

Revista Mensual de Teología

Año 41 No. 490 Septiembre de 1976

LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

(Acercamiento Interdisciplinar)

en este número

LA IGLESIA EN LA ACTUALIDAD

Crisis de Autoridad, Ortodoxia o Muerte. Jesús Pavlo Tenorio. 3

La Palabra de Dios en Ts'eltal. Mardonio Morales, S.J. 5

EL MUNDO EN QUE VIVE LA IGLESIA

Condicionamientos Estructurales del Proceso de Liberación Social. III. Modelo Teórico de la Estructura Social: Su Aspecto Sincrónico. Gilberto Giménez. 7

CUADERNO: LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA. (Acercamiento Interdisciplinar).

Introducción al Cuaderno. La Redacción. 22

El Contexto Social de la Autoridad de la Iglesia. Gabriel Vigil, S.J. 23

¿Acumulación Privativa o Ejercicio Comunitario del Poder? Humberto García Bedoy, S.J. 26

¿Autoridad de la Iglesia como Autoridad del Estado? Esteban Krotz. 29

Liberar la "Autoridad Evangélica". Ricardo Avilez, S.J. 31

La Autoridad en la Práctica Eclesial. Enrique Gutiérrez, S.J. 34

Hacia una Nueva Socialización del Poder. Carlos Pereyra. 36

Autoridad e Ideología. Francisco Vanderhoff. 38

La Autoridad Termina Cuando se Convierte en Poder. Enrique Maza, S.J. 43

Discusión. 47

PREDICACION

De los domingos 27 al 32 entre año. Del 3 al 31 de octubre. Comentario Exegético. Rubén Cabello, S.J. 58

Intención general.- "Que todos seamos más conscientes de la responsabilidad en procurar una mejor cualidad de vida para todos los hombres". Intención Misional.- "Que las naciones de América Latina encuentren los caminos para una promoción social integral".

presentación

El abordaje que en este número se hace a un tema candente y delicado, la autoridad en la Iglesia, requiere de un esfuerzo, de una apertura, de una lectura crítica. Creemos que se trata de un acercamiento de altura, cualificado, serio. Se evitaron los apasionamientos encefalocráticos. La única pasión quiso ser servir a la Iglesia, a los cristianos que buscan un evangelio al servicio del hombre, como anuncio de la buena nueva. Esperamos que los diversos comentarios que susciten nos lleguen, para nuevamente comunicarlos a nuestros lectores.

Mientras se debate el tema de la autoridad de la Iglesia, el país afronta momentos difíciles. Fluctuación del peso. Especulación. Informe presidencial. Cambio de régimen. Pánico irracional en algunos sectores importantes de nuestro sistema social. Frente a esto, los cristianos no podemos quedar impávidos. La Iglesia está siendo encajonada para que pronuncie su palabra. Con esta intención, ofreceremos en el próximo número un análisis del informe presidencial, que completará y actualizará el cuaderno de mayo 'análisis de la coyuntura mexicana'. Confiamos en que contribuirán a esclarecer nuestra tarea histórica, como depositarios del mensaje y obra de Jesús, y como corresponsables del dolor de nuestro pueblo.

La Redacción.

CHRISTUS - Revista Mensual de Teología.

Año 41 No. 490 Septiembre de 1976

Director: Xavier Cuenca, S.J.

Subdirector: Alfonso Castillo, S.J.

Consejo de Redacción: Rubén Cabello, S.J., José Morales, S.J., Luis M. Narro, S.J., Sebastián Mier, S.J., Jorge Alonso, S.J., Jorge Villalobos, S.J., Javier Jiménez Limón, S.J., Enrique Valencia, S.J.

Equipo de trabajo: Jesús Pavlo Tenorio, Ana Santamaría.

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, 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. 19534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesiástica. Suscripción anual: \$ 100.00 Dls. 8.50. Número suelto \$ 10.00. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. Donceles 99-A. Apdo. M-2181, México 1, D.F.

Impresión: Editorial Magazine, Quetzalcoatl No. 53, México 17, D.F.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

Christus ha querido siempre ser un servicio a la jerarquía mexicana: obispos y sacerdotes. Y, en este sentido, se ha puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptaban o pedían como su gaceta diocesana.

En este sentido se ha llamado y se llama órgano oficial de algunas diócesis.

La oficialidad en Christus no significa una representación oficial de pensamiento, ni reflejo de pensamiento oficial. Su oficialidad no consiste -ni quiere consistir- en otra cosa que en el hecho práctico de servir de Boletín Eclesiástico a los obispos que no tengan uno en sus diócesis y que quieran adoptar a Christus en su lugar. No tiene propiamente respaldo oficial en cuanto al pensamiento, ni pretende complicar a los obispos en las opiniones que expresa.

La oficialidad de Christus funciona como un hecho práctico y un servicio, libremente aceptado o rechazado, no como un concepto determinado y obligatorio. Christus no es órgano institucional del episcopado, del que la institución es responsable. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo de Buena Prensa.

La Redacción de Christus.

LA IGLESIA EN LA ACTUALIDAD

JESUS PAVLO TENORIO

Crisis de Autoridad

ORTODOXIA O MUERTE

La nota vino perdida en la última página de un diario y decía escuetamente: "Rebelión de Monjes en el Monte Athos". Al leerla recordamos haber visto, hace ya algún tiempo, un documental fílmico donde se mostraba el excesivo aislamiento en que se desenvuelve la vida monástica de esos religiosos.

Un detalle del filme que particularmente nos llamó la atención, es que el acceso al monasterio tenía que hacerse a través de una especie de primitivo ascensor, constituido por una enorme canasta, la cual pendía de una polea que era izada por los monjes arriba de un acantilado. Es decir el alejamiento en suma. Algo tal vez inexplicable en nuestro siglo XX.

Por esto, al leer aquello de la rebelión de monjes, la primera pregunta que nos asaltó se refería a ¿cómo en tal ambiente de separación del mundo, podría darse una rebelión entre los monjes? ¿Cómo es que nuestro tiempo, caracterizado por una crisis religiosa de enormes proporciones, había roto aquella especie de clausura del Monte Athos, para hacer ahí esa sorprendente manifestación de violencia?

La nota del periódico era breve, pero muy significativa. Preferimos transcribirla textualmente:

ATENAS 5 de agosto (AFP). - Una rebelión estalló en el Monasterio del Monte Athos, cuyos monjes expulsaron a sus dos superiores e izaron banderas negras y expusieron carteles escritos en el techo del monasterio.

Las frases de los carteles decían: "Ortodoxia o Muerte" y fueron escritas por los monjes rebeldes de un Movimiento interno llamado del "Viejo Calendario" que protestan contra la reducción al estado laico de dos de sus colegas.

La asamblea del Monte Athos se reunirá el 22 de agosto para decidir sanciones contra los monjes rebeldes, quienes según un responsable de la comunidad "convierten en un asunto de dogma, el problema del viejo calendario".

Hasta ahí la nota. No sabemos qué fin haya tenido la asamblea, ignoramos las conclusiones a las que haya llegado. Pero más allá de esos pequeños grandes detalles, una cosa se muestra evidente: el problema de los monjes rebeldes del Monte Athos, es exactamente el mismo que se encuentra, en diversas proporciones, en todas partes: una crisis de autoridad.

Por un lado disposiciones nuevas, cuya ortodoxia es discutida por quienes se sienten guardianes de la tradición; por el otro, la violencia extrema con que se defienden esas

actitudes de inmovilidad o mejor dicho de oxidación mental. Y en medio de esta tensión, que alcanza perfiles inusitados como el que se percibe en la frase de "Ortodoxia o Muerte" o en esa otra proclama de Mons. Marcel Lefebvre que textualmente afirma "antes que la obediencia está la fe"; ahí justamente en medio de esa tensión, destaca la crisis que hoy sufre la autoridad.

Casi simultáneamente a la publicación de la noticia del Monte Athos, aquí en México se presentó en el local de la "Unión Católica Tradicionalista" un sacerdote francés, Michel André, cuya exposición fue una defensa de Mons. Lefebvre y del movimiento que él encabeza desde el seminario tradicionalista de Encone. En el meollo de su charla, el sacerdote francés puso en duda la validez de actuación del Papa Paulo VI en relación con el Concilio Ecuménico Vaticano II y sus decretos y conclusiones. Afirmó que el Papa es víctima de una conjura en el Vaticano, la cual le impide gobernar a la Iglesia libre y responsablemente.

O sea, el desconocimiento de la autoridad legítima para justificar un empecinamiento en la inmovilidad de una Iglesia preconiliar, que a nivel universal, ya no existe.

Si nos fijamos bien, en nada se diferencia la actitud de unos monjes que defienden a un calendario caduco, de quienes defienden una Misa en latín y una pastoral que se había ido tornando obsoleta. Pero antes que ceder a un reconocimiento honesto de la realidad, a lo que se echa mano de inmediato, es al desconocimiento de las autoridades.

El problema es planetario pues se está dando en todas las confesiones religiosas; quizás no con la misma resonancia

del Caso de Mons. Lefebvre, suspendido por el Papa a finales de julio, o del caso de los monjes del Monte Athos, pero sí con una turbulencia callada que no alcanza a figurar de lleno en los medios de información.

En todas las confesiones religiosas hay una tensión extrema, entre quienes quieren vivir una Iglesia de hoy y quienes más "seguros", prefieren seguir viviendo en una Iglesia de ayer.

Y aquí es donde surge el verdadero meollo del problema: se niega la autoridad por un infantil deseo de "vivir seguros" en la fe. De ahí que Lefebvre arguya aquello de que antes que la obediencia está la fe; claro sin hacer distinguos de la relación íntima a nivel de legitimidad que debe haber entre una y otra; es decir entre fidelidad y fe, para que ambas sean auténticas.

El problema crítico que se vive a este respecto en todas las iglesias, no tiene más origen que el infantilismo en que culturalmente habíamos venido viviendo nuestra fe. Y cuando un tiempo violento como que nos ha tocado vivir, reclama de todos una adultez completa, la crisis empieza, los desatinos abundan, las exhibiciones personales de quienes eran vistos como vivencias ejemplares de la fe, se resquebrajan.

Pero la respuesta a esta cuestión es simple a la vez que muy difícil; pues antes que "vivir seguros" en la fe, hay que entender plenamente lo que ésta significa. La consecuencia que de ello se derive, tendrá por resultado una negación o una reafirmación del principio de autoridad que hoy vive una verdadera crisis.

VITRALES DE LAS PEÑAS, S.A.

**VITRALES Y EMPLOMADOS ARTISTICOS. PRECIOS ESPECIALES PARA LAS IGLESIAS
GRANDES FÁCILIDADES DE PAGO
EL MEJOR EQUIPO DE ARTISTAS ESPECIALIZADOS EN EL ARTE VITRARIO
EXPORTADORES DE VITRALES A TODO EL MUNDO**

**MARIANO ESCOBEDO No. 84
México 17, D.F. Tels.: 527-92-66 y 527-61-84
Pídanos presupuesto y condiciones de pago.**

LA PALABRA DE DIOS EN TS'ELTAL

Hace 18 años, cuando la Misión de Bachajón inició sus trabajos a partir del 3 de diciembre de 1958, nos encontramos entre los indígenas ts'eltales a los que veníamos a servir, un interés extraordinario por conocer la Sagrada Escritura.

Este interés inusitado para nosotros, se debía a la labor de grupos evangelistas, en concreto Presbiterianos, que durante un período de unos ocho años habían estado trabajando en la zona en coordinación con el Instituto de Verano, traduciendo al ts'eltal el Nuevo Testamento. En ese tiempo tenían ya en forma de folletos varios libros del Nuevo Testamento.

Esta actividad, unida a intensa labor de proselitismo, provocó en el medio "católico" (totalmente abandonado) una crisis muy fuerte. Por desgracia el trabajo de proselitismo era radical y con un tinte francamente anticatólico, lo que provocó honda división que ha perdurado hasta ahora. Ciertamente eran tiempos anteriores al Concilio, y las personas que siguieron al frente de estas Comunidades Presbiterianas quedaron marcadas indeleblemente con el sello anticatólico.

Los primeros años fueron de estudio de la Lengua, de conocimiento y contacto de las diversas Comunidades. Poco a poco se fueron formando por toda la sierra pequeñas o medianas Comunidades que se reunían semanalmente para escuchar la Palabra de Dios. Esta Palabra de Dios en un principio se les transmitía en la forma tradicional de los catecismos católicos. Sin embargo, poco a poco se fue encontrando —a petición de las Comunidades mismas— un método de catequesis bíblica. Este método tomó fuerza y vigor a partir de las disposiciones conciliares que abrían a la liturgia a las lenguas vernáculas. Era posible ya no sólo escuchar la Palabra de Dios, sino celebrar la Palabra de Dios en ts'eltal. Así paulatinamente, paso a paso se fue sintiendo la necesidad de tener la Palabra de Dios en ts'eltal. En un tiempo se discutió entre nosotros la posibilidad de utilizar el texto Protestante ya impreso. Pero se encontró que era ocasión de malos entendidos tanto por la actitud terriblemente sectarista de estos grupos presbiterianos, como por el hecho de que muchos pasajes estaban mal traducidos en forma apologética.

Esto nos obligó a ir traduciendo primero los textos de la liturgia y de las catequesis bíblicas que se utilizaban, y

después libros completos, como el Evangelio de San Mateo. El método en ese entonces era el de buscar un informante que nos ayudaba en la traducción. Con el inconveniente de que las traducciones se empobrecían, ya que el informante no expresaba sino sólo aquello que se le iba preguntando, y esto a veces no bastaba para expresar la idea plenamente según la índole del ts'eltal. Además teníamos todavía la preocupación de una fidelidad quizá demasiado literalista.

Cuando el Evangelio de San Mateo estaba en prensa, tuvimos la oportunidad, facilitada por nuestro Obispo, de entrar en contacto ecuménico con el responsable de las traducciones de la Sociedad Bíblica para América Latina, Sr. William Wonderly.

Hombre profundamente cristiano, autorizado expresamente por la Santa Sede para este tipo de contactos ecuménicos con los católicos, de una gran experiencia y científico de prestigio en el campo lingüístico, tenía la ilusión de llegar a una traducción ecuménica al ts'eltal, como se había llegado en México a la traducción denominada "Dios llega al hombre". Después de varios intentos de diálogo con los Presbiterianos, se llegó a la penosa conclusión de que los grupos locales no estaban dispuestos a que se revisara el trabajo hecho para poder llegar a un acuerdo ecuménico.

El Sr. Wonderly, con gran sinceridad y espíritu ecuménico,

reconoció esta dificultad, y se decidió a darnos asesoría técnica para llegar a una traducción dinámica y superar la traducción literalista. Incluso uno de nosotros tuvo la oportunidad, facilitada por el Sr. Wonderly, de tomar un curso en Puerto Rico.

Como fruto de estos estudios y reflexiones se llegó al método que actualmente seguimos: los indígenas ts'eltales hacen una primera traducción (que llamamos traducción base); esta traducción se revisa con ellos para constatar que se entendió la idea; en seguida se confronta con el texto griego para llegar a expresar con la mayor exactitud —no precisamente literal—, auxiliados por los más recientes estudios de los especialistas, lo que nos dice el texto sagrado.

Este trabajo lento, laborioso y de un valor extraordinario por la participación activa de los mismos indígenas, se ha extendido a los libros no sólo del Nuevo Testamento, sino también a los del Antiguo Testamento. Actualmente se piensa ya en lanzar a la prensa el material preparado que ya es bastante. Está casi terminado el Nuevo Testamento y ya se tienen varios del Antiguo, como por ejemplo el Exodo.

A este resultado se ha llegado no sólo por el empeño de uno o dos de los misioneros, sino por la Comunidad Ts'eltal que por su interés y por su participación activa ha dado un valor eclesial a este esfuerzo siempre vivo y siempre renovado en el Pueblo de Dios.

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Proveedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.
Tels.: 522-59-94 Apdo Postal No. 524 2a Rep. Venezuela No. 50
522-29-66

México 1, D.F.

Tenemos en existencia un buen surtido de Expedientes Parroquiales con redacciones aprobadas por la S. Mitra.

Bolck o certificado de bautizo y matrimonio canónico, in facie ecclesiae, exhortos y suplicatorios, informaciones matrimoniales, libros para actas de bautizo y matrimonio, recibos de misas. Inciensos importados y perfumados en cajas de 330 gramos: "Lágrima", "Excelsis", "Angelus", y "Solemnis", pajuelas de incienso perfumado, carbón tardío e instantáneo con 100 panes y en cajas.

EL MUNDO EN QUE VIVE LA IGLESIA

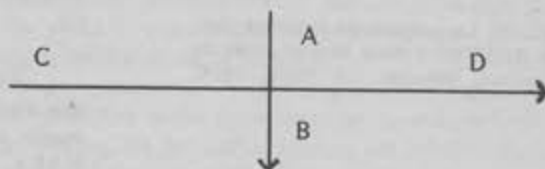
GILBERTO GIMENEZ

III - MODELO TEORICO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL: SU ASPECTO SINCRONICO*

Aquí presentamos la tercera parte del estudio:
"Condicionamientos Estructurales del Proceso
de Liberación Social".

3.1. Diacronía y Sincronía.

En su curso de lingüística general DE SAUSSURE establece su famosa distinción entre diacronía y sincronía: "Verdad es que todas las ciencias debieran interesarse por señalar más escrupulosamente los ejes sobre los que están situadas las cosas de que se ocupan; habría que distinguir en todas, según la figura siguiente:



- 1o. eje de simultaneidades (AB), que concierne a las relaciones entre cosas coexistentes de donde está excluida toda intervención del tiempo y
- 2o. eje de sucesiones (CD), en el cual nunca se puede considerar más que una cosa a la vez, pero donde están situadas todas las cosas del primer eje con sus cambios respectivos.

"Para las ciencias que trabajan con valores, esta distinción es una necesidad práctica y en ciertos casos, una necesidad absoluta. En este terreno se puede desafiar a los científicos a que no podrán organizar sus investigaciones de una manera rigurosa si no tienen en cuenta los dos ejes, si no distinguen entre el sistema de valores considerados en sí y esos mismos valores considerados en función del tiempo" (1).

1 DE SAUSSURE, F. Curso de Lingüística general, Losada, Buenos Aires, 1967. 147-148.

Pues bien, en el presente capítulo, nos proponemos presentar el

modelo teórico de la estructura social según el eje de simultaneidades, es decir, haciendo una especie de corte transversal en el flujo del proceso social.

Se trata de un procedimiento de abstracción y de puesta entre paréntesis del aspecto diacrónico, que se impone por razones metodológicas. En efecto, como bien lo señala Cesare LUPORINI, esto no significa en modo alguno la exclusión del aspecto genético-histórico, sino que "lo histórico no puede ser problematizado (y tematizado en tanto que histórico) sino a partir del presente". Y añade: "Se podría decir que lo diacrónico depende epistemológicamente de lo sincrónico (interpretado dinámicamente)..." (2)

Este último paréntesis de LUPORINI nos lleva a formular otra advertencia: lo sincrónico no es sinónimo de "estático". Recordemos que la estructura social constituye siempre una virtualidad dinámica que encierra en sí misma los gérmenes de su propia desestructuración y reestructuración. Por lo tanto, la estructura social, aún presentada sincrónicamente por una especie de "coup de présent", siempre es dinámica y dialéctica.

En todo caso, puede concederse que el análisis sincrónico la presentará como si estuviera en estado estacionario.

3.2. Los Niveles o Instancias de la Estructura Social.

En la perspectiva del estructuralismo genético (o dialéctico), el esquema simplificado de la estructura social, suele presentarse como un edificio de tres pisos, en el que se distingue un nivel económico (considerado como la base de todo el sistema y su condicionante en última instancia); un nivel político (considerado como estratégico por su carácter de mediación entre todos los demás niveles); y un nivel ideológico cultural (que constituirá la legitimación, en términos de valores y normas, de todo el sistema).

Este esquema simplificado suele concebirse también como disímétrico y conflictivo, a causa de la estructura peculiar de las relaciones de producción (nivel económico) que implica una dicotomía de clases que se refleja sobre todos los demás niveles o instancias de la sociedad global (3).

En este esquema sumario, que enriqueceremos y desarrollaremos más analíticamente con sus correctivos pertinentes, corresponde básicamente a la "infraestructura" ("real Basis") y la "superestructura" de MARX, aunque los postulados o principios en que se basa son elementales y se han impuesto mucho antes de la aparición del marxismo "a todos los políticos realistas y aun a todos los pensadores realistas en materia de historia o de política". "Para construir una teoría válida de la sociedad y de la historia —dice Maxime RODINSON— es necesario partir de estas premisas y mantenerlas siempre presentes en la mente" (4). Así por ejemplo, por lo que toca al papel determinante o básicamente condicionante de la estructura económica con respecto a todo el edificio social, el mismo RODINSON formula así su fundamento o postulado elemental: "Una sociedad se edifica en torno a tareas esenciales sin las cuales ella no podría subsistir. Lo mismo que el individuo, la sociedad se esfuerza en primerísimo lugar por sobrevivir, por perpetuar su existencia (más que su esencia) y consiguientemente, por producir sus medios de existencia, por reproducirlos en la medida en que el consumo los destruye y por reproducirse ella misma. Las relaciones organizadas en torno a estas tareas (no la conciencia ni la teorización de las mismas), tienen repercusión sobre toda la vida social. Todas las demás formas de relaciones y de conciencia deben adaptarse a estas relaciones, mientras que la recíproca no es verdadera" (5).

2 LUPORINI, C. *Problemes philosophiques et épistemologiques*, en *The role of Karl Marx in the development of the contemporary scientific thought*, Mouton, Paris, 1969. 173.

3 LEFEBVRE, H. *Le concept de structure chez Marx*, en R. BASTIDE y otros, *Sens et usages du terme structure*, Mouton, La Haya, 1962. 100-106

4 RODINSON, M. *Sociologie marxiste et ideologie marxiste*, en *The role of Karl Marx in the development of the contemporary scientific thought*, Mouton, Paris, 1969. 71.

5 *Ibidem*, 71

6 Ibidem, 72

Por lo que toca a la conflictividad y a la dicotomía de clases, el mismo autor formula así su fundamento, al margen de toda perspectiva ideológica: "A más de las tareas esenciales ya señaladas, que se imponen a toda sociedad y que podrían denominarse tareas esenciales primarias, las sociedades, como los individuos y los grupos de toda clase, tienden, de manera al menos latente, a manifestar propensiones que desembocan sobre lo que podría llamarse tareas esenciales secundarias. Son las tendencias a la defensa y eventualmente, a la maximización (por la competición y a veces por la lucha) de las ventajas materiales y de prestigio de las que ellas disfrutan colectivamente. Estas tendencias, bajo ciertas condiciones, se tornan igualmente fuertes en extremo, apenas menos que las pulsiones elementales que impelen a la realización de las tareas esenciales primarias. Ellas se hacen sentir también, mediante presiones insensibles y frecuentemente inconscientes, en todos los niveles de la estructura social. Pero una sociedad se halla dividida en grupos funcionales, jerarquizados y contrapuestos, que MARX denomina clases para los cuales estas tareas secundarias son concebidas a su propio nivel y no a nivel de la sociedad global. En estas sociedades jerarquizadas, las aspiraciones de la clase dominante tienden a ser concebidas como si fueran las de la sociedad global. Aquí también, aunque de una manera menos coercitiva, las demás formas de relaciones formadas en torno a estas tendencias, mientras que la recíproca no es verdadera..." (6).

7 Ibidem 73

Por lo que toca al principio de la interrelación estructural y especialmente, al nivel ideológico-cultural, RODINSON formula así su fundamento: "Como corolario confirmado por la observación empírica (incluyendo la observación cuasi-experimental del hombre de acción), se puede decir que es raro que una estructura, un fenómeno, una coyuntura o un acontecimiento de la vida social pueden explicarse por una evolución perfectamente autónoma que se desarrolle en la esfera cerrada de la organización o de la conciencia -contrariamente al presupuesto ingenuo de la concepción vulgar, corriente e "idealista" de la historia. Parece imposible que no pongan en juego, en un nivel cualquiera de la concatenación causal, las relaciones constituidas en torno a las tareas esenciales, primarias o secundarias, a las cuales tienden a confirmarse. La conciencia en particular, que tiene un rol funcional activo de coordinación y de movilización en la vida social se adapta a dichas relaciones, fabricando explicaciones secundarias encuadradas en un esquema general apologetico, justificaciones e idealizaciones que se orientan en un sentido ya sea de una ideologización stricto sensu en la defensiva, ya sea de una utopización en la ofensiva..." (7). De este modo, se puede aceptar perfectamente, sin ser marxista en sentido ideológico, el esquema de estructura social subyacente en los análisis de MARX, como hoy día aceptamos los principios básicos del sistema de COPERNICO sin llamarnos por eso "Copernicanos".

3.3. El Nivel Económico o Infraestructura de la Sociedad.

Para comprender cabalmente el papel que el estructuralismo dialéctico asigna al nivel económico como "base" de todo el edificio social y su condicionante en última instancia, debe plantearse la siguiente pregunta: ¿cuál es el punto de vista objetivo a partir del cual se puede acceder a la estructura de la sociedad global? Se trata en el fondo, del famoso problema de la objetividad de las ciencias sociales.

Pues bien, el estructuralismo genético cree hallar ese punto de vista que se impone objetivamente (con necesidad) en la noción de "producción y reproducción de la vida humana inmediata (o material)" que se proyecta en el plano de la sociedad. En efecto, no se trata de un punto de vista que pudiera elegirse indiferentemente entre otros o ser intercambiado con otros. "Su evidencia -dice LUPORINI- asume un carácter primario (*primum vivere*) y en consecuencia establece el co-

8 LUPORINI, 244.

mienzo de una jerarquía con respecto a los otros puntos de vista posibles sobre el "mundo humano (social)" (8).

Ahora bien, este concepto objetivo primario que acabamos de formular implica, como correlato necesario, el concepto de "producción" en sentido económico. En otros términos "cualquiera sea la cosa que se 'produce' en una sociedad humana, esta producción (económica) deberá ante todo, satisfacer las exigencias de la 'producción y reproducción de vida inmediata'" (9). El concepto de "producción" a su vez, da origen a los dos niveles clásicos que constituyen en su articulación recíproca, la infraestructura económica de la sociedad global:

- a) Las fuerzas productivas, que se identifican con la división social del trabajo y cuyo índice y efecto es un determinado grado de productividad, llamado por HINKELAMMERT "eficiencia cuantitativa" de la economía (10).
- b) Las relaciones sociales de producción que se establecen entre los distintos agentes del proceso de producción, según el rol que desempeñan en dicho proceso y cuya estructura depende de la forma en que dichos agentes se relacionan con los medios de producción (sistema de propiedad).

Es importante destacar aquí que la estructura, generalmente disimétrica y dicotómica de dichas relaciones sociales de producción, se configura independientemente de la voluntad de los agentes y no siendo directamente observable, sólo se revela mediante el análisis social. Pues bien, el dinamismo dialéctico entre fuerzas productivas y relaciones de producción, que constituye la infraestructura económica, confiere una estructuración específica a la totalidad de las relaciones sociales comprendidas en el seno de una sociedad global (11). ¿Cómo y en qué sentido? No ciertamente en un sentido mecanicista o de causalidad lineal, sino en el sentido de que condiciona en última instancia todo el dinamismo social: Instituciones jurídicas, vida política, formas sociales de la conciencia de los hombres, etc.

HINKELAMMERT explicita bien las características de dicho condicionamiento, operando un corte transversal en el esquema tradicional ya señalado e impidiendo de paso, concebirlas como pisos superpuestos: "La infraestructura -dice- pasa a ser un principio de eficiencia cuantitativa (la productividad de las fuerzas de producción) que atraviesa todos esos planos, funcionalizándolos hacia el crecimiento cuantitativo del sector económico" (12) Y añade: "La especificidad de la economía consiste en la eficiencia cuantitativa, en la producción de bienes materiales y constituye un sector o un plano específico de la sociedad. Pero como todo está en todo, esta especificidad de la economía vuelve a aparecer en los otros planos de la sociedad como orientación en última instancia de sus actuaciones propias hacia la especificidad que define la economía como sector. Por ejemplo, la especificidad del sistema educacional es la educación; pero en última instancia está presente en ella la economía y por lo tanto, la educación tiende hacia la eficacia económica expresada cuantitativamente en bienes materiales" (13).

3.3.1 Las Clases Sociales.

Como bien lo señala LEFEBVRE, las clases sociales se hallan ligadas a la vez "a la fuerza productiva y a las relaciones sociales y por ende, a los dos grados o niveles de la base que en consecuencia, no se pueden superponer como pisos". (14) En efecto, en la perspectiva genético-estructural, el concepto de clase surge simultáneamente -y en última instancia- del lugar que ocupan los agentes en la división social del trabajo (fuerzas productivas) o mejor, en el proceso de producción; y de

15 HINKELAMMERT, op. cit., 121-122

las relaciones sociales de producción que en la terminología de HINKELAMMERT, se identifican con un determinado modo de coordinación de la división del trabajo social a partir de una minoría. (15).

Así por ejemplo, en el sistema capitalista, esa coordinación se realiza a través de la propiedad de los medios de producción, que es la base del poder económico de la minoría dominante y permite al mismo tiempo, la apropiación por la misma, del excedente económico producido dentro del sistema. De aquí resulta, en un plano todavía analítico y teórico, una dicotomía de clases, cada una de las cuales se define por referencia a la otra y que se traduce en forma de grupos antagónicos con intereses objetivos también antagónicos, todo ello en virtud de su ubicación en el proceso de producción social y de su situación respectiva frente a la propiedad o no propiedad de los medios de producción.

Con respecto a las clases sociales así circunscritas, es importante hacer algunas aclaraciones pertinentes para prevenir interpretaciones u objeciones simplistas:

16 GUICHARD, J. Le marxisme, Chronique sociale de France, (2a. ed.) Paris, 1970. 223.

17 Ibidem, 197.

18 MENDRAS, H. Eléments de sociologie, Colin, Paris, 1967. 198.

19 GUICHARD, op. cit., 197.

20 HARNECKER, M. Los conceptos elementales del materialismo histórico, Siglo XXI, México, 1971. 176.

- a) El concepto de clase es aquí un concepto teórico-analítico, ubicado en un grado de abstracción que prescinde de las formas concretas que asume en una formación social determinada (16), y gracias al cual "se puede comprender la ley de evolución de las realidades sociales, complejas, confusas y a veces incoherentes a los ojos del observador inmediato" (17). Se trata por lo tanto, de un procedimiento de simplificación teórica de la oposición de clases, reducida a la oposición de dos grandes grupos (18).
- b) La clase social no existe como un dato inmediato: ella "se constituye" como tal. "La clase —dice al respecto GUICHARD— lo mismo que 'el hombre' no puede ser captada de modo estático, pasivo, en sí misma, sino en su relación con otras clases y en el movimiento consciente por el cual se constituye y se crea a sí misma, es decir, en su actividad sindical, política y teórica... Aquí también el concepto de clase es necesario para pensar una realidad no perceptible de manera inmediata por el sentido común del observador objetivo, sin 'prejuicios', etc.; tampoco podría transformarse en receta, en esquema o en 'doctrina' que bastaría con aplicar a la realidad para dominarla: es un concepto que hace posible 'un análisis concreto de una situación concreta'" (19).
- c) No todos los individuos o grupos de una sociedad determinada pertenecen a una clase social en el sentido definido más arriba. "Entre todos los grupos que al participar en forma directa en el proceso de producción llegan a constituirse en polos antagónicos (explotadores y explotados) se constituyen en clases sociales. Existen otros grupos que no pueden definirse como clases sociales, sea por representar grupos intermedios entre las dos clases antagónicas a nivel de producción, como es el caso de los técnicos y administradores, sea por no estar ligados directamente a la producción o estar al servicio de instituciones de la superestructura: profesores, abogados, funcionarios del aparato de Estado, etc..." (20).
- d) Finalmente de un modo similar al condicionamiento en última instancia del dinamismo económico, también con respecto a las clases sociales, es preciso operar un corte transversal en el esquema tradicional de los niveles de la sociedad global. De este modo se evita una interpretación economicista de las clases sociales. "La contradicción de clase —subraya HINKELAMMERT— está presente en todo... Vuelve a surgir en todos los planos de la sociedad, pero es también una especificidad que no cambia de lugar, aunque

las contradicciones principales para la imposición del poder de clase varían entre los diferentes planos de la sociedad" (21).

3.4. La Mesoestructura Jurídico-Política.

Acabamos de señalar que el nivel económico, constituido por la división social del trabajo (fuerzas productivas) bajo una determinada forma de coordinación (relaciones de producción) tiene una estructura dicotómica y conflictiva (clase sociales) que se proyecta transversalmente sobre todos los demás niveles o instancias de la sociedad global.

Hemos señalado también que esta infraestructura económica, con sus características conflictivas, constituye el principio estructurador o la matriz de todo el conjunto social (condicionante en última instancia) y por lo tanto, también de la mesoestructura jurídico-política, que se identifica con el poder institucionalizado del Estado. Por eso, en expresión de HINKELAMMERT, el Estado actúa en función de la división social del trabajo, bajo una determinada forma de coordinación a posteriori y "está estructuralmente determinado por las relaciones sociales de producción vigentes". En consecuencia, el Estado en última instancia, "garantiza las relaciones sociales de producción y el lugar en el cual nace la clase dominante" (22).

Sin embargo, dentro de los límites establecidos por su condicionamiento estructural, es preciso afirmar simultáneamente la especificidad y la autonomía propia de la estructura regional jurídico-política del Estado, que se deriva de su dinamismo propio y de su eficacia particular. De este modo, se elude una interpretación economicista del Estado, como si éste fuera un mero reflejo de la infraestructura económica y un dócil instrumento en manos del poder económico dominante. Esto nos impone analizar brevemente la naturaleza de este dinamismo y de esta eficacia particular del Estado como estructura jurídico-política.

3.4.1 Lo Político: Su Naturaleza y su Función Global.

Comencemos por establecer la distinción, hoy comúnmente admitida entre "la política —que se refiere a una forma de praxis social, orientada a la consecución o a la retención del poder— y "lo político" que según Raymond AARON designa "el poder, sus regímenes" (23) o en la terminología de POULANTZAS, el poder institucionalizado o la estructura jurídico-política del Estado (24).

Cuando hablamos de mesoestructura política como nivel específico y relativamente autónomo, dentro de la estructura global de la sociedad, nos referimos obviamente a lo político, es decir al Estado como poder institucionalizado o como fuerza política organizada. Precisamos de inmediato su rol o su eficacia particular, que funda su especificidad y su autonomía relativa, dentro del conjunto social.

En la primera aproximación, diremos que el Estado ocupa una posición "estratégica" dentro de la totalidad social estructurada: es el "nudo" en el que se articulan todos los demás niveles o instancias de la sociedad y en consecuencia, constituye una especie de "encrucijada" donde se reflejan y se condensan las contradicciones y los conflictos originados, ya sea en la infraestructura económica o en la superestructura ideológico-cultural. Precizando aún más, diremos que la posición estratégica del Estado se deriva de su función global, como principio de organización y factor de cohesión (de "unidad", de "orden") del conjunto de niveles de la sociedad global. O dicho de otro modo, como factor de regulación de todo el sistema social (siempre en equilibrio inestable) en tanto que sistema (25).

21 HINKELAMMERT, op. cit., 229. Rodolfo STAVENHAGEN resume en los siguientes puntos los rasgos fundamentales de las clases sociales que acabamos de analizar:

a. Las Clases Sociales son Categorías Analíticas:

Son una parte de la estructura social, con la que mantienen relaciones precisas, lo que permite conocer a través de ellas los dinamisismos sociales.

b. Son también y sobre todo, una categoría histórica; es decir, ligados a la evolución y al desarrollo de la sociedad.

c. Son dialécticas: no existen clases tomadas aisladamente; hay sistema de clases: una clase no existe sino por referencia a otra, se hace por oposición a otras "clases" dinámicamente.

d. El criterio de distinción de las clases sociales es en última instancia de naturaleza económica en sentido pleno. Por las relaciones de producción, lo económico se encuentra implicado y reflejado en la estructura global de la sociedad produciendo clases dialécticamente ligadas y antagónicas.

e. La oposición entre las clases no es solamente verbal; ellas se manifiestan en todos los niveles de la acción social, en los conflictos y en la lucha de clases, sobre todo en los dominios económicos, políticos e ideológico-culturales.

f. Finalmente, las luchas y los conflictos entre las clases son la expresión de las contradicciones internas de los sistemas socio-económicos dados. Les classes sociales dans les sociétés agraires, Anthopos, Paris, 1969. 33-42.

22 HINKELAMMERT, op. cit., 124.

23 VIET, J., Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales, Mouton, Paris, 1969. 186-187.

24 POULANTZAS, N., Pouvoir politique et classes sociales, Maspero, Paris, 1970, 35.

25 Ibidem, 43 y ss.

26 HINKELAMMERT, op. cit., 59

27 Ver el desarrollo de esta teoría en POULANTZAS, op. cit., 50 y ss.

28 Ibidem, 104 y ss. En el mismo capítulo el autor desarrolla también el concepto de "interés objetivo" de clase, definido a partir de la situación de ésta en la estructura de las relaciones sociales de producción y no a partir de sus aspiraciones subjetivas o conscientes. Como un ejemplo de análisis concreto a partir de estos conceptos analíticos referentes a la estructura jurídico-política del Estado —aunque en perspectiva del estructuralismo althusseriano— puede verse POULANTZAS, N. *Fascisme et dictature*, Maspero, Paris, 1970. 325 ss.

Esta función global explica precisamente, por qué dentro de una sociedad sisimétrica y clasista, el Estado contribuye a mantener el modo de coordinación de la división social del trabajo y del proceso de producción a partir de una clase dominante que detenta la propiedad de los medios de producción. Pero no de una manera directa, digamos, descarada, sino manteniendo siempre su autonomía relativa y a través de la misma. "No es que necesariamente el Estado esté al servicio de los intereses directos de la clase dominante. Pero el marco de actuación estatal está dado por el respeto (y la garantía añadimos nosotros) de las relaciones sociales de producción. Tiene libertad de actuar y cambiar su forma institucional sólo dentro de este marco general" (26).

3.4.2 Modalidades de la Función Global del Estado.

La función global de Estado, que acabamos de precisar, se manifiesta bajo diferentes modalidades según los diferentes niveles de la estructura social sobre las que se ejerce en particular (27). En consecuencia, se especifica en forma de tres funciones peculiares:

- a) Función técnico-administrativa, que se refiere al nivel económico y se vincula, en mayor o menor medida, con los dos aspectos básicos de la coordinación capitalista del proceso de producción, a saber: la organización y vigilancia del proceso de trabajo y la apropiación del excedente económico;
- b) Función propiamente política o de dominación, que se relaciona con el nivel político y tiene por objeto el mantenimiento del "orden" político en el conflicto político de clases, eventualmente mediante el recurso al poder de represión;
- c) Función ideológico-cultural, que se vincula por una parte, con el sistema jurídico, que fija las normas garantizadoras de la propiedad formal y las reglas del intercambio capitalista y por otra con el sistema educativo, por el que se introyecta, se estabiliza y se integra en la sociedad, los valores vigentes y legitimadores, en última instancia, de las relaciones sociales de producción.

Debe subrayarse que entre todas estas modalidades de la función global del Estado, la función de dominación sobredetermina a todas las demás. En definitiva, todas las modalidades de la función global del Estado son funciones políticas, en la medida en que se orientan en primer lugar, a la integración y cohesión de una sociedad global disimétrica, fundada en último análisis, en la dominación política de clase. Por eso todas esas funciones responden en definitiva, a los intereses políticos de la clase dominante.

3.4.3 El Estado como Poder Institucionalizado.

El estado tiene la capacidad de ejercer su función global de cohesión, bajo sus diferentes modalidades, porque tienen poder o mejor, porque constituye una forma de institucionalización del poder. Esto nos exige precisar el concepto de poder.

Dentro de una sociedad disimétrica, caracterizada por la conflictividad virtual o actual de clase, el poder se define sociológicamente como la capacidad que tiene una clase social de realizar y hacer prevalecer sus intereses objetivos específicos. Se trata por lo tanto, de un concepto que debe inscribirse dentro de un campo de relaciones de fuerza y que se determina por referencia a la capacidad no prevaleciente, que tienen otras clases de realizar a su vez, sus intereses objetivos específicos (28).

Es por lo tanto, el poder de la clase o de una fracción de clase hegemónica el que de hecho, se institucionaliza en el Estado —centro de ejercicio de poder político— el que se legitima jurídicamente por "consenso" bajo forma de "autoridad" y el que se concreta como "fuerza" coactiva mediante el aparato militar-policial. Podemos concluir entonces, que si tomamos por marco de referencia una sociedad disimétrica de clases, la institución del Estado, desde el punto de vista del poder, debe referirse a las clases sociales que detentan el poder político. Finalmente, las aclaraciones formuladas nos permiten introducir una importante distinción entre "poder de Estado" —que es el de la clase social o fracción de clase hegemónica— y "aparato de Estado" que comprende sus cuadros burocrático-administrativos con sus diferentes funciones (29).

29 HARNECKER, op. cit., 118

3.5 Superestructura Ideológico-Cultural.

El tercer nivel que corona la estructura global de la sociedad, pertenece al orden de la legitimación y por lo tanto, de los valores sociales vigentes. En la perspectiva genético-estructural, también este nivel tiene su matriz en la infraestructura económica que la condiciona en última instancia. Esta concepción supone que no son las "ideas" de los agentes sociales las que determinan su situación real en la sociedad, sino por el contrario, es esta situación la que condiciona en gran medida sus ideas y creencias.

HINKELAMMERT formula así sintéticamente este condicionamiento: "La complicada función coordinadora (de las relaciones sociales de producción) se entrega necesariamente a un grupo minoritario. Para cumplir su función este grupo necesita poder sobre los medios de producción. Por otra parte, este poder de los grupos minoritarios necesita justificarse y se transforma en valores vigentes de la sociedad... El sistema de valores no puede contradecir la posición de la clase dominante que coordina la división del trabajo y el Estado expresa la estabilización de los valores en función del cumplimiento de la coordinación del trabajo social" (30).

30 HINKELAMMERT, op. cit., 57, explicando la concepción de MARX.

Sin embargo, supuesto este condicionamiento en última instancia, hay que aclarar que la superestructura ideológico-cultural no se reduce a un mero reflejo mecanicista de la infraestructura, sino que atravesando todos los planos de la sociedad global, introduce en su interior el respeto a la legitimidad de la estructura de clases y contribuye de este modo, a la funcionalización de las fuerzas productivas dentro del marco mencionado.

"Lo ideológico —dice TOSEL— aun cuando designa una de las instancias de la práctica social, al lado de lo económico, de lo político y de lo teórico, concierne a todas las prácticas regidas por las diferentes instancias en el seno de la práctica social global. En cuanto tal, funciona como factor de cohesión o de cemento social" (31).

31 TOSEL, A. Les ideologies dans le monde actuel. Desclée, Paris, 1971. 225.

Todo lo dicho implica que el nivel ideológico-cultural tiene su especificidad y su autonomía relativa, así como un ritmo o un "tiempo" propio. Lo que se manifiesta ya claramente en el hecho suficientemente comprobado de que las ideas, los sistemas de valores y las visiones del mundo suelen perdurar mucho más allá de la época en que aparecieron y de las estructuras que expresaron.

3.5.1 Aproximaciones al Concepto de Ideología.

En primera aproximación diremos que las ideologías constituyen un sistema de representaciones, de creencias y de valores cuya génesis inmediata se sitúa en el plano de la percepción o de la experiencia vivida

32 Esta aproximación al concepto de ideología se sitúa en la línea de las reflexiones de ALTHUSSER, aunque debe tenerse en cuenta que este autor establece por una parte, un corte demasiado radical entre ideología y ciencia (como veremos más adelante) y por otra, como la mayor parte de los autores marxistas no introduce distinción alguna entre ideología y utopía, que sin embargo, desde nuestro punto de vista es fundamental. Así, ALTHUSSER, L. Pour Marx, Maspero, París, 1972. 238 ss. En esta misma línea, ver POULANTZAS, N. Pouvoir... op. cit., 223 ss; GUICHARD, J. op. cit., 244 ss, quien sin embargo, precisa mejor que ALTHUSSER las relaciones entre ciencia e ideología. GLUCKSMANN, CH. Littérature et idéologies, en La Nouvelle critique, no. 39 bis, París, 1970. 9-15 (La ideología en relación a las expresiones literarias); HERBERT, TH. Pour une théorie générale des idéologies, en Cahiers pour l'analyse (Travaux du Cercle d'épistémologie de l'école normale supérieure) No. 9, París, 1968. 74-92 (concepción excesivamente estructuralista-mecanicista de la ideología).

33 Esta distinción constituye, según Dominique LECOURT, una de las contribuciones importantes de "la arqueología del saber" de FOUCAULT, que ha sido posteriormente retomada por ALTHUSSER. Ver LECOURT, D. Pour une critique de l'épistémologie, Maspero, París, 1972. 129-130.

34 POULANTZAS, N. Pouvoir... op. cit. 227

35 GUICHARD, op. cit., 247.

36 Aquí tiene su lugar propio la teoría de la "conciencia posible" y de su expresión coherente en una "visión del mundo" que constituye, según GOLDMANN, una de las características objetivas de la conciencia de clase. Ver en especial GOLDMANN, L. Sciences humaines et philosophie, Ed. Gonthier, París, 1966. 118 ss.

37 VERON, E. Lenguaje y comunicación social, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969. 138: del mismo autor, Conducta, estructura y comunicación, Ed. Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968. 268. Ver también MATTELART, A. La ideología de la dominación en una sociedad dependiente, Ed. Signos, Buenos Aires, 1970. 17. En este nivel de la ideología, existen algunos ensayos de investigación en América Latina. A más de los trabajos de Eliseo VERON, uno de los cuales acabamos de citar (Ideología y Comuni-

y que por lo mismo, constituye el punto de vista (subjetivo) de los actores sociales sobre sus condiciones de existencia, su rol en la sociedad y sus relaciones sociales (32).

Las ideologías deben remitirse por lo tanto, al orden de la percepción o de la experiencia empírica, cuyo estatuto ha sido suficientemente defendido, como lo hemos visto, por BACHELARD, en relación al proceso científico.

En una segunda aproximación, importa introducir una distinción importante entre dos formas diferentes, aunque dialécticamente articuladas entre sí de ideología:

- a) Ideologías prácticas, pre-conceptuales o "no discursivas", que se identifican con un sistema de comportamientos, actitudes o tomas de posición regulados por normas prácticas socialmente "evidentes" y que corresponden por lo general, a la forma de conciencia espontánea de los agentes de la producción;
- b) Ideologías teóricas, reflexivas o "discursivas" que constituyen el fruto de una colaboración doctrinal coherente por parte de los "ideólogos", dentro de los límites estructurales de las ideologías prácticas y asumiendo el ámbito de éstas, sus materiales de elaboración (33).

Las ideologías así definidas y diferenciadas, tienen un carácter complejo y manifiestan una multiplicidad de áreas o de "regiones" diferentes. "La ideología considerada en sí misma —anota N. POULANTZAS— se halla relativamente dividida en regiones que pueden caracterizarse por ejemplo, como ideologías morales, jurídico-políticas, religiosas, económicas, filosóficas, estéticas, etc." (34).

3.5.2 Algunos Caracteres Generales de la Ideología.

A partir de su ubicación epistemológica y a la vez estructural, ya podemos señalar algunos caracteres generales de la instancia ideológico-cultural. En primer lugar, las ideologías no constituyen una "representación objetiva" de la realidad y de las relaciones sociales. Por el contrario, las reflejan de una manera imaginaria, deformada e invertida. "La idea que los 'agentes' de la producción se hacen de su propia situación —dice GUICHARD— será necesariamente una imagen invertida de la realidad, ya que ésta tiene su punto de partida en las formas engañosas, en las apariencias bajo las cuales se manifiesta o se 'muestra' la realidad. Por ejemplo, ellos tendrán una imagen falseada de las diferentes funciones del proceso de producción" (35).

En segundo lugar, las ideologías, en cualquiera de sus niveles, están sujetas a reglas de estructuración que operan dentro de los límites permitidos por la infraestructura y que, a su vez, determinan los límites de variabilidad o flexibilidad de sus contenidos denotativos (36).

Es aquí donde la contribución del estructuralismo, según el modelo lingüístico, tiene plena validez. Bajo este punto de vista, "la ideología es un sistema de codificación de la realidad y no un conjunto determinado de mensajes codificados. Ahora bien, explicitar el sistema de codificación que un actor social o cierta clase de actores sociales, utiliza para organizar significativamente la realidad, equivale a describir, desde el punto de vista de la comunicación, las condiciones que definen la relación de estos actores con su mundo social. La ideología se vuelve así autónoma con respecto a la conciencia o la intención de sus portadores; éstos pueden ser conscientes de sus puntos de vista sobre lo social, pero no de las condiciones semánticas (reglas y categorías de codificación) que hacen posibles tales puntos de vista" (37).

cación de Masas: la sematización de la violencia política) ver por ejemplo, MATTELART, (sobre la respuesta ideológica de la clase dominante chilena al reformismo) y DORF-MANN-MATTELART, Para leer el Pato Donald, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972; (sobre la estructura ideológica de las historietas de Walt Disney). En el ámbito europeo, en una línea semejante GRITTI, J. Morales, idéologies sur la place publique, Ed. Ouvrières, Paris, 1971, quien estudia la estructura ideológica de las "morales de la plaza pública", es decir, de los contenidos morales propios de las ideologías sindicales en Francia. En una perspectiva pro-estructuralista, aunque ligada a la lingüística ver ADORNO, W. TH. La ideología como lenguaje, Taurus, Madrid, 1971; quien se propone una "crítica lingüística" de la falsa conciencia que se enmascara tras la "jerga" de las filosofías existenciales en Alemania.

38 TOSEL, op. cit., 222

39 VERON, E. Lenguaje ... op. cit., 138

40 MATTELART, La ideología ... op. cit. 22 y 26. También TOSEL, op. cit. 224-225: Se puede dar un ejemplo -dice- de ideología jurídico-política propia de la burguesía ascendente. Libertad, igualdad, derechos del hombre y del ciudadano, separación de poderes: no son temas de agitación. La burguesía cree en la universalidad de estos derechos y necesita que la clase dominada también crea en ellos. En efecto, sólo creyéndose libres e iguales éstas se hallan en condiciones de realizar la tarea que requiere de ellas la configuración de las relaciones de producción.

41 TOSEL, op. cit., 228.

42 HOROWITZ, I.L. Sociología científica y sociología del conocimiento, Hachette, Buenos Aires, 1959. 77. Este autor ha publicado en dos volúmenes una selección de textos sobre la sociología del conocimiento: Historia y elementos de la sociología del conocimiento, EUDEBA, Buenos Aires, 1968.

43 HINKELAMMERT, op. cit. 57

44 Ibidem, 57-58

En tercer lugar y en parte como consecuencia de lo que acabamos de asentar en el párrafo precedente, las ideologías, sobre todo en su nivel práctico y en sus funciones latentes, tienen un carácter no consciente y no intencional. "La instancia ideológica -afirma TOSEL- funciona las más de las veces en forma inconsciente, haciéndose aceptar por la conciencia de aquellos a quienes esta misma aceptación constituye como sujetos" (38). Eliseo VERON viene a expresar lo mismo desde otro punto de vista; "El sistema ideológico -dice- determina las representaciones de lo social que tienen los actores, pero sus leyes de organización no aparecen como tales a la conciencia de éstos" (39).

En último lugar -y esto es una consecuencia de la inserción de la instancia ideológico-cultural en una sociedad disimétrica y clasista- existe siempre una ideología dominante de estructura compleja que es la ideología de la clase dominante que sobredetermina todas las demás.

Lo cual no debe interpretarse como si la ideología dominante fuera una creación deliberada y consciente de la clase dominante. Esta se convierte espontáneamente en soporte de la ideología dominante por la posición que ocupa dentro del sistema del cual es, en cierta medida sin saberlo, una pieza y un operador. "La clase dominante -precisa MATTELART-, no piensa las estructuras de su dominación, las vive y el dominado las acata internalizándolas ... En unas palabras, se puede decir que la ideología no es la construcción abstracta de un individuo o de una clase. Se halla íntimamente relacionada con un modo de producción, le es funcional y permite su subsistencia y la de la dominación de esta clase que es el soporte de ese modo" (40).

3.5.3 Ideologías práctico-sociales.

Supuestas las definiciones y las características generales ya señaladas, podemos reducir y concretar aún más, el significado de las ideologías, entendiendo por tales, stricto sensu, las ideologías práctico-sociales, es decir, aquellas cuya función legitimadora se vincula directamente con el orden político-social. En cuanto tales se distinguen de las ideologías más generales de tipo filosófico, religioso, etc. (41).

I.L. HOROWITZ concibe la ideología en este sentido más restringido, cuando afirma que "la ideología implica e incluye una serie de ideas vinculadas con fines sociales bien definidos" (42). Las ideologías práctico-sociales se identifican con las ideas y valores directamente conectados con la legitimación del poder económico que rige la coordinación de la división social del trabajo y de la apropiación del excedente económico que de allí se deriva (43). Este sistema de valores directamente conectados con las relaciones de producción, constituye la ética propia del sistema, cuyos elementos básicos giran por lo general, en torno a los valores de "igualdad" y de "representación del interés general" cuyo "constituent" a su vez, es el respetado a la propiedad privada y a las reglas del intercambio capitalista.

Por lo que toca a las ideas y valores no directamente conectados con las relaciones sociales de producción (sistemas filosóficos, teorías humanistas, valores morales abstractos, etc.) su reconocimiento y vigencia dependen, según HINKELAMMERT, "del respeto a los valores institucionalizados en las relaciones de producción como su límite último" (44). Es decir, estas ideas y valores tienen que ser por lo menos neturales y no relevantes, con respecto al modo de coordinación del trabajo social, lo que equivale por otra parte, a la afirmación indirecta del mismo. De lo contrario se tornarían disfuncionales dentro del sistema y darían lugar a la represión ideológica.

3.5.4 Las funciones de la Ideología.

De todo lo dicho sobre la naturaleza, los diferentes niveles y los caracteres generales de la superestructura ideológico-cultural, se infiere que su primera función (manifiesta) es de tipo valorativo: la legitimación del sistema social vigente.

Pero como sabemos que este sistema se basa sobre la hegemonía y los intereses objetivos propios de la clase dominante, la función señalada (manifiesta) equivale a esta otra, de carácter latente: la legitimación de los intereses objetivos de la clase dominante. Una segunda función, también latente, del sistema ideológico es la disimulación o el ocultamiento de la estructura real de la sociedad en su conjunto, así como de las relaciones sociales en el proceso de producción (45).

"El *modus operandi* que caracteriza a la ideología —dice MATTELART— es en última instancia, hacer olvidar o silenciar las verdaderas fuerzas motrices (del dinamismo social) o en otros términos, hacer perder de vista los orígenes del orden social existente, de tal manera que los individuos puedan vivirlo como un *orden natural*. Procura de alguna forma enmascarar el carácter de instrumento de la dominación social que estampa todas las instituciones sociales que la clase dominante patrocina... Lo 'imaginario colectivo' o esta reserva de signos de la dominación en que se resume la ideología dominante, dará al individuo la ilusión de que la sociedad en la cual vive y las relaciones reales que vive en ésta, se hallan situadas bajo el signo de la armonía social y escapan a la dialéctica y el conflicto. De haber conflictos y antagonismos, los explicaría a través de una ley natural, no tributaría del modo de producción particular en que sucede" (46).

Del conjunto combinado de estas funciones resulta, como efecto global, la eficacia integradora y "cohesiva" de la superestructura ideológica, por lo que suele presentarse, bajo este ángulo, como el "cemento" de todo el edificio social.

3.5.5 Mecanismo Operativo de las Ideologías práctico-sociales:

Las funciones ya señaladas de las ideologías, particularmente de las práctico-sociales, operan a través de un mecanismo peculiar que podemos reducir a los siguientes procesos:

- a) La "proclamación" de valores universalistas, centrados generalmente sobre la "igualdad" (que constituye una categoría utópico-trascendental), como base y fundamento del sistema social vigente (47).
- b) La identificación de dichos valores con los intereses objetivos de la clase dominante, cuya institucionalización (v.g. el sistema de propiedad) se considera también como la institucionalización de esos mismos valores, de tal manera que las instituciones básicas del sistema social vigente se conciben como el instrumento indispensable y necesario para la realización o para el acercamiento lineal indefinido, a la plenitud de los valores proclamados,
- c) La "universalización" de los intereses objetivos (institucionalizados) de la clase dominante como expresión del interés general.

3.5.6 El Soporte Institucional de las Ideologías.

La superestructura ideológico-cultural no se superpone a los demás niveles a la manera de un universo platónico de ideas y de representaciones. Tiene su "materialidad" propia, que se identifica con su apor-

45 Ver un buen resumen de estas funciones de la ideología, en los términos de la sociología funcionalista de MERTON, en HOUTART, F. y otros, implicaciones sociopolíticas del Vaticano II, en Concilium, No. 36, Madrid. 477-481.

46 MATTELART, op. cit., 26-27.

47 HINKELAMMERT, op. cit., 208 y ss.

te institucional, a través del cual se articula orgánicamente con las demás instancias de la estructura social.

"Los comportamientos —gestos— actitudes reglados por una ideología son soportados, prescritos por, e inscritos en las instituciones materiales" —dice TOSEL y añade: "¿Qué sería una ideología religiosa sin su cuerpo de ritos, de prácticas, sin su gestión y regulación por el sistema de las Iglesias? ¿Qué sería una ideología jurídico-política sin el aparato del Estado, sus órganos de coacción física y sus órganos de coacción por consentimiento (partidos, sistema parlamentario, sistema escolar)?" (48).

Por eso, la superestructura ideológico-cultural "no sólo se refiere a todas las ideas, actitudes o teorías, sino también a las institucionalizaciones que las operacionalizan expresando en los diversos campos las formas de las relaciones de producción. En sentido amplio es posible afirmar que abarca todo lo que se ha convenido en llamar la institucionalidad de una sociedad" (49). Justamente por eso, la difusión de las ideologías hay que encararla a partir de su soporte institucional (50).

Teniendo en cuenta lo dicho más arriba sobre el carácter no consciente y no intencional de la estructura y de las funciones latentes de las ideologías, esta difusión no se realiza solamente por denotación, es decir por la comunicación directa de sus contenidos manifiestos (v.g. mediante los medios de comunicación social), sino también por connotación, es decir, por la "metacomunicación" de sus contenidos no manifiestos en un "segundo lenguaje" implícito (injetado en el lenguaje denotativo de base), los que son asimilados espontáneamente por los "receptores" de una manera inconsciente. (51)

Bajo este último ángulo, "no debe pensarse —nos dice Eliseo VERON— que las declaraciones de un funcionario del gobierno, por ejemplo, constituye un material más ideológico, que una revista de modas" (52).

3.5.7 Ideología y Cultura.

Si consideramos la cultura no en un sentido correlativo al humanismo tradicional —"cultivo del espíritu"— ni en un sentido antropológico, que la identifica con la totalidad del hecho social (Ralph LINTON Lévi-STRAUSS), sino como el aporte intelectual, artístico y espiritual de una civilización o de una sociedad global (53), la cultura se identifica materialmente con la superestructura ideológica de esa misma civilización o sociedad global por la que, como ya lo sabemos, los grupos humanos toman conciencia (de un modo parcial y deformado) de sí mismos en un momento determinado de su historia y en función de las condiciones materiales de su propia existencia social. En este sentido, la cultura reviste un carácter trágico y ambiguo, porque en las sociedades disimétricas y conflictivas sirven de hecho como instrumento de dominación.

Pues bien, decimos que la cultura, en el sentido indicado, se identifica materialmente con la estructura ideológica, porque si bien toda cultura es, por naturaleza "interesada" (54), al menos virtualmente legitimadora y por lo mismo ideológica, sin embargo no todos los elementos que integran el complejo cultural se agotan en su significado ideológico-legitimador. En otras palabras, "la ideología es un nivel de significación que puede estar presente en cualquier tipo de mensajes, aun en el discurso científico". (55) sin detrimento de la especificidad irreductible de otros niveles posibles de significación.

Así por ejemplo, las expresiones estéticas, religiosas, morales y aun las científicas, tienen una especificidad propia o un nivel sustantivo

48. TOSEL, op. cit. 227

49. MATTELART, op. cit., 17

50. Hay en América Latina algunos ensayos de investigación desde el punto de vista del soporte institucional de la ideología, especialmente en lo que se refiere al sistema de educación. Ver por ejemplo, VASCONI, T. Educación y cambio Social, Centro de estudios socioeconómicos, Santiago de Chile, 1967. En Europa, BOURDIEU, P. -PASSERON, J.C. La reproducción, Ed. de Minuit, París, 1970, representa un ensayo teórico, desde el punto de vista estructuralista, del sistema de enseñanza como instrumento de reproducción.

51. Sobre el sentido de esta distinción en lingüística, se puede encontrar una rápida información en FAGES, J.B. Comprendre le structuralism, Ed. Privat, Toulouse, 1968. 29 ss. También en MATTELART, op. cit. 17

52. VERON, E. Lenguaje . . . Op. Cit., 141.

53. Dictionnaire La philosophie, 1969, 85. Una amplia información sobre los diversos sentidos de la cultura, con una serie de distinciones operacionalmente útiles ("sistema cultural", "cultura cultivada", "cultura de masa", etc), se encontrará en MORIN, E. De la cultureanalyse a la politique culturelle, en Communications, No. 14, París, 1969. 5-38.

54. DE LIMA VAZ, III Seminario Nacional de Estudios (JUC), Brasil, 1962, mimeografiado.

55. VERON, op. cit., 141.

de significación que no se agotan en la función ideológica, aunque de hecho, puedan funcionar ideológicamente dentro de una determinada estructura social. Nada impide concebir la fe cristiana, por ejemplo, como en sí misma trans-ideológica, aunque por efecto de la posición ocupada por los sujetos cristianos y la institución eclesial en la estructura de la sociedad global, funcione de hecho, en una circunstancia histórica determinada, como factor de integración y sistema de legitimación social.

3.5.8 Ideología, Ciencia, Utopía.

Al referirnos a la transposición de la epistemología científica al ámbito de los hechos sociales, dejamos dicho que la ideología corresponde a la "imagen ilusoria" que BACHELARD atribuye a la experiencia o al "ver ingenuo", mientras que la teoría social debe constituirse consecuentemente, "contra" la ideología y en "ruptura" con la misma.

La verdad es que en un primer momento, la escuela de ALTHUSER exageró en términos tan maniqueos dicha "ruptura epistemológica" que parecía reducir la ideología simplemente a la no-ciencia, a lo que es el "reverso de la ciencia" o en expresión de BLANQUART, al pasado y al desecho de la ciencia.

Uno de los méritos de Michel FOUCAULT, en su "Arqueología del saber", consiste precisamente en haber rectificado y repensado las relaciones entre ideología y ciencia, precisando más adecuadamente el tipo de fisura que se opera entre ellas.

En efecto, para FOUCAULT la ideología (o "saber") constituye precisamente la condición de posibilidad, la base y el "campo" de emergencia de la ciencia. "Si las ideologías prácticas se 'representan' en las ideologías teóricas asignándoles sus formas y sus límites —dice LEÇOURT— será preciso admitir también que una ciencia no puede aparecer sino a favor de un juego dentro de este proceso de limitación; he aquí por qué FOUCAULT propone sustituir el término de ruptura por el de irrupción de una ciencia, a nuestro juicio, mucho más feliz. Esta irrupción se realiza dentro del saber, es decir, dentro del espacio material donde juega el sistema de las ideologías prácticas y teóricas. Bajo este ángulo, según FOUCAULT, debe ser pensada la inserción de una ciencia en una formación social. De este modo se evita a la vez el idealismo, para el que la ciencia del cielo y el mecanismo economicista, para el cual la ciencia no es más que un reflejo de la producción" (56).

Por otra parte, hemos de precisar todavía que la constitución de la ciencia social no implica la disolución o la volatilización automáticas de la ideología. Como bien lo señala TOSEL, "las ideologías no desaparecen una vez analizadas; pero se reproducen bajo una forma transformada y reaparecen de nuevo como objetos (a ser determinados teóricamente) y objetivos (a ser transformados por y en la lucha de clases)". De lo que llevamos dicho se infiere que la ideología, lejos de constituir una especie de "aberración" representa "una estructura esencial a la vida histórica de las sociedades".

Al contraponer la ideología a la ciencia, ambos conceptos se precisan. Por una parte, dice GUICHARD, "la ideología se relativiza y se hace histórica por el desarrollo de la ciencia, que la sabe siempre ilusoria, parcial y provisoria" (58). Por otra parte, la ideología aparece como permanente en su función social, en cuanto a las cuestiones que plantea. Porque "la ideología, siempre aniquilada, pero siempre rediviva es la medida en que su formulación es cuestionada por el movimiento de la historia y el progreso científico" (59), constituye la atmósfera indispensable de la vida cotidiana del hombre.

56 LECOURT, op. cit., 131

57 TOSEL, op. cit., 228

58 GUICHARD, op. cit., 253.

59 Ibidem, 254

Digamos en conclusión, con el mismo GUICHARD: "El movimiento de la ciencia reclama el de la ideología, del mismo modo que la ideología puede preanunciar el movimiento de la ciencia" (60). Por lo que toca a las relaciones entre ideología y utopía, cuyos estatutos respectivos con respecto al proceso científico son radicalmente diferentes, nos remitimos al capítulo pertinente que consagramos especialmente de este tema.

3.6 Aclaraciones Finales.

Para terminar, debemos hacer dos aclaraciones: Una primera se refiere al tipo de interrelación causal que rige entre los diferentes sectores, niveles o instancias de la sociedad global, ya puesto de relieve en los desarrollos precedentes y que aquí tratamos simplemente de explicitar.

Nuestro modelo teórico presenta la sociedad, en su aspecto sincrónico, como una totalidad estructurada, diferenciada en distintos niveles o instancias y articulada según un determinado tipo de jerarquización y de interrelación causal entre dichos niveles o instancias (61).

61 Se trata de una "totalidad compleja estructurada a dominante" como dice ALTHUSSER, Pour Marx, op. cit., 198 ss.

Por lo que toca a lo que, por falta de una terminología más adecuada, llamamos "jerarquización" de los diferentes niveles o instancias, hemos atribuido al nivel económico, el papel de determinación en última instancia de todo el edificio social, al nivel político un papel "estratégico" o decisivo, en virtud de su función global de cohesión y de regulación del sistema global y al nivel ideológico-cultural un papel de integración y legitimación. Podemos añadir todavía un papel de "dominancia" o de "sobredeterminación" que puede corresponder a cualquiera de los niveles señalados, según la fisonomía histórica peculiar de una determinada formación social resultante de una combinación específica de diferentes modos de producción.

Por lo que toca a la relación "causal" que vige entre los susodichos niveles o instancias, ya resulta en parte de su sistema de jerarquización que no se podrá hablar en ningún caso de una causalidad lineal simple del tipo "factor único". Entre los diferentes niveles o instancias vige una interrelación circular compleja que podemos caracterizar como un tipo de causalidad dialéctica o estructural. Podemos hablar también de una interacción múltiple y compleja constituida por un juego permanente de acciones, reacciones y repercusiones entre todos los niveles y factores de la sociedad global.

La segunda aclaración se refiere a la ubicación de las funciones o roles de los agentes sociales dentro de nuestra concepción estructural de la sociedad. Sostenemos que desde el punto de vista sincrónico en que nos hallamos situados, es el sistema estructural (que preexiste a los individuos y a los grupos) el que "prescribe" y determina las funciones y los "roles" de los agentes sociales, en el sentido adaptativo.

A este tipo de funciones y roles llamaremos, con HINKE-LAMMERT, "prácticas sociales" en un sentido también próximo al de ALTHUSSER, prescindiendo de su contexto estructuralista rígido. En cambio, llamaremos "praxis" en sentido estricto, al tipo de funciones y roles radicalmente disfuncionales orientados a la reestructuración global de la sociedad. En otras palabras, la concepción genético-estructural de la sociedad no elimina al sujeto social, que puede ser a la vez "soporte" de las estructuras y agente innovador de las mismas; sujeto estructurado y sujeto estructurador.

Se puede decir pues, que los hombres no obran en función de una subjetividad en sí y para sí, sino en función de una situación objetiva que los modela o conforma en su misma subjetividad. La razón de todo esto se encuentra, en gran parte, en el hecho de que la misma estructura social "reparte" a los hombres en situaciones diferentes, proporcionándoles modelos adaptativos o disfuncionales de acción.

LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

(Acercamiento Interdisciplinar)

Introducción al Cuaderno

El origen de este cuaderno de Christus fue una conversación. Nos reunimos ocho personas, —alrededor de una grabadora—, para hablar sobre la autoridad de la Iglesia. Las intervenciones revelarán el estilo conversacional. Ocho personas de diferentes especialidades, para enfocar el tema desde distintos ángulos.

Cada uno de los ocho tuvo oportunidad, primero, de exponer su punto de vista, desde su propio campo de especialidad. Después, cuando todos y cada uno hubieron terminado, se hizo un diálogo abierto y espontáneo. Este cuaderno de Christus es la transcripción de lo que en esa reunión se dijo. Los participantes fueron (por orden de intervención):

1 - Gabriel Vigil, S.J., especialista en procesamiento de información.

2 - Humberto García Bedoy, S.J., sociólogo, director del Servicio Social de la Universidad Iberoamericana.

3 - Esteban Krotz, antropólogo

4 - Ricardo Avilez, S.J., asesor teológico de los estudiantes de la Compañía de Jesús.

5 - Enrique Gutiérrez, S.J., director de Fomento Cultural y Educativo.

6 - Carlos Pereyra, profesor de ciencias políticas en la Universidad Nacional Autónoma de México.

7 - Francisco Vanderhoff, director del Centro de Estudios Ecuménicos.

8 - Enrique Maza, S.J., periodista.

Por desgracia, Francisco Vanderhoff —hechas sus intervenciones, y por causas de fuerza mayor— no pudo estar presente en el resto de la reunión, y no participó en el diálogo.

El objeto de esa reunión —como el objeto de publicarla en Christus— no fue, ni es, ni nadie tenía la intención de que fuera, una crítica a la autoridad eclesiástica ni a ninguno de los miembros de la jerarquía. No tuvimos ni tenemos la intención de un enfrentamiento con la autoridad.

La intención fue reflexionar seriamente, en un plan de altura y a nivel de un análisis responsable, sobre los problemas de la autoridad, en una coyuntura mexicana, latinoamericana y mundial, que se presenta difícil, como una crisis y como un reto creador. Queremos acompañar a la autoridad eclesiástica en una reflexión —tan profunda y tan franca como nos sea posible, y en un momento problemático para ellos y para nosotros—, en la búsqueda de soluciones, de caminos, hacia un futuro nada fácil, con ánimo de cooperación, no de enfrentamiento, con ánimo de responsabilidad asumida y compartida, no de choque destructivo. Si, en el curso de esta conversación se dijeron cosas duras —nunca con intención de ofender— es porque la situación misma se presenta problemática y dura. Huir del análisis y de las soluciones no remedia nada. Ofender y sentirse ofendido, tampoco. Quisimos enfrentar la situación como la comprendemos, y ofrecemos nuestra reflexión como una colaboración, como una ayuda, como un acompañar en el camino difícil. Esperamos también que así se reciba y que aporte alguna luz para resolver los problemas de la autoridad, en medio de una Iglesia en cambio y de un mundo en crisis.

La Redacción.

EL CONTEXTO SOCIAL DE LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA

Quizá convenga enmarcar los conflictos y las crisis de autoridad dentro de la Iglesia, en un contexto de crisis general que, desde un punto de vista, es crisis de interpretación del mensaje evangélico. La Iglesia no se escapa, en su historia, al influjo de las corrientes filosóficas y científicas de las diversas épocas.

A pesar de su reticencia a dejarse penetrar por la disidencia exterior, con el paso de los años, a veces siglos, la Iglesia sufre fisuras que le imposibilitan seguir siendo impermeable.

Todos nosotros hemos estudiado, en la historia de la Iglesia y en los manuales de teología, los lentos pasos de asimilación que tiene la Iglesia institucional de corrientes de pensamiento y de descubrimientos científicos que la humanidad ha ido elaborando o encontrando, como por ejemplo, las leyes del universo, el origen de las especies, el origen mismo del hombre, la ciencia histórica, la psicología, la antropología, etc. La Iglesia necesitó siglos para asimilar a Aristóteles, primero, y a parte de la filosofía moderna, después.

El mensaje evangélico ha sido releído por múltiples corrientes, como múltiples han sido las escisiones dentro de su seno. Aunque siempre ha pretendido fijar la interpretación en un pensamiento definitivo, absoluto, autoritario, dogmático, los dogmas —con todo el peso de la autoridad eclesiástica—, no han sido las murallas poderosas capaces de impedir el aflorar del pensamiento crítico y la penetración de las corrientes que salen de ese rígido y secular modo de interpretar lo dicho por Jesucristo.

Actualmente, la Iglesia atraviesa por una época de cambio. En el Concilio Vaticano II, reconoce que está en crisis. Y no sólo se sabe en crisis, sino que, de una vez por todas, decide abrirse al mundo y reconocer la autonomía de lo temporal. Su acostumbrado paso lento y su tendencia a no abandonar el pasado, la tradición, le impiden asimilar lo que le está pasando y lo que ve que pasa, fuera de ella, pero en movimiento acelerado.

El cambio que sufre la Iglesia es el cambio que sufre la historia de la humanidad. La humanidad avanza por procesos de socialización que la llevan a romper con el indivi-

dualismo, el autoritarismo, la apropiación de la naturaleza por manos particulares, la explotación del hombre por el hombre. La humanidad empieza a reconocerse. Camina por la historia queriendo apropiársela y conducirla, va ganando conciencia de pueblo que quiere ser dueño de su propio destino. El hombre nuevo se abre generosamente a la justicia y a la libertad.

La Iglesia ha pretendido recoger esta hermosa concepción del mundo, y se ha pronunciado a favor de ella, en el Vaticano II; en el encuentro de obispos latinoamericanos de Medellín, Colombia; en las últimas encíclicas, como la *Pacem in Terris*; en los pronunciamientos del General de los jesuitas y de los provinciales de la Compañía de Jesús, en América Latina; en pastorales de episcopados, como los de Brasil, Perú y otros, del tercer mundo. Se podría decir que la Iglesia institucional ha pretendido releer el Evangelio y ha dicho que se pronuncia en favor de esta nueva corriente; porque reinterpreta el mensaje. Inclusive se ha acusado de pecadora y de haber estado al lado de los poderosos, de alguna manera.

Y, si vemos al pueblo de Dios, a las masas de cristianos que sufren de hambre y de explotación, allí encontraremos, quizá, la abundancia y los canales de la Iglesia nueva, de la Iglesia convertida. Sacerdotes y laicos volcados a realizar la justicia en este mundo, el Reino de Dios en la tierra. Hombres movidos por el mensaje de Jesucristo, que no temen destruir las estructuras opresoras en el mundo y dentro mismo de la Iglesia.

Pero esta fresca cristiana, apenas naciente, se encuentra en medio de la cizaña. Grandes contingentes de bautizados se autonombran cristianos; pero siguen herméticos y aferrados a aquella interpretación del mensaje evangélico que conviene, para justificar la explotación del hombre por el hombre, o que les permite tener una conciencia tranquila, para no comprometerse a cambiar este mundo corrompido e injusto. No se puede poner vino nuevo en odres viejos, ya decía Jesucristo.

El pueblo de Dios se ha visto presa de su propia euforia de haber reencontrado el camino de su liberación con respecto a las antiguas estructuras, a las antiguas interpretaciones evangélicas. Han surgido nuevas teologías, como teología de la liberación, teología política, reflexión teológica sobre la realidad; pero todavía se sigue enseñando la escolástica, se sigue mostrando a la Iglesia como única capaz en sí misma, por su autoridad, de señalar lo que es verdadero.

Muchos cristianos que, confiados en la apertura eclesial, se comprometieron con la liberación del oprimido, se topan con la férrea cadena de la autoridad eclesial. Teólogos que dialogan con la corriente del pensamiento marxista, o que reinterpretan, desde la realidad, el Evangelio, son amenazados de excomunión y de suspensión en el ejercicio de su ministerio. O se les dice que el sacerdote no se puede meter en política.

La fisura principal, en la Iglesia, se manifiesta precisamente en esto, en que existen grupos comprometidos con la liberación, cristianos que toman una postura al lado del

pueblo y que luchan con él. Entre ellos, hay seglares, sacerdotes e, inclusive, obispos. Y, por otra parte, una gran mayoría actúa divorciada de la realidad y aferrada al pasado. No es de extrañarse que los principales conflictos de la Iglesia, especialmente los de autoridad, estén localizados en el fondo de esta gran fisura.

Grupos de sacerdotes comprometidos, en América Latina, en general, han sido condenados o vistos con desconfianza, como el llamado del Tercer Mundo, en Argentina; el grupo Golconda, en Colombia; Sacerdotes para el Pueblo, Iglesia Solidaria, en México; Sacerdotes para América Latina, recientemente condenados en Colombia; Cristianos por el Socialismo, en América Latina y en Europa. Decenas de sacerdotes han abandonado su sacerdocio, o por crisis de autoridad o por no estar de acuerdo con la institucionalidad de la Iglesia. En la lucha cotidiana de cristianos comprometidos, aparece nuevamente el enfrentamiento. Podemos recordar el caso de Netzahualcóyotl, en México, en donde el obispo del lugar condenó la labor de los jesuitas. Otro caso es el de los tres sacerdotes comprometidos con el pueblo de Querétaro, que fueron suspendidos por el obispo. Podemos citar igualmente los conflictos de autoridad de la diócesis de Aguascalientes, en que numerosos sacerdotes se enfrentaron también al autoritarismo del obispo. Los movimientos en contra de la construcción de la Basílica de Guadalupe. Las maniobras del obispo de Toluca para imponer párrocos en la diócesis, como es el caso del pueblo de San Juan de las Huertas. La tendencia de las comunidades religiosas a la democratización y a no tener superior, y la respuesta negativa de sus superiores.

Y, por el otro lado de la fisura, nos encontramos con acontecimientos que muestran la gravedad de la crisis. El reconocimiento del episcopado chileno a la Junta Militar. Las celebraciones eucarísticas, en la toma de posesión de dictaduras militares, casos chileno y argentino, como los más notorios. Las denuncias de transferencia de información a organizaciones de espionaje, como la CIA, por parte de eclesiásticos de alta jerarquía o de sacerdotes, como Verkemans en Colombia. La protección y el fomento de grupos fascistoides, como sería el caso del FUA, en Puebla, hace algunos años. El silencio, grave silencio, de casi todos los episcopados sobre la violación de los derechos humanos, en la mayoría de los países latinoamericanos. La actitud de favorecer y mantener el sistema vigente, a través de la predicación justiciera e individualista y de la educación en universidades y colegios, así como declaraciones globales, abstractas, poco comprometidas. La participación en política, en apoyo de las derechas, sobre todo en los casos más relevantes, como Portugal y, actualmente y desde la Santa Sede, en Italia. Se podrían agregar también la designación, como general del ejército colombiano, del cardenal Aníbal Muñoz Duque, y la designación, como coronel del ejército salvadoreño, del obispo José Eduardo Álvarez.

En general, decenas de cartas pastorales, declaraciones que manifiestan un retractarse de lo que se había avanzado en Medellín y en el Vaticano II.

Es en este contexto, donde se sitúa el problema de la autoridad dentro de la Iglesia. Asistimos a la crisis de autori-

¿ ACUMULACION PRIVATIVA O EJERCICIO COMUNITARIO DEL PODER ?

La autoridad, para mí, tiene un significado. Es una forma de ejercitar el poder. Yo creo que el problema se puede plantear desde el punto de vista del poder. Tratar de hacer un análisis del poder, aunque no sea muy a fondo, muy perfilado. Pero sí profundizar algunos puntos fundamentales sobre qué es el poder y cómo funciona, y hacer la analogía con el poder y con la autoridad en la Iglesia.

Hay una tendencia, que yo siento muy marcada en la historia de la Iglesia, sobre todo en los que escriben, e incluso en autores como McKenzie, que en su tiempo, cuando salió este libro, —“La Autoridad en la Iglesia”— fue mal visto, porque hablaba, en parte, de una tendencia democratizante en la Iglesia. Pero una de sus tesis principales, que me parece sumamente discutible, es que la autoridad, en la Iglesia, es distinta de cualquier autoridad, distinta de cualquier poder, por la naturaleza misma de la Iglesia. Es decir, este autor parece apoyarse en esa idea, tan común, de que la Iglesia está por encima de cualquier política y de cualquier poder, por encima de cualquier movimiento social, por encima de la sociedad misma.

Yo creo que es un punto fundamental que tendremos que asentar: las crisis de la Iglesia son, en parte, las crisis de

la sociedad, las crisis de las relaciones sociales.

Por una parte, creo que sería importante asentar que el poder, o sea la autoridad, la manera como se ejerce el poder en la Iglesia, que es llamado autoridad, es parte del poder social, en alguna manera ejercitado, ejecutado, ejercido; pero no creo que se pueda aislar del poder común de la sociedad. Eso por un lado.

Por otro lado, creo que otra de las raíces principales de la posición de la Iglesia, incluso en documentos oficiales, es una visión muy parcial de la problemática social, íntimamente conectada con lo anterior. Lo anterior es: la Iglesia no tiene nada que ver con las potestades civiles, con el poder político —que es el más privilegiado, para poder analizar el poder, porque es el que se manifiesta más patente, quizá. Sino una visión parcial, también, en el sentido de que no parece que, en la visión oficial de los documentos de la Iglesia, aparezca una razón estructural de los hechos sociales. A los males sociales, a los problemas sociales, a las crisis de la sociedad, siempre parece darse el remedio de una conversión personal, de un irse adentro de sí mismo cada uno, hacer un análisis, convertirse, y ya.

Aquí me parece que tocamos dos puntos interesantes. Por un lado, el aspecto mismo del poder. Parece que, en la Iglesia, se tiene la idea de que el poder es algo que debe aceptarse por convencimiento. De aquí todas las reacciones contra la violencia, contra la coacción. Una especie de poder ilusorio que no puede existir. Y, por otro lado, esa falta de visión de las razones últimas, de las raíces últimas de una sociedad, que provocan toda una serie de problemas, o sea, las raíces estructurales.

Tengo aquí apuntado un documento, relativamente reciente, del papa Paulo VI, que iría mucho en esta línea de una visión personalista, individualizante, para la solución de los problemas sociales. Es un alocución de Paulo VI al Centro Cristiano de Patronos y Dirigentes de Empresas Francésas. Hablando de la empresa, —es el enfoque principal de su alocución—, él distingue poder económico, o sea, las relaciones exteriores, como él las llama, al trabajo que se realiza en la empresa, del poder técnico, que es la organización interna de la empresa, los aspectos de organización y todo eso; pero no establece con claridad la relación entre la coacción objetiva que ejerce el poder económico y la gran libertad que se deja al jefe de empresa.

Entre paréntesis, aquí, en este documento, aparece como sencillamente indiscutible la unidad de dirección. Es decir, no se concibe, en los documentos de este tipo, una empresa colegiada, dirigida por un equipo, una coestión o algo semejante, sino la unidad de dirección, que sigue siendo indispensable, en la mente oficial, para la dirección de una empresa. No se relaciona la coacción objetiva del poder económico sobre el poder de dirección empresarial. Para hacer de la fábrica, digamos, una especie de comunidad de personas, donde todos sean llamados a participar y no solamente a ejecutar, —en un texto como este— no parece captarse la relación íntima que existe entre una forma de organización económica y un tipo de jerarquía y de poder en la empresa. Hay una falta de relación entre los factores que intervienen en un conflicto social.

Parece, pues, que la teología oficial no se ha ocupado, por ejemplo, de aquello que funda las relaciones de poder en las sociedades capitalistas. El poder que ejerce el capital sobre el trabajo no se deriva, por ejemplo, de una coacción política o ideológica exterior o anterior a la acción del trabajador; se deriva del acto mismo con que el trabajador, obligado por necesidades elementales, vitales, de vivencia, de sobrevivencia, vende su fuerza de trabajo. Estrictamente hablando, el trabajador no está sometido a otro hombre, sino a los medios de producción, al capital, respecto del cual el capitalista mismo no es más que un agente. Toda relación personal de poder se ha borrado en beneficio del poder de objetivos personificados sobre personas, digamos, cosificadas.

Por otra parte, la insistencia en que sólo la conversión personal es la que va a cambiar en mejor las relaciones sociales, es otra muestra de la falta de consideración sobre la estructuración social del poder. Las relaciones de dominio o de subordinación están inscritas en las estructuras mismas de la sociedad. Esto es, para mí, fundamental. No se deben a la buena o mala voluntad de un patrón, ni se deben

a la conversión o no conversión de una persona, únicamente. Hace falta esta conversión; pero no es, ni mucho menos, lo fundamental. No pueden reducirse a fenómenos de orden interpersonal. Están más allá de la buena o mala voluntad y de la buena o mala conciencia de una persona.

Desde niños se nos educa a tener conciencia de una jerarquía social, y cualquier falla se considera como una falta que es punible, sobre la que hay que ejercer una coacción, porque se ha violado el orden natural de las cosas.

Volviendo al texto de Paulo VI, creo que sería bueno leer un párrafo, que es significativo. Dice, dirigiéndose a los empresarios: "Vuestra mirada debe fijarse en la actitud concreta de las personas, en lo que revela su comportamiento frente al poder y a las exigencias crecientes de responsabilidad. Vuestra atención debe llegar, además, a una auténtica revisión de vida, que defina, en cuanto sea posible, la mentalidad real de los patronos y dirigentes de empresa, con sus valores, sus riquezas y sus límites. Si se hace así, el ajuste o el cambio virtual de estructuras estará arraigado en una disponibilidad y en una conversión de los corazones, que evitará los terribles bloqueos que sufre nuestra sociedad".

El ejemplo concreto de aplicación de estos dos puntos, podría ser la cuestión del salario del trabajador. En los documentos oficiales de la Iglesia, se llega a hablar de un salario justo, incluso de un salario familiar, de prestaciones sociales, que permitan una vida digna al trabajador; pero, que yo sepa, jamás se ha puesto en cuestión el régimen salarial, que es donde yo creo que están —cuando el trabajador vende su fuerza de trabajo, en este mismo acto—, la explotación y el problema estructural. Y, que yo recuerde, no hay ningún documento de la Iglesia que ponga en cuestión el régimen salarial.

Un paréntesis, me parece a mí, que habría que hacer, para poner en claro, contra aquellos que no lo aceptan, el poder de coacción. Las relaciones de dominio mismo, expresadas en una sociedad, hacen ver patente, de alguna manera, que existe un poder estatal. Es decir, el poder estatal no se justifica, sino en relación con una sociedad dividida en clases antagónicas. Tiene un papel represivo. Trata de lograr, por la fuerza y el derecho, que las clases subalternas acepten relaciones sociales que las oprimen. Esto es un primer acercamiento, según veo yo, a la raíz de estos problemas, respecto de la manera de pensar de la Iglesia.

Pero creo que podría plantearse también una especie de paralelo, quizá discutible, pero para mí verdadero, haciendo una relación entre el proceso de acumulación primitiva del capital, de la propiedad privada de los medios de producción, y de la teología, es decir, de la Iglesia. El proceso de la llamada acumulación primitiva del capital, para mí, no fue un proceso esencialmente económico y tecnológico. Es decir, la acumulación originaria del capital no se efectuó mediante un proceso primordial de creación de nueva riqueza, sino, ante todo, de apropiación, de substracción, de la riqueza social ya creada, y de concentración de ella en manos de unos pocos privilegiados. Es decir, se debe esencialmente a relaciones sociales. Solamente después de que la acumulación primitiva se ha realizado de esta manera, cuan-

do el capital comienza a aplicarse con intensidad creciente a la creación de nueva riqueza, se crea este proceso de acumulación del capital y del capitalismo.

Haciendo la analogía con el estado, el proceso de acumulación primitiva del poder, que antecede y explica el estado, —en un poco lo relacionado con lo anterior—, antes de que el estado comenzara a generar autoridad propia, expandiendo y multiplicando las esferas de su poder, tuvo que sustraer y concentrar la autoridad diluida de la totalidad del cuerpo social. Es decir, que la acumulación de capital, como la acumulación de poder, no nacieron por una creación de capital o por una creación de poder, sino que un grupo, que es lo que a mi manera de ver explica el estado, fue sustrayendo el poder de una sociedad y lo acumuló, y es lo que va expandiendo y multiplicando este tipo de poder. Semejante a lo que es el capitalismo mismo.

Yo pienso que esto puede aplicarse a la Iglesia, y creo que tiene raíces muy hondas en una auténtica teología del pueblo. Es decir, que el poder ejercido en la Iglesia, la autoridad, nace de una sustracción del poder que debería tener el pueblo de Dios, que es en donde debería estar el poder, la Iglesia. Pero se va acumulando en manos de unos pocos, y cada vez más. Y esto es lo que crea una especie de capitalismo ideológico del poder en la Iglesia.

Y estos movimientos que empiezan a surgir, —Gabriel habla de una fisura en la Iglesia—, tal vez no muy conscientemente, han empezado a darse cuenta de que este autoritarismo, de que esta autoridad, que va más allá de los límites más o menos aceptables, les corresponde a ellos. Yo quisiera ver, en esta idea, el concepto que usa el Vaticano II de Iglesia como pueblo de Dios. No como jerarquía. Que es un poco el equivalente que hace Gabriel. Cuando habla de Iglesia, la contrapone a pueblo de Dios.

Es, a mi modo de ver, lo que puede existir, en esa raíz, de Iglesia, considerada como pueblo de Dios, en el que

el trabajo, por lo tanto, de la teología, del sacerdote, del dirigente, del líder o de lo que sea, sería volver a regresar el poder al pueblo, la autoridad al pueblo. Incluso hay una raíz teológica, que es el consenso del pueblo de Dios, hasta para los dogmas, que se ha olvidado. Parece ser que la autoridad nada más viene de Dios, por la línea de los superiores o de los jerarcas, y se ha olvidado la otra.

Por otra parte, yo creo también, volviendo a la idea misma del poder, que es una noción dialéctica. Esto está conectado con lo que decía yo antes. Roba, como quien dice, el poder al pueblo, para ejercerlo, y, por otra parte, permite una serie de beneficios sociales. Y yo creo que, cuando no se ha manejado bien esta dialéctica que entraña la cuestión misma del poder, viene toda esta serie de momentos en que se habla de crisis de autoridad y de crisis de poder.

Pero lo curioso es que se habla de crisis de autoridad, en el sentido de que no se obedece como se debería obedecer, cuando la crisis de autoridad es que no se ejerce la autoridad como debería ejercerse.

Yo coloco estas dos raíces, —para oír sus opiniones—, atrás de estas crisis de la Iglesia.

Resumiendo, creo que, por un lado, está una falta de concepción más profunda de las interrelaciones y de las razones estructurales del funcionamiento de una sociedad. Por otro lado, está la idea de que la Iglesia, por su naturaleza misma, está muy por encima de todos estos vaivenes sociales. Y la sacralización del poder, el robo, digamos así, del poder del pueblo hacia la jerarquía, respecto a la Iglesia, o hacia los grupos hegemónicos del poder político-económico, es también lo que ha creado esta crisis. La gente empieza a ver que es un poder, aunque lo diga con otras palabras, que corresponde al pueblo. Para nosotros, por ahí iría una línea de liberación: regresar el poder al pueblo.

LA EPOCA QUE ESTAMOS VIVIENDO ES UN MOMENTO HISTORICO

PARA LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA.

CHRISTUS

ESTA PRESENTE EN ELLA EN LA MEDIDA DE SUS POSIBILIDADES.

NO SE QUEDE USTED AL MARGEN.

LEA CHRISTUS Y COLABORE PROMOVRIENDO SU LECTURA

SUSCRIPCION ANUAL \$ 100.00 - Dis. 8.50

CHRISTUS

Apdo. M-2181

México 1, D.F.

¿ AUTORIDAD DE LA IGLESIA COMO AUTORIDAD DEL ESTADO ?

Cuando hablamos de autoridad de la Iglesia, autoridad, digamos, entendida como poder legítimo, hablamos, de alguna manera, de antemano, de una Iglesia dividida, de una Iglesia donde la autoridad está distribuida en una forma desigual. Hay un grupo, un estrato que mantiene la autoridad, y los otros son los sujetos a ella.

La función de este estrato se refiere, básicamente, a un proceso de intermediación. Ese estrato guarda, digamos, el acceso a algo que es Dios, la salvación, alguna cosa supuestamente muy importante para el ser humano. Y ahí viene la comparación, cuando se habla de la formación del poder estatal y de la formación del poder en la Iglesia. Yo no sé si se puede trazar una línea desde los comienzos del cristianismo hasta hoy; pero sí puede trazarse en los últimos siglos, donde, ciertamente, la Iglesia se ha moldeado, más correctamente dicho, el estrato que mantiene la autoridad ha moldeado a la Iglesia, cada vez más, según la imagen o el molde del estado.

No sé si empezó con Constantino, pero ciertamente pasó por situaciones, en las que el poder estatal y el poder eclesiástico tenían las mismas funciones, por lo menos en la Europa de la Edad Media, hasta llegar a situaciones de fran-

ca competencia. Y luego, poco a poco, empezó una especie de división del trabajo entre las dos instituciones, lo que no eliminaba que la Iglesia, con cierto atraso, tratara de seguir moldeándose según la imagen del estado, hasta llegar a ese —gracias a Dios, abortado— proyecto de una ley fundamental para la Iglesia, a la imagen de una constitución de democracia capitalista moderna.

Yo creo que un análisis en esa línea, nos podría mostrar cómo todo el poder, la estructura de poder y la estructura de autoridad, en la Iglesia, está forjado según una imagen de la distribución de poder en el estado, sin discusión, sin el planteamiento de alternativas, históricamente realizadas, de sistemas donde el poder no está vertical, sino horizontalmente distribuido.

Ahora, esa distribución del trabajo, —yo creo que eso tampoco es una novedad—, va más hacia la legitimización, hacia la esfera de legitimización de las relaciones sociales existentes. Esto sería también un punto de discusión.

El otro que quiero mencionar, y que se encuentra relacionado con éste, sería que yo creo que, para entender a muchos que tienen conflicto de autoridad dentro de la Igle-

sía, habría que ir, en un análisis, a un plano más atrás. Tal vez, uno de los puntos críticos, a mi modo de ver, es que hay un cambio en la concepción de la verdad. Una verdad que ya no es una esencia que se puede guardar en algún lugar y que se distribuye, —la misma verdad, que en ese organigrama de una distribución vertical del poder representada en la Iglesia, fluye de arriba para abajo—, sino una verdad que se hace y que se verifica, o que se falsifica, en las experiencias concretas de las personas que actúan.

Allí entra la crisis de la autoridad; porque un status, un status de la Iglesia, por ejemplo, ya no es aceptado simplemente por su fuente, sino también por su actuación misma. O sea, ya no se acepta simplemente que está bien lo que dice la persona que ocupa un status, porque tiene un status dentro de una jerarquía más o menos aceptada, sino porque las decisiones que emanan de ella, los consejos que da, las proposiciones que hace, ya no encajan en la realidad que vive el individuo.

La crisis de la legitimidad eclesiástica, ciertamente, tie-

ne una fuente muy importante por este lado. Tal vez, a lo largo de la discusión, saldrán otras fuentes.

Aquí vendría también la pregunta de si no se puede ver, dentro de la autoridad eclesiástica, o sea, dentro de ese grupo minoritario de la Iglesia, una doble agrupación. Por un lado, los que simplemente están "atrasados"; que todavía, en una Iglesia que básicamente reflexiona las cosas que pasan, llegan un poco tarde con su reflexión. Yo creo que un ejemplo claro de esto es la democratización desfasada dentro de la Iglesia. Democratización, en el sentido de una democracia capitalista, que está en franca crisis. Por otra parte, el segundo grupo, la segunda tendencia, podríamos decir, que serviría más bien al enfoque mencionado de la división del trabajo. El desfaseamiento no es simplemente histórico, sino que tiene una función en el sistema social actual, la de la legitimización. Y por eso está sustentado, no solamente por todo el engranaje interior de la Iglesia, sino también por sectores de la sociedad que, de por sí, no tienen nada que ver con la Iglesia. Por lo cual, no es un simple atraso, sino una franca reacción al proceso de la liberación social.

CASA MORFIN

MATRIZ

AV. CUAUHEMOC 216-A
CONMUTADOR: 578-22-11
DIRECTOS: 578-19-24
578-33-43
578-20-65

SUCURSAL No. 2

HEROE DE 1810 No. 123
TACUBAYA
TELS.: 515-78-12
515-04-38

SUCURSAL No. 1

CALZADA DE LA VIGA 376
TELS.: 538-03-69
530-34-91

SUCURSAL No. 3

MARINA NACIONAL 265
COL. ANAHUAC
TELS.: 527-25-56
399-09-77

SUCURSAL No. 4

AV. IGNACIO ZARAGOZA No. 574
TEL.: 571-58-11

REFACCIONES PARA AUTOS AMERICANOS Y EUROPEOS
ESPECIALIDAD EN BALATA INDUSTRIAL

LIBERAR LA "AUTORIDAD EVANGELICA"

Voy a presentar enseguida, en forma de hipótesis, algunas conclusiones de una reflexión teológica. Cada una de ellas exigiría análisis mucho más largos y detallados que, por ahora, voy a tratar de evitar. Esta reflexión teológica, a su vez, no es autónoma, sino que presupone y ha tomado ya en cuenta lo que, desde un punto de vista sociológico, ha sido dicho antes aquí.

Antes, sin embargo, trataré de puntualizar un poco cuál es la situación sociológica de una reflexión teológica sobre la autoridad en la Iglesia. Parto de una afirmación elemental de la sociología del conocimiento: No hay reflexión humana que no tenga, además de su índole propia, una función política e ideológica, en el contexto social en el que se realiza; independientemente de la conciencia o no-conciencia que se tenga de ello. Y, consecuentemente, toda reflexión humana, no sólo se da en una determinada situación sociológica, sino que queda condicionada por esa situación.

La praxis de la "autoridad" (entre comillas) en la historia de la Iglesia, así como la reflexión teológica que esa praxis conlleva, ha pecado muchas veces, creo yo, de una ingenuidad sociológica, al no considerarse situada y condicionada por esa misma situación en la sociedad global. El

resultado de esta ingenuidad ha sido que, ideológicamente, la reflexión teológica sobre la autoridad en la Iglesia, además de ser una forma de expresión que ha acompañado a la práctica social, política y religiosa de la institución eclesial, se ha convertido de hecho en "ideología" encubridora y legitimadora de situaciones sociales que poco o nada tienen de evangélico. Tanto esta reflexión, pues, como la práctica misma de la autoridad eclesial, necesariamente están inscritas en las relaciones estructurales del poder en la sociedad. El sitio que, de una u otra manera ocupen en el proceso de producción, los organismos que generan la reflexión sobre la autoridad en la Iglesia, evidentemente va a delimitar sus condicionamientos.

Teniendo en cuenta estas advertencias o presupuestos preliminares, trataré de ubicar la posición epistemológica en la que quiero colocarme. Voy a presentar una serie de hipótesis, no otra cosa, desde una posición tomada en las relaciones estructurales de poder en la sociedad. Esta posición, en concreto, es la de una opción por estar del lado de los intereses objetivos del oprimido, y desde allí, tratar de reflexionar, en la Fe, la Fe de Jesús, sobre el significado, las condiciones y las posibilidades de transformación de las relaciones vigentes de poder, por otras que sean auténticamente evangélicas. Con esta preocupación, y desde esta po-

sición, me pregunto: ¿Cuáles son los criterios de autenticidad evangélica, en la existencia y en el ejercicio de una autoridad en la Iglesia?

La primera hipótesis parte del presente, y se elabora teniendo en cuenta la situación vigente. La verificación en la historia del pasado se sugiere enseguida, a través de una segunda hipótesis de trabajo; todo esto con la esperanza de poder vislumbrar algunas pistas de prospectiva hacia el futuro, en una tercera hipótesis.

El enunciado sintético de la primera hipótesis puede ser este: La "autoridad evangélica" es diversa de la autoridad sociológica, y de toda forma de poder. Aparentemente, contradigo lo que hace poco afirmaba Humberto; en realidad, creo yo, nos enfrentamos a un problema de equivocidad en la terminología, que tenemos que acabar de dilucidar.

Se ha dado el nombre de "autoridad", desde la misma Biblia, a una serie de actitudes vividas por Jesús; vividas también por la comunidad cristiana primitiva; por Pablo y otros seguidores de Jesús. El mismo hecho de llamar "autoridad" a esa realidad histórica, ha sido tal vez una de las raíces de la posterior ideologización y deformación de la praxis vivida por Jesús, y en la Iglesia primitiva. El llamar "autoridad" a esa praxis, se ha prestado para que se la confunda con una autoridad y poder sociológicos, que no es lo que estaba llamada a ser.

¿Cómo nombrar esta realidad? En la Escritura se la designa con diversos términos, principalmente en griego: Exousía, dýnamis, diakonía. El problema va a estar en cómo hay que traducirlos. El peligro de ideologización (en sentido negativo) acecha desde el principio. Evidentemente, si consultamos un diccionario bíblico clásico, exousía se traduce como autoridad—poder; tenemos, sin embargo, que investigar cómo opera históricamente, a través de la misma Escritura, esa realidad llamada "exousía", y constatar, o no, si es una realidad distinta a la autoridad—poder. Por distinguirla de alguna manera, la llamo provisoriamente autoridad evangélica.

Hay muchos textos conocidos. Tal vez, es, en este sentido, en el que Cristo dice: toda exousía, toda potestad, toda autoridad, me ha sido dada por el Padre, y, en nombre de esa potestad, de esa autoridad, es en el que yo los envío. "Enseñaba con autoridad". (Así traducen; pero la palabra es exousía). "Ejercitaba un poder", —allí emplean la palabra dýnamis—, que se manifestaba de mil maneras. Se está tratando de nombrar una realidad que se va describiendo paulatinamente, con diversos matices.

Yo creo que es incontestable la existencia de esa realidad, llámese como se llame, en la praxis de Jesús, en la praxis de los primeros que quieren seguir auténticamente a Jesús, y que es algo, podemos decir, que Jesús quiere, algo de lo que él vino a comunicar.

La fuerza de esta hipótesis está, precisamente, en la distinción y, luego, en la relación de esa realidad evangélica con la autoridad sociológica. Esta "autoridad evangélica"

tiene más de una autoridad moral que de una autoridad sociológica. La autoridad sociológica, aquí, se distinguiría por ser una autoridad que nace de una verdad poseída, de una unidad ya realizada. La autoridad tiene, como comisión, proteger, conservar una unidad ya realizada. Aquí estaría, otra vez, el peligro de la pretensión de una posesión de la verdad, de un "ya" realizado de la unidad, de un orden ya establecido. Lo que ya existe es un orden. Y todo esto, necesariamente, conduce a un privilegio, a una superioridad, a una posición adquirida, que ejerce y tiene esa autoridad.

En cambio, yo creo que la descripción de la realidad, que he llamado, provisionalmente, "autoridad evangélica", va más bien en esa actitud, que no posee, sino que tiende a una verdad, que se va haciendo o no haciendo, verificando o no verificando, como decía Esteban; que camina hacia una unidad; que tiene la capacidad de caminar hacia la construcción de una unidad, la necesidad de construir un orden, pero un orden histórico, que tiene que irse haciendo.

Y creo yo, —viendo, inclusive, a algunos exegetas que se mueven un poco en esa pretendida apoliticidad de su reflexión, pero que dan algunos datos útiles—, que esa realidad, que podríamos llamar autoridad evangélica, es más bien la capacidad de contribuir, en libertad de amor, a dar o hacer crecer el ser y la vida. Esto sería lo que se llama autoridad evangélica, en el Evangelio. La capacidad, eso sería la exousía; o la actuación de esa capacidad, eso sería el dýnamis: de contribuir, en libertad de amor, a dar o hacer crecer el ser y la vida de otro, o de otros, precisamente como otros exteriores y distintos. Dicho de otra manera, es la capacidad de dar y de hacer crecer la libertad de otro, de realizar la capacidad de amar. Así se pueden ya encontrar muchas maneras de nombrar esta realidad. Esto se expresa, por ejemplo, como la capacidad de "llegar a ser hijos de Dios".

Evidentemente, entonces, esta realidad, autoridad evangélica, no es la autoridad sociológica, sino que es una exigencia fundamental para todo el que quiere seguir a Jesús. Es decir, es como aquello que está llamado a llegar a tener.

Y, en la misma Biblia, la posición que aparece de Jesús ante el poder sociológico, ante la autoridad sociológica, es de admitir que siempre va a existir. Evidentemente, también él prevé que sus seguidores van a tener poder; pero no el que él les está dando, sino, necesariamente, el que ellos van a ir adquiriendo, como grupo humano que se organiza, que se institucionaliza. Pero su actitud es de prevención: cuidado con ese poder. Y aparece que él, precisamente, contrapone, en algunos textos muy explícitos, la autoridad sociológica de los que tienen poder en la sociedad humana, de la cual también su Iglesia va a ser un ejemplo, y les dice: ustedes no sean así. Es la recomendación fuerte que continuamente les está haciendo. Los que tienen poder, los que tienen autoridad entre los hombres, los que gobiernan, son llamados benefactores, ejercen dominio. Ustedes, no así.

Quiero decir que, cuando se habla de la autoridad

sociológica que existe en la Iglesia y que está trabada con todas estas relaciones estructurales de poder, y se dice que ésa es la autoridad que Cristo le dio a su Iglesia, creo que está ahí el gran error, o uno de los principios del gran error, de la mentira; porque ésa es una autoridad sociológica, que no es un don de Cristo a la Iglesia, sino al contrario. Es lo que dice: eso va a existir; pero cuidado, porque ahí hay trampa.

El significado de todas las tentaciones mesiánicas, de las tentaciones de Cristo en el desierto, creo que más allá de lo mítico, es precisamente esto. Es la tentación, para la eficacia de la acción, de tomar como punto de partida el poder.

Literariamente, con una profundidad teológica, pocas veces realizada, en la leyenda del Gran Inquisidor, de Dostoiéwski, se presenta esto de una manera muy vívida. El Gran Inquisidor de Sevilla, que allí representa a la Iglesia, en el fondo está diciéndole a Jesús: Es que tú fuiste un iluso y un idealista; no le diste un poder a tu Iglesia, y tu Iglesia necesita un poder, para poder amar a los hombres como tú; y, entonces, nosotros hemos optado por hacer lo contrario de lo que tú has dicho, para hacer realidad lo que tú dijiste que hiciéramos, amar a los hombres.

Es decir, allí está para mí —y éste sería el paso a la segunda hipótesis— la hipótesis de interpretación de la historia de la autoridad, como una historia de ideologización, no querida precisamente, (estamos moviéndonos en ese nivel de cosas que van sucediendo más allá de las intenciones de los sujetos, de las que muchas veces no se puede tener conciencia). La tarea de una reflexión teológica, histórica, aquí tendría que ser la de ir verificando o falsificando esta hipótesis de que se ha ido dando el paso gradual y muy

rápido, de lo que hemos llamado autoridad evangélica a la autoridad sociológica. Y de que, a nivel de reflexión que ha generado una teología vigente, se ha ido, cada vez, fijando más, se ha ido ocultando la diferencia, y legitimando la confusión de la autoridad sociológica, a costa de la primera. Dicho más sencillamente, se ha sacralizado la autoridad sociológica y se ha hecho de ella —se ha querido hacer de ella— una voluntad de Cristo a su Iglesia, cuando expresamente es lo contrario. Podríamos decir que eso es lo que Jesús no hubiera querido de su Iglesia, admitiendo que Jesús no era tampoco un iluso que no presintiera o supiera que su Iglesia iba a tener autoridad sociológica, a pesar suyo, inevitablemente, por la condición humana y social de la comunidad de sus seguidores.

Brevemente, pues, esta sería la segunda hipótesis. La necesidad, para la reflexión teológica, de una verificación de esa hipótesis de ideologización de la que he llamado autoridad evangélica, a base de autoridad sociológica, y, como consecuencia, la sacralización de la autoridad sociológica.

La tercera hipótesis, viendo un poco hacia el futuro: el camino de búsqueda y de reconstrucción tiene que darse en una lucha dialéctica por construir la ideologización y por liberar al ejercicio de una auténtica autoridad evangélica, en las comunidades de seguidores de Cristo.

Creo que, en esta tercera hipótesis, todavía hay que trabajar mucho más ciertas pistas que indiquen por donde tiene que ir esta lucha dialéctica, ciertas estrategias, ciertas tácticas. Pero creo que mucho ya se ha estado trabajando; lo que decía también Humberto, por ejemplo, de una Iglesia popular, está presentando como la fase dialéctica que corresponde, para poder superar el conflicto de una autoridad sociológica que ha sido erigida como poder divino.

LA AUTORIDAD EN LA PRACTICA ECLESIAL

Yo quisiera decir, ante todo, que con mucho de lo que han dicho estoy de acuerdo. Y después, —aunque ya todos lo explicamos aquí—, subrayar que todo lo que estamos diciendo no es un ataque a la autoridad de la Iglesia, ni a las personas que la ejercen, sino el intento de ayudar a que esa autoridad de la Iglesia ocupe su verdadero sitio. Porque creo yo que hay siempre el peligro, cuando uno habla de la autoridad de la Iglesia, de que en primer lugar, los Sres. Obispos y, después, párrocos y aun superiores religiosos, reaccionen como si se les atacara. Sea lo que sea de la actitud de otros interpelantes a la autoridad de la Iglesia, la nuestra es la de ayudar a profundizar en el sentido de la autoridad de la Iglesia, en el contexto de la situación que ésta viene atravesando.

De una vez por todas, quisiera aclarar que, cuantas veces hablo de "autoridad de la Iglesia", me refiero a una manera de actuar frecuente y relativamente amplia en personas con autoridad dentro de la Iglesia.

Pienso que una autoridad de la Iglesia, debe existir. Y me parece que, desafortunadamente, la autoridad de la Iglesia, o la jerarquía, —en una amplia proporción, por lo que respecta a México y a América Latina—, se encuentra en

una situación extremadamente difícil, para abrirse a un diálogo con las ideas que venimos ventilando. Porque se trata de un problema estructural severo, en el que las personas no tienen la libertad suficiente, para entrar en un diálogo; porque existen, además, alianzas muy profundas con la estructura, en general, de la sociedad. Así, siento que nuestros jerarcas están en una situación muy difícil para dialogar, y hay que saberlo, para no suponer de ellos algo que probablemente les es imposible, por lo menos a muchos, por la estructura mental misma en que fueron educados.

Me parece que, desafortunadamente, nuestra eclesiología, que es la que, en alguna forma, funda el modo de ser actual de la autoridad, dentro de la Iglesia, ha sido estudiada teológicamente en forma desarticulada, probablemente por el movimiento mismo, a que aludía Ricardo, a lo largo de la historia misma de la Iglesia. O sea, que se hace, por un lado, una Eclesiología utópica, en la cual se habla de la Iglesia mística, ideal, —en el que yo temería que se pudiera incurrir, al presentar una autoridad utópica tan idealista, que pudiera salirse de los marcos de la historia. Después, por otro lado, se ha venido estudiando la Historia de la Iglesia, como una historia de corte positivista, con esa visión, más bien, de la historia de la Iglesia, a través de los

grandes hombre, y no a través del pueblo de Dios que camina. Por otro lado, se estudia el Derecho Canónico, que es una de las expresiones más importantes de la vida de la Iglesia; de corte legalista, jurídico, a la romana, —el derecho romano—, y, por otro lado, se estudia toda la expresión de la vida de la Iglesia en el culto, sacramentos, etc.

Esta metodología para estudiar a la Iglesia ha contribuido a desarticularla en nuestra conciencia cristiana, como si no fuera una sola unidad, como decía, en peregrinación continua. Y, naturalmente, de esa desarticulación nace que, en este momento, los hombres más conscientes —me imagino— de la Iglesia, atraviesan una crisis de identidad. ¿Cuál es la teoría de la Iglesia, o cuál es la teoría del cristianismo, en este momento, si realmente hemos de unir todos estos elementos? Porque, al fin y al cabo, la Iglesia no es sus orígenes, ni es tampoco la escatología, sino es este camino que hay entre los orígenes y la escatología, esto es, el caminar de todos en ese camino.

Me parece además, que es importante señalar, ya en este aspecto de la eclesiología de la autoridad de la Iglesia, el momento en que la Iglesia entra en la edad moderna y, a partir de la Revolución Francesa, se encuentra ya muy claramente ante el capitalismo liberal, en proceso de organización rápida. A mí me parece que la Iglesia, que pudo adaptarse suficientemente bien con las formas de autoridad precedentes en la historia, con las formas de política precedentes en la historia, con el Imperio Romano, con el feudalismo, en otra época, y, después, con la monarquía, no logra una articulación con el capitalismo liberal, sino que se tiene que cerrar interiormente, sin soluciones claras para afrontar el problema que se le vino encima, sin una visión clara de la situación que estaba viviendo. Se tuvo que cerrar en un autoritarismo intraeclesial, que —yo creo— ha sido, por muchos lados, funesto, y que incluso la apertura del Vaticano II, no ha cancelado. Se me hace que se están haciendo todavía esfuerzos superficiales, para asemejarse y acercarse un poco a ciertas formas de la burguesía liberal del momento actual. No creo que los Sínodos romanos, ni los Consejos Presbiteriales, ni todas esas formas de cierta democratización, sean, realmente, otra cosa de hecho, que una apariencia democratizante de la Iglesia, que mantiene todavía una estructura muy feudal, a mi modo de ver, incluso en las funciones de asesoría y discernimiento.

Pensando las cosas en este vacío social de la Iglesia, en el momento presente, en donde no tiene un sitio, puesto que el capitalismo liberal ha dado a la sociedad la autorregulación de sus grupos propios que no necesitan ya el auxilio regulador de la Iglesia, como lo usaba la monarquía, —auxilio regulador de las conciencias y de la actitud de los hombres—, pienso que la Iglesia muy necesitada de una política de autofortalecimiento, en el medio en que vive, y con una dificultad muy grande para conseguirlo, no ha encontrado más salida que la de una virtual alianza paliada con los poderes establecidos, para conseguir lo que a mí me parece que ha sido su lucha, desde fines del Siglo XVIII hasta la fecha: una postulada unidad de cristianos, una llamada libertad de la Iglesia y, consecuentemente, sus derechos propios, en una supuesta neutralidad política.

Yo me imagino que parte del problema que estamos tocando, es un problema de naturaleza política y que, por lo tanto, no hay salida, mientras no podamos aceptar que la misma vida de la Iglesia y necesariamente la actuación de su autoridad es un fenómeno no sólo espiritual sino también social y político.

Un sector importante, en especial de la autoridad de la Iglesia ejerce un poder dentro mismo de la Iglesia, y hacia afuera en el sentido general que arriba señalaba.

Se procura una unidad de los fieles que en la práctica parecería nacer más bien de acomodar la fe a cierta aceptación de la estructura socio política de cada contexto nacional, que de una justicia y caridad operativos, que puedan contrariar un orden injusto establecido. Igualmente, un sector importante de la Iglesia está procurando una libertad que no parece ser la libertad de Cristo, la libertad de los que, por no tener nada, pueden hablar, y de los que pueden perderlo todo y están dispuestos, incluso, a perder, por su fidelidad al Evangelio, la vida. Es decir, no es la libertad de Cristo, sino la libertad negociada con los poderosos. Naturalmente, esa libertad tiene que ser muy peligrosa de manejo. Y, además, si la Iglesia está deseando que se respeten sus derechos, los derechos de enseñar, los derechos a administrar el culto, los derechos de los padres de familia, yo creo que está pretendiendo respaldar los derechos de un grupo de cristianos, no tanto los derechos de los pobres a que realmente se les haga justicia. Son sólo determinados derechos; porque es la única forma en que es posible que se le admita, en las sociedades contemporáneas.

Creo yo que, en el momento en que, en cualquier sociedad, se cuestionara la organización interna de la autoridad dentro de la Iglesia, en el momento en que no se les permitiera a los obispos ejercer su autoridad sobre los sacerdotes, o a los sacerdotes sobre los fieles, en ese momento surgiría el contrapunto inmediato de la Iglesia contra la autoridad estatal. Yo creo que los conflictos fuertes que la Iglesia está teniendo en algunas partes, por ejemplo, últimamente, con el avance del partido comunista italiano, no es tan claramente por el ateísmo del partido comunista italiano, porque en la práctica no es más ateo que el capitalismo liberal, sino es por el temor de que se controle a la autoridad de la Iglesia, dentro de su mismo seno.

Con esto quiero indicar que la preocupación política es un ingrediente que está presente y con el que debemos contar en las mismas orientaciones pastorales de la autoridad de la Iglesia, y esto por su misma naturaleza, y su misma condición de encarnación. Todo está en el uso que en la Iglesia se hace de este poder (con su aspecto apolítico) y a servicio de quién está, no en teoría, sino en la práctica.

Yo pienso, pues, que, en las inmediaciones del ejercicio de la autoridad, que venimos resintiendo, está más bien una situación política. Desde luego, me parece importante que se analicen los aspectos teológicos y filosóficos; porque creo que a mucha gente le pueden dar luz, y nos pueden ayudar a todos, y es necesario analizarlos. Pero, muy a las inmediatas, está una situación política, a mi modo de ver.

HACIA UNA NUEVA SOCIALIZACION DEL PODER

La pregunta que me había formulado, era por qué la autoridad eclesiástica llega a niveles de compromiso o de defensa, en la estructura social vigente y en las relaciones de poder dominantes, a extremos que incluso implican la cancelación, o al menos el deterioro, de valores cristianos elementales.

Me parece que, para poder avanzar algo en la respuesta a esa pregunta, desde una posición exterior, habría que reflexionar sobre lo que es la autoridad, en general. Y, con base en algunos postulados muy simples, pero básicos, parece claro que la tarea de cualquier autoridad es la de mantener la continuidad y el funcionamiento de la institución de la que es responsable.

En consecuencia, me parece comprensible, natural, que la autoridad eclesiástica vea con temor movimientos de renovación, en el interior de la Iglesia, en la medida en que esos movimientos de renovación, independientemente del contenido que en sí mismos tengan, conllevan el riesgo de una desestabilización, —para usar una palabra de moda—, de la institución de la que se trata.

Parece también que hay experiencias suficientes de lo que ocurre con estas corrientes renovadoras, que justifican el temor de la autoridad. En efecto, ese peligro no es un mero peligro hipotético, sino que la corriente renovadora, dentro de la Iglesia, puede generar situaciones que dificulten su funcionamiento y la continuidad de la institución, que, además, no tiene propósitos coyunturales transitorios, sino que tiene fines permanentes.

Incluso, creo que también se puede entender, y ver como comprensible y natural, el hecho de que esta autoridad eclesiástica vea también con temor corrientes de transformación, en el exterior de la Iglesia, por ejemplo, corrientes de transformación socialista. Y, otra vez, parece que hay suficientes experiencias históricas que justifican este temor. Sobre todo los primeros movimientos socialistas, mantienen una actitud, casi podríamos llamarla terrorista, donde, al parecer, esa transformación socialista implicaría la abolición de toda forma de religiosidad. Entonces, parece natural que haya una reacción contra un proyecto de transformación socialista, independientemente del valor que ella tenga en sí misma, en la medida en que implica una amenaza a toda forma de religiosidad.

Estas son dos consideraciones que, me parece, podrían ayudar a explicar un poco desde fuera, la actitud de la autoridad eclesiástica total, independientemente de las personas que, en un momento dado, puedan ser las encargadas o los representantes de esa autoridad.

Pero, si esto vale en un sentido intemporal, ahistórico, para comprender la vacilación, el temor de cualquier autoridad, ante la posibilidad de un cambio, creo que también habría que hacer otro tipo de consideraciones, ya más históricas, y un poco en relación con lo que ya se ha dicho.

Yo no estoy muy seguro de que la concentración del poder en la Iglesia se haya realizado a imagen de la concentración del poder en el estado. Más bien, me parece que ambas se realizan a imagen de la concentración de poder en la sociedad. O sea, en un proceso de privatización del poder, en el interior de la sociedad, que habría implicado una privatización del poder eclesiástico. Con lo cual, también creo que se puede ver como justificable, comprensible y natural, el hecho de que la autoridad eclesiástica vea con recelo cualquier proceso, en el cual el poder, históricamente constituido de esa manera, o sea, dentro de esa privatización, se vea amenazado.

Ahora, sin embargo, ha llegado a tal extremo el nivel de compromiso, para usar una palabra suave, o, si se quiere, de complicidad, para usar una palabra más fuerte, entre la autoridad eclesiástica y el poder político, en violación de los principios más elementales de cualquier concepción cristiana, que me parece que estas consideraciones, que intentarían ver lo que de natural y comprensible hay en la actitud de esa autoridad, resultan insuficientes.

Y entonces, me había preguntado hasta qué punto situaciones más anecdóticas, si se quiere, son también parte de la explicación del comportamiento de la autoridad. Por un lado, creo que hay una concepción no científica de lo que es la estructura social contemporánea, la estructura capitalista, y, en consecuencia, una concepción no científica de cuáles son las posibilidades de transformación de esta estructura capitalista. En un nivel aún más simplista o, si se quiere, anecdótico, parece claro que hay toda una serie de articulaciones y relaciones entre autoridad eclesiástica y poder político, por un lado, y articulaciones entre autoridad eclesiástica y poder económico, por otro, que la sitúan del mismo lado, en el debate social contemporáneo, en que están estas otras dos formas de poder.

Yo creo, entonces, que es difícil una modificación sensible del comportamiento de la autoridad eclesiástica, en la medida en que tanto razones funcionalistas, digamos, como históricas, determinan que su actual comportamiento, más allá de una mala o buena voluntad, más allá de las concepciones —científicas o no— predominantes en quienes representan esa autoridad. Razones pues, funcionalistas, por un lado, históricas, por otro, explican que el comportamiento de la autoridad sea el que actualmente mantiene, y no otro.

A mí me parece que sólo un proceso inverso a lo que se ha vivido, o sea, una nueva socialización del poder, tanto en un plano económico, como en un plano político, y esto en un proceso históricamente lento, desde luego de siglos, es lo que podría generar otra vez un proceso de socialización interior de la Iglesia, de manera que este poder concentrado vuelva al origen del que partió. En ese sentido entendería la expresión de Pueblo de Dios.

AUTORIDAD E IDEOLOGIA

Hay muchas cosas ahora sobre la mesa. Al ir escuchando pensaba en plantear cuatro puntos, con una doble introducción.

A. Para entender el concepto de autoridad en la Iglesia es necesario explicar cómo funcionaba en las primeras fuentes del cristianismo, todo el Nuevo Testamento y las tradiciones, poco después -con gran pluriformidad- y cómo fue cambiando desde la superestructura de la sociedad civil y estatal dominante, el concepto de la función de la Iglesia actual, y qué tipo de capacidad estructural y simbólica se tiene para modular, guardar, distribuir y sobre todo producir el capital religioso, que es el eje principal que se maneja bajo el "techo" de autoridad.

Si miramos la historia; si miramos, en ella, todos los virajes de la autoridad eclesiástica, para conformarse, adaptarse o, de vez en cuando, oponerse al sistema social vigente, y lo ponemos todo en el contexto latinoamericano actual, lo que importa saber es lo que todo eso significa. Lo que significan los hechos del uso, mal uso, abuso y no sé qué más, de la autoridad eclesiástica actual, para poder interpretar en qué línea, predominantemente, está funcionando ahora. Es la criticidad evangélica la que exige este cues-

tionamiento, a nivel sociológico y político, del funcionamiento de la autoridad dentro de las Iglesias, que se mueven en un contexto social global.

Desde este tipo de cuestionamiento, se pudiera decir, habrá que recrear continuamente los modelos vigentes -que ya están vigentes, que siempre están vigentes dentro de la Iglesia como sociedad civil y como aparato ideológico del Estado, organizado e institucionalizado-, para hacer nuevamente creíble un tipo de autoridad sociológica y política, y, de la misma manera, evangélica, que pueda, a largo o a corto plazo, hacer el contrapeso dialéctico, para recuperar un elemento de la autoridad que funciona y funcionaría desde la impotencia, que habla y actúa una palabra "Potente", que en última instancia, es de Dios. La credibilidad evangélica de la autoridad, en su funcionamiento sociológico, no es siempre lo mismo, sino al contrario. Hay un área de tensiones y mutaciones que hacen necesario un replanteamiento de la autoridad vigente en las Iglesias.

Como introducción, es muy difícil, yo pienso, hablar sobre la autoridad desde dentro. Siempre se tiene que hablar sobre la autoridad desde la exterioridad. Un obispo, liberal o tradicional, tiene que defender su autoridad episco-

pal, porque es a base de un ser—obispo como tiene que plantear la autoridad y usarla.

Hay otra razón, relacionada con lo anterior, de índole psico-social. Porque, hablando inmediatamente, empiezan a funcionar todas las tesis freudianas. Atacar o derrocar la autoridad, o defenderla ciegamente, puede ocultar y corresponder a elementos psicológicos mal integrados, en la línea paterna, por ejemplo. Yo pienso que estos planteamientos, normalmente de índole liberal, sobre la autoridad eclesial, son muy limitados, son deformantes y, por lo pronto, tienen una vigencia difícil. Digo que son hipótesis; porque se puede hablar sobre la autoridad, por falta de identificación e integración de la línea paterna, hablando desde la psicología de las masas, con su caudillismo, al estilo freudiano, o por una falsa identificación e integración de la línea materna, cuando se sumerge en un servilismo o autoritarismo, que sólo acaba por retirarse de la autoridad. Dejo todo eso totalmente de lado.

B. Otro punto, como introducción. La autoridad evangélica, si nos fijamos nada más en su función, en el funcionamiento de las autoridades sociológicas dentro de las primeras comunidades cristianas, tiene una gran diversidad. Las comunidades palestinas, con su colectividad, como defensa de su particularidad, recuperaron elementos del sistema vigente de la sinagoga, y los tradujeron en su nueva experiencia, como grupos creyentes. Por otro lado, los grupos griegos luchan para conseguir otro tipo de autoridad, con Pablo, con Apolo; es más bien un tipo de autoridad sociológica que él personalmente tiene, a base de usar su testimonio sobre los acontecimientos en Jerusalén y Palestina, traduciéndolos en autoridad en bruto: "Ustedes no son de Apolo, o cualquier sea; ustedes son de Cristo, porque yo mismo estuve muy cerca de él". Usa la autoridad de la coerción, utilizando el argumento de su cercanía a la fuente. "Yo tenía acceso al capital religioso, porque yo he estado muy cerca de él".

Por otro lado, los grupos asiáticos funcionan netamente a nivel de colectividad autogestiva, en la cual surge el presbiterio junto a la autoridad; pero con apoyo en y a base de funciones que la comunidad colectiva les da. En este caso, Timoteo o Tito funcionan como presbíteros, diáconos, y tienen todas las funciones, que se van a diversificar con el crecimiento de las comunidades; pero siempre la predominancia está a nivel del "QAHAL", de la Iglesia, de la colectividad y su particularidad.

Tiene la significación de que la autoridad, a pesar de su funcionamiento sociológico, en última instancia, a nivel utópico, teológico, no es del hombre, sino de Dios. Por eso, toda esta referencia de Jesús mismo, que se pregona el Cristo, a que él recibió la autoridad del Padre y él la transmitió. El es, por una parte, la autoridad, como cabeza; pero deja esta autoridad, en el espíritu, como un tipo de anhelo, como una búsqueda que está presente en el mundo del Pobre de Yahweh, que es la autoridad, que, en última instancia, regresa siempre a Dios y viene de Dios. Hablar y actuar evangélicamente es sólo y siempre dentro de esta perspectiva, desde la impotencia a nivel humano. La autoridad nunca ha funcionado netamente como la autoridad humana, a pe-

sar de sus condicionamientos y determinaciones sociales. La autoridad evangélica se refiere siempre a lo absoluto. Y la conciencia clara de estas primeras comunidades —que son de la periferia de la sociedad, incluso a nivel sociológico, y no pertenecen a las capas dominantes—, es la conciencia de la impotencia, que hace claro que el único potente para hablar y actuar es, en última instancia, lo absoluto. El "no-poder" siempre habla con la autoridad que se refiere a Dios. Y desde ahí, la actuación del Pobre de Yahweh es potente.

1. Desde este contexto, —no para sacar conclusiones, sino más bien preguntas—, se puede plantear de nuevo el funcionamiento de la autoridad eclesial actual, en la que puede haber mucha mezcla de elementos —que se apropian de la sociedad vigente y, sobre todo, de la sociedad dominante, con su autoridad de fuerza, de represión y de control por parte del más potente—, en busca de un tipo de democratización, de un diálogo institucionalizado, de una recuperación del poder sociológico puro. Porque esos elementos niegan, oscurecen o limitan el poder evangélico, que es la impotencia.

Desde esta perspectiva, uno se tiene que preguntar quién tiene esta autoridad, quién maneja esta institucional a nivel de organización, institución, mitos y símbolos; porque la autoridad está institucionalizada.

Y qué autoridad tiene. ¿Ideológica, política, institucional, de qué clase y tipo? ¿O autoridad que refiere a la exterioridad, a la periferia, a lo absoluto; que viene de afuera, de Dios? ¿Y autoridad sobre quién? ¿Desde arriba? ¿Verticalismo? ¿O autoridad que surge de un tipo de consenso? Desde esta perspectiva y desde este tipo de cuestionamiento de la estructura del poder, en la cual se mueve la autoridad, se puede confrontarla con el principio de la autoridad evangélica, tal como funcionaba, donde no hubo esta autoridad personificada. Por eso es por lo que Pedro va a tener problemas. Y Pablo, de vez en cuando, es regañado, etc. Había una gran autocriticidad dentro de las primeras comunidades, con un funcionamiento de la autoridad, según las circunstancias y las exigencias de lugar y tiempo.

Pero la autoridad actual, ya desde Constantino, se ha institucionalizado y personificado en funciones finas; dentro de una institución netamente eclesial; en la que esa autoridad eclesial funciona en colaboración con, o en contra de, o en postura dialéctica con la institución del estado.

2. Una institución, como es la Iglesia, es un sistema de fuerzas internas, institucionalizadas, organizadas, que maneja elementos míticos y simbólicos, —que están dentro de la organización, de la institución— y el conjunto de mensaje que representan esa institución. Por medio de un poder sobre este aparato, en toda su complejidad, se puede lograr este tipo de autoridad. Es esencial este elemento ideológico, con los símbolos que usa, para llevar a cabo este tipo de autoridad de potestad. Yo pienso que esto es lo más importante (quizás fue siempre así) para nuestro tiempo actual. No se puede tener un funcionamiento de autoridad evangélica, colectiva, si la autoridad está encarnada dentro de la institución, de la institución eclesial, con toda su estructura

jurídica, y sus aparatos y sus subaparatos, con un sistema de fuerza a base de institución, a base de organización vertical y horizontal, y con el manejo de una ideología, de los elementos simbólicos, por la cual precisamente se logran su coerción interna y su autolegitimación y se reconoce el aparato de autoridad, que no está arriba de los sectores sociales, sino simbólicamente (y económicamente) al lado de los sectores dominantes.

En mi opinión, y en nuestra situación actual, para analizar el funcionamiento de la autoridad, lo más importante es el mensaje de estos elementos simbólicos, ideológicos, por los cuales se ha realizado así, y no de un modo distinto.

Pienso ahora en el análisis que un autor conocido, Antonio Gramsci hizo del funcionamiento, no sólo de los jesuitas, sino también de la función de la autoridad, a lo largo de la historia. En él tiene intuiciones y hace interpretaciones bastante interesantes. Ve muy claro que la Iglesia tiene una gran capacidad de recuperar continuamente, no sólo a nivel institucional y organizativo, el bloque ideológico, simbólico, de las capas dominantes, desde Constantino. Tenemos que tomar esto en cuenta, como un bagaje histórico que la Iglesia carga, en su enfrentamiento y en su colaboración, a lo largo de la historia, con el aparato del estado en cuanto tal, para ver los residuos o las herencias que actualmente siguen funcionando a este nivel.

Fijándonos nada más en el uso, manejo, distribución y consolidación de los símbolos y de la ideología que está involucrada en ellos, pienso que la única manera de hacer un análisis adecuado y continuo del funcionamiento de la autoridad, consiste en hacer el análisis del modo de producción del capital religioso. Porque se hace el capital religioso. No solamente se conserva, sino que se hace. E impone un tipo de planteamiento pastoral también y un tipo de compromiso, al margen de un bloque simbólico que se quiere conservar y reproducir continuamente. La fe es así y no de otra manera.

Por ejemplo si uno va a comprometerse con el proletariado, y lo hace a base de no transferir o erigir otros símbolos y mitos del proletariado, sino usando el bloque simbólico mítico de las capas dominantes, entonces no se comete ningún "error" y es permitido hacer este tipo de trabajo con los pobres. Pero, si uno maneja otro bloque simbólico, ideológico, del pueblo, entonces es inmediatamente atacado y se corta la distribución. Lo sacan a uno de allí, para que se arrepienta de nuevo. Estoy pensando en este general—cardenal de Bogotá; en él se ve muy claro este juego. No es la fe o las prácticas de la fe lo que allí está en juego. No. El bloque ideológico que él expresa, ése es para él el bloque religioso. Y el otro, el de los huelguistas y simpatizantes es arreligioso, o político, o lo que sea. Por otro lado, a lo largo de la historia, los líderes morales que tenían apoyo de las bases en la Iglesia primitiva, van siendo derrocados por el modelo Constantino. En ese modelo, las capas dominadas, los esclavos o los grupos de la periferia de la sociedad, están, dentro de las estructuras eclesásticas, derrocados a nivel simbólico. El estado recupera el bloque ideológico y obliga a la iglesia cristiana a ser la iglesia esta-

tal, para llenar su necesidad de tener un aparato ideológico con que hacer coerción interna, dentro del sistema, a los derrocados y los "bárbaros del norte".

Esto sigue durante la Edad Media, con toda su problemática circundante, y en distintas etapas. Lutero recupera otro modelo, afirma que el sistema feudal ya no funciona, como tampoco funciona el sistema feudal eclesiástico. Y democratiza formalmente el sistema eclesial. Pero tiene que salir de la Iglesia, por la coerción corrupta e ideológica del aparato estatal y del aparato eclesial. La teoría de los dos reinos, de Lutero, es muy clara. Hay que aislarse de nuevo, y hacer otro tipo de autoridad democrática de la clase media de entonces, los artesanos y los comerciantes. La Iglesia en Trento, recupera elementos de esta renovación luterana de la autoridad. En algún sentido, también calvinista, aunque Calvino es, por supuesto, también una variante de la cristiandad.

Con la restauración del Ancien Régime de Francia, la Iglesia recupera lo perdido por la revolución francesa, y hace un aparato institucional, con un bloque ideológico mucho más afinado. Se recupera, por medio de la polémica contra el ateísmo, contra el naturalismo, contra el racionalismo, etc., para adquirir su terreno específico. Pero, retirándose ágilmente de la sociedad global, entra rápidamente en la nueva capa social dominante. Esta desuniversalización, puede decirse, del uso de la autoridad medieval, se va a problematizar en el Vaticano II, donde se institucionaliza la Iglesia como un aparato semidemocrático, en el cual el diálogo va a constituirse en una parte del juego; pero un diálogo sobre elementos que están al margen de la producción, de la recuperación y de la distribución del capital religioso. Nunca sobre la expresión simbólico—práctica del capital religioso, —porque ya está recuperado ahora—, en el cual figura otra perspectiva, la de un aparato del capitalismo más avanzado, en el cual el bloque ideológico se constituye a base de fuerza y coerción, de potestad de la autoridad.

Y otra vez, dentro de este gran conflicto, que el Vaticano II no pudo solucionar, y en el que sólo pudo abrir brechas, volvemos a vivir la crisis de autoridad, que es una crisis de identidad. Porque la Iglesia, desde la revolución francesa, a nivel simbólico, ideológico y, por supuesto, por eso, también a nivel de autoridad, se ha identificado totalmente con las capas dominantes. Basta mirar a la historia, basta ver las respuestas de la Iglesia frente al colonialismo, imperialismo económico, político y cultural. Basta ver el viraje que hizo la Iglesia, después de la Revolución francesa.

3. Ahora tiene el gran problema. No habla por todos. Habla, inconscientemente, por principio ideológico, nada más por una parte de la sociedad. La otra sociedad en la cual surgió exactamente el Cristianismo, está totalmente ausente del funcionamiento de la autoridad evangélica y sociológica. Un obrero con conciencia de clase tiene que estar marginado en la Iglesia. Tiene otras necesidades, con otra simbolización, distintas de las de la gente de la clase media, que determina en "tono" eclesial. Un obrero no puede estar presente, en cuanto obrero, porque es un hombre no culto y "peligroso". Un campesino con conciencia de clase tiene que dejar su conciencia fuera de la Iglesia, en caso que

quiera entrar y celebrar su fe. No se puede permitir esta voz proletaria dentro de la Iglesia. ¡A esta altura de la cultura dominante, un obrero y un campesino (como clase) tienen que comportarse según la cultura (dominante)!

Otro elemento mucho más grave, dentro de la crisis de la identidad y, por supuesto, de la crisis de la autoridad, a nivel teológico y sociológico es una crisis de simbología. El espíritu está fuera de la Iglesia. El anhelo de liberación de un pueblo en lucha, que viene de afuera, se reprime; se deja fuera de la lucha del proletariado. Por eso, por lo general, la autoridad tiene problemas con los huelguistas. Son gritones, levantan el puño, y eso es un símbolo de antiamor; se interpreta como un símbolo de odio. Eso tiene que dejarse afuera; porque es la clase media, con su privatización de la religiosidad, la que tiene el eje del amor íntimo, corazón a corazón, y no puede entender este otro símbolo, religioso también, lleno de ramificaciones políticas, que es, por ejemplo, el puño en alto.

4. La situación actual del proceso es otro modelo del capitalismo en vigor. Es el capitalismo de las multinacionales, que usan la fuerza de la autoridad, en última instancia, máxima, a base de puro poder balístico. El poder de los militares. Este modelo consiste en el matrimonio de las multinacionales y de las capas avanzadas, que tienen acceso directo al "poder real", es decir, al poder de los ejércitos y de todos los elementos del fascismo involucrados en esto. Por supuesto se trata de otro militarismo distinto del que conocimos antes. Este nuevo modelo está ahora presente, desde luego y totalmente, en el Cono Sur.

Dentro de este nuevo sistema, la Iglesia va a funcionar toda de un modo totalmente distinto; pero recuperando todo su auge, según el modelo de la autoridad anterior. Alguien tiene que llenar el vacío que deja el fracaso del modelo democrático anterior. Alguien tiene que llenar el vacío que deja el fracaso de la revolución francesa, —modelo democrático burgués—, y el vacío ideológico que de ahí nace. Antes lo llenaban los partidos políticos, entre las capas dominantes, o, por otro lado, los partidos políticos y los movimientos políticos de izquierda. Pero ahora, otra vez, va a ser, sobre todo, la Iglesia el aparato que llene este gran vacío.

A la luz de esta interpretación, se puede estudiar por qué los obispos chilenos, a pesar de ser hombres inteligentes y honestos y, quizás santos, —eso no importa por el momento—, funcionan como clase y hacen este tipo de declaraciones sobre evangelio y paz, y otras. Y confunden el poder de la fuerza total, con la fuerza, la recuperación y la distribución evangélica de la impotencia. Nuevamente, la Iglesia recupera toda su cristiandad y toda su potestad, casi estatal dentro de la sociedad, para decir la palabra correcta, sin hablar ni preocuparse tanto de la práctica evangélica correcta.

A nivel de práctica, sólo recupera todos esos elementos de la caridad que alivien los efectos de un sistema totalitario. Hacer caridad con los presos políticos. Hacer caridad, a base de comedores populares, como en Chile, y, ahora en Argentina, para ayudar a los pobres. Pero sin hacer nunca

una crítica fundamental a la causa que produce todo este tipo de efectos.

Analizando, desde esta perspectiva, el documento de los obispos mexicanos sobre la fidelidad a la Iglesia, se encuentran los mismos rasgos. El nivel de la fidelidad es tan abstracto, que la única manera de interpretarla razonablemente es como fidelidad al poder actual; pero, de ninguna manera, como fidelidad a Cristo vivo, al pueblo. O como fidelidad a un auge, a un mensaje, a un anhelo del espíritu que grita. Eso sería otra fidelidad. Exactamente, lo que quieren excluir es este grito, porque es peligroso entre las masas populares o dentro de la Iglesia. Eso no funciona. Eso no se puede controlar. Por eso dan un énfasis ideológico muy fuerte a la fidelidad a la autoridad, usando un bagaje ideológico que está presentado como religioso. Por supuesto, esto no es consciente. Es totalmente inconsciente.

Dice Comblin, en un análisis del modelo de la seguridad nacional de los militares en el Cono Sur, que religión y religiosidad, dentro de este contexto, —en el modelo de las multinacionales en matrimonio con el poder brutal militar—, son factores indispensables en la estrategia sicosocial y, como tales, son de toda importancia en la ideología de la seguridad nacional. Los militares tienen una percepción de la seguridad nacional, diferente a la del pueblo. Es la seguridad geográfica y geopolítica de los militares. Es curioso que todos los Pinochet, Videla, Banzer y varios de los líderes del Brasil, surgen de la geopolítica y la geografía. Pinochet escribió un libro muy docto sobre la geografía de Chile. Esta seguridad nacional es la defensa del territorio, que tiene que defenderse muy bien; porque el mundo está dividido en enemigos y amigos. Los amigos son los que están con ellos, la defensa del mundo libre, etc. En resumen, el capitalismo. Contra el gran enemigo, que es el socialismo, el comunismo y demás nombres que a eso se dan.

La Iglesia, por supuesto, tiene que estar con los amigos. Y por eso, tiene que acabar con todos los elementos que huelan a una postura socialista, marxista. Para la Iglesia en este sentido, igual que para el estado, el marxismo y el comunismo son el enemigo público número uno. Por eso una estrategia común de la Iglesia y el estado, que es el poder militar, beneficiará a ambos. Pueden ayudarse el uno al otro, para recuperar la nación. La nación, para Cristo. Los militares adoptan un lenguaje religioso, y la Iglesia habla de la nación y del pueblo, con todos esos términos que coinciden exactamente con el lenguaje de los militares y el modelo económico político de las multinacionales.

Este modelo de la autoridad vigente, dominante, yo pienso, es lo más importante para un discernimiento. Hay que desnudar continuamente este tipo de autoridad. Y, desde este desenmascaramiento del funcionar de la autoridad sociológica, hay que hacer una contraposición continua, desde las clases populares organizadas, que se expresen también explícitamente a nivel ideológico simbólico. Así, por ejemplo, grupos de obreros tienen que expresar sus luchas y los logros de sus luchas a nivel religioso. Tienen que entrar en la iglesia, ocupar la iglesia, y expresarse, desde esta perspectiva, para decirnos el poder, no el poder balístico, ni tampoco el poder de las multinacionales, sino el último

AUTORIDAD E IDEOLOGIA

Hay muchas cosas ahora sobre la mesa. Al ir escuchando pensaba en plantear cuatro puntos, con una doble introducción.

A. Para entender el concepto de autoridad en la Iglesia es necesario explicar cómo funcionaba en las primeras fuentes del cristianismo, todo el Nuevo Testamento y las tradiciones, poco después -con gran pluriformidad- y cómo fue cambiando desde la superestructura de la sociedad civil y estatal dominante, el concepto de la función de la Iglesia actual, y qué tipo de capacidad estructural y simbólica se tiene para modular, guardar, distribuir y sobre todo producir el capital religioso, que es el eje principal que se maneja bajo el "techo" de autoridad.

Si miramos la historia; si miramos, en ella, todos los virajes de la autoridad eclesiástica, para conformarse, adaptarse o, de vez en cuando, oponerse al sistema social vigente, y lo ponemos todo en el contexto latinoamericano actual, lo que importa saber es lo que todo eso significa. Lo que significan los hechos del uso, mal uso, abuso y no sé qué más, de la autoridad eclesiástica actual, para poder interpretar en qué línea, predominantemente, está funcionando ahora. Es la criticidad evangélica la que exige este cues-

tionamiento, a nivel sociológico y político, del funcionamiento de la autoridad dentro de las Iglesias, que se mueven en un contexto social global.

Desde este tipo de cuestionamiento, se pudiera decir, habrá que recrear continuamente los modelos vigentes -que ya están vigentes, que siempre están vigentes dentro de la Iglesia como sociedad civil y como aparato ideológico del Estado, organizado e institucionalizado-, para hacer nuevamente creíble un tipo de autoridad sociológica y política, y, de la misma manera, evangélica, que pueda, a largo o a corto plazo, hacer el contrapeso dialéctico, para recuperar un elemento de la autoridad que funciona y funcionaría desde la impotencia, que habla y actúa una palabra "Potente", que en última instancia, es de Dios. La credibilidad evangélica de la autoridad, en su funcionamiento sociológico, no es siempre lo mismo, sino al contrario. Hay un área de tensiones y mutaciones que hacen necesario un replanteamiento de la autoridad vigente en las Iglesias.

Como introducción, es muy difícil, yo pienso, hablar sobre la autoridad desde dentro. Siempre se tiene que hablar sobre la autoridad desde la exterioridad. Un obispo, liberal o tradicional, tiene que defender su autoridad episco-

pal, porque es a base de un ser—obispo como tiene que plantear la autoridad y usarla.

Hay otra razón, relacionada con lo anterior, de índole sico-social. Porque, hablando inmediatamente, empiezan a funcionar todas las tesis freudianas. Atacar o derrocar la autoridad, o defenderla ciegamente, puede ocultar y corresponder a elementos psicológicos mal integrados, en la línea paterna, por ejemplo. Yo pienso que estos planteamientos, normalmente de índole liberal, sobre la autoridad eclesiástica, son muy limitados, son deformantes y, por lo pronto, tienen una vigencia difícil. Digo que son hipótesis; porque se puede hablar sobre la autoridad, por falta de identificación e integración de la línea paterna, hablando desde la psicología de las masas, con su caudillismo, al estilo freudiano, o por una falsa identificación e integración de la línea materna, cuando se sumerge en un servilismo o autoritarismo, que sólo acaba por retirarse de la autoridad. Dejo todo eso totalmente de lado.

B. Otro punto, como introducción. La autoridad evangélica, si nos fijamos nada más en su función, en el funcionamiento de las autoridades sociológicas dentro de las primeras comunidades cristianas, tiene una gran diversidad. Las comunidades palestinas, con su colectividad, como defensa de su particularidad, recuperaron elementos del sistema vigente de la sinagoga, y los tradujeron en su nueva experiencia, como grupos creyentes. Por otro lado, los grupos griegos luchan para conseguir otro tipo de autoridad, con Pablo, con Apolo; es más bien un tipo de autoridad sociológica que él personalmente tiene, a base de usar su testimonio sobre los acontecimientos en Jerusalén y Palestina, traduciéndolos en autoridad en bruto: "Ustedes no son de Apolo, o cualquier sea; ustedes son de Cristo, porque yo mismo estuve muy cerca de él". Usa la autoridad de la coerción, utilizando el argumento de su cercanía a la fuente. "Yo tenía acceso al capital religioso, porque yo he estado muy cerca de él".

Por otro lado, los grupos asiáticos funcionan netamente a nivel de colectividad autogestiva, en la cual surge el presbiterio junto a la autoridad; pero con apoyo en y a base de funciones que la comunidad colectiva les da. En este caso, Timoteo o Tito funcionan como presbíteros, diáconos, y tienen todas las funciones, que se van a diversificar con el crecimiento de las comunidades; pero siempre la predominancia está a nivel del "QAHAL", de la Iglesia, de la colectividad y su particularidad.

Tiene la significación de que la autoridad, a pesar de su funcionamiento sociológico, en última instancia, a nivel utópico, teológico, no es del hombre, sino de Dios. Por eso, toda esta referencia de Jesús mismo, que se pregona el Cristo, a que él recibió la autoridad del Padre y él la transmitió. El es, por una parte, la autoridad, como cabeza; pero deja esta autoridad, en el espíritu, como un tipo de anhelo, como una búsqueda que está presente en el mundo del Pobre de Yahweh, que es la autoridad, que, en última instancia, regresa siempre a Dios y viene de Dios. Hablar y actuar evangélicamente es sólo y siempre dentro de esta perspectiva, desde la impotencia a nivel humano. La autoridad nunca ha funcionado netamente como la autoridad humana, a pe-

sar de sus condicionamientos y determinaciones sociales. La autoridad evangélica se refiere siempre a lo absoluto. Y la conciencia clara de estas primeras comunidades —que son de la periferia de la sociedad, incluso a nivel sociológico, y no pertenecen a las capas dominantes—, es la conciencia de la impotencia, que hace claro que el único potente para hablar y actuar es, en última instancia, lo absoluto. El "no-poder" siempre habla con la autoridad que se refiere a Dios. Y desde ahí, la actuación del Pobre de Yahweh es potente.

1. Desde este contexto, —no para sacar conclusiones, sino más bien preguntas—, se puede plantear de nuevo el funcionamiento de la autoridad eclesiástica actual, en la que puede haber mucha mezcla de elementos —que se apropian de la sociedad vigente y, sobre todo, de la sociedad dominante, con su autoridad de fuerza, de represión y de control por parte del más potente—, en busca de un tipo de democratización, de un diálogo institucionalizado, de una recuperación del poder sociológico puro. Porque esos elementos niegan, oscurecen o limitan el poder evangélico, que es la impotencia.

Desde esta perspectiva, uno se tiene que preguntar quién tiene esta autoridad, quién maneja esta institucional a nivel de organización, institución, mitos y símbolos; porque la autoridad está institucionalizada.

Y qué autoridad tiene. ¿Ideológica, política, institucional, de qué clase y tipo? ¿O autoridad que refiere a la exterioridad, a la periferia, a lo absoluto; que viene de afuera, de Dios? ¿Y autoridad sobre quién? ¿Desde arriba? ¿Verticalismo? ¿O autoridad que surge de un tipo de consenso? Desde esta perspectiva y desde este tipo de cuestionamiento de la estructura del poder, en la cual se mueve la autoridad, se puede confrontarla con el principio de la autoridad evangélica, tal como funcionaba, donde no hubo esta autoridad personificada. Por eso es por lo que Pedro va a tener problemas. Y Pablo, de vez en cuando, es regañado, etc. Había una gran autocriticidad dentro de las primeras comunidades, con un funcionamiento de la autoridad, según las circunstancias y las exigencias de lugar y tiempo.

Pero la autoridad actual, ya desde Constantino, se ha institucionalizado y personificado en funciones finas; dentro de una institución netamente eclesial; en la que esa autoridad eclesial funciona en colaboración con, o en contra de, o en postura dialéctica con la institución del estado.

2. Una institución, como es la Iglesia, es un sistema de fuerzas internas, institucionalizadas, organizadas, que maneja elementos míticos y simbólicos, —que están dentro de la organización, de la institución— y el conjunto de mensaje que representan esa institución. Por medio de un poder sobre este aparato, en toda su complejidad, se puede lograr este tipo de autoridad. Es esencial este elemento ideológico, con los símbolos que usa, para llevar a cabo este tipo de autoridad de potestad. Yo pienso que esto es lo más importante (quizás fue siempre así) para nuestro tiempo actual. No se puede tener un funcionamiento de autoridad evangélica, colectiva, si la autoridad está encarnada dentro de la institución, de la institución eclesial, con toda su estructura

jurídica, y sus aparatos y sus subaparatos, con un sistema de fuerza a base de institución, a base de organización vertical y horizontal, y con el manejo de una ideología, de los elementos simbólicos, por la cual precisamente se logran su coerción interna y su autolegitimación y se reconoce el aparato de autoridad, que no está arriba de los sectores sociales, sino simbólicamente (y económicamente) al lado de los sectores dominantes.

En mi opinión, y en nuestra situación actual, para analizar el funcionamiento de la autoridad, lo más importante es el mensaje de estos elementos simbólicos, ideológicos, por los cuales se ha realizado así, y no de un modo distinto.

Pienso ahora en el análisis que un autor conocido, Antonio Gramsci hizo del funcionamiento, no sólo de los jesuitas, sino también de la función de la autoridad, a lo largo de la historia. En él tiene intuiciones y hace interpretaciones bastante interesantes. Ve muy claro que la Iglesia tiene una gran capacidad de recuperar continuamente, no sólo a nivel institucional y organizativo, el bloque ideológico, simbólico, de las capas dominantes, desde Constantino. Tenemos que tomar esto en cuenta, como un bagaje histórico que la Iglesia carga, en su enfrentamiento y en su colaboración, a lo largo de la historia, con el aparato del estado en cuanto tal, para ver los residuos o las herencias que actualmente siguen funcionando a este nivel.

Fijándonos nada más en el uso, manejo, distribución y consolidación de los símbolos y de la ideología que está involucrada en ellos, pienso que la única manera de hacer un análisis adecuado y continuo del funcionamiento de la autoridad, consiste en hacer el análisis del modo de producción del capital religioso. Porque se hace el capital religioso. No solamente se conserva, sino que se hace. E impone un tipo de planteamiento pastoral también y un tipo de compromiso, al margen de un bloque simbólico que se quiere conservar y reproducir continuamente. La fe es así y no de otra manera.

Por ejemplo si uno va a comprometerse con el proletariado, y lo hace a base de no transferir o erigir otros símbolos y mitos del proletariado, sino usando el bloque simbólico mítico de las capas dominantes, entonces no se comete ningún "error" y es permitido hacer este tipo de trabajo con los pobres. Pero, si uno maneja otro bloque simbólico, ideológico, del pueblo, entonces es inmediatamente atacado y se corta la distribución. Lo sacan a uno de allí, para que se arrepienta de nuevo. Estoy pensando en este general—cardenal de Bogotá; en él se ve muy claro este juego. No es la fe o las prácticas de la fe lo que allí está en juego. No. El bloque ideológico que él expresa, ése es para él el bloque religioso. Y el otro, el de los huelguistas y simpatizantes es arreligioso, o político, o lo que sea. Por otro lado, a lo largo de la historia, los líderes morales que tenían apoyo de las bases en la Iglesia primitiva, van siendo derrocados por el modelo Constantino. En ese modelo, las capas dominadas, los esclavos o los grupos de la periferia de la sociedad, están, dentro de las estructuras eclesiásticas, derrocados a nivel simbólico. El estado recupera el bloque ideológico y obliga a la iglesia cristiana a ser la iglesia esta-

tal, para llenar su necesidad de tener un aparato ideológico con que hacer coerción interna, dentro del sistema, a los derrocados y los "bárbaros del norte".

Esto sigue durante la Edad Media, con toda su problemática circundante, y en distintas etapas. Lutero recupera otro modelo, afirma que el sistema feudal ya no funciona, como tampoco funciona el sistema feudal eclesiástico. Y democratiza formalmente el sistema eclesial. Pero tiene que salir de la Iglesia, por la coerción corrupta e ideológica del aparato estatal y del aparato eclesial. La teoría de los dos reinos, de Lutero, es muy clara. Hay que aislarse de nuevo, y hacer otro tipo de autoridad democrática de la clase media de entonces, los artesanos y los comerciantes. La Iglesia en Trento, recupera elementos de esta renovación luterana de la autoridad. En algún sentido, también calvinista, aunque Calvino es, por supuesto, también una variante de la cristiandad.

Con la restauración del Ancien Régime de Francia, la Iglesia recupera lo perdido por la revolución francesa, y hace un aparato institucional, con un bloque ideológico mucho más afinado. Se recupera, por medio de la polémica contra el ateísmo, contra el naturalismo, contra el racionalismo, etc., para adquirir su terreno específico. Pero, retirándose ágilmente de la sociedad global, entra rápidamente en la nueva capa social dominante. Esta desuniversalización, puede decirse, del uso de la autoridad medieval, se va a problematizar en el Vaticano II, donde se institucionaliza la Iglesia como un aparato semidemocrático, en el cual el diálogo va a constituirse en una parte del juego; pero un diálogo sobre elementos que están al margen de la producción, de la recuperación y de la distribución del capital religioso. Nunca sobre la expresión simbólico—práctica del capital religioso, —porque ya está recuperado ahora—, en el cual figura otra perspectiva, la de un aparato del capitalismo más avanzado, en el cual el bloque ideológico se constituye a base de fuerza y coerción, de potestad de la autoridad.

Y otra vez, dentro de este gran conflicto, que el Vaticano II no pudo solucionar, y en el que sólo pudo abrir brechas, volvemos a vivir la crisis de autoridad, que es una crisis de identidad. Porque la Iglesia, desde la revolución francesa, a nivel simbólico, ideológico y, por supuesto, por eso, también a nivel de autoridad, se ha identificado totalmente con las capas dominantes. Basta mirar a la historia, basta ver las respuestas de la Iglesia frente al colonialismo, imperialismo económico, político y cultural. Basta ver el viraje que hizo la Iglesia, después de la Revolución francesa.

3. Ahora tiene el gran problema. No habla por todos. Habla, inconscientemente, por principio ideológico, nada más por una parte de la sociedad. La otra sociedad en la cual surgió exactamente el Cristianismo, está totalmente ausente del funcionamiento de la autoridad evangélica y sociológica. Un obrero con conciencia de clase tiene que estar marginado en la Iglesia. Tiene otras necesidades, con otra simbolización, distintas de las de la gente de la clase media, que determina en "tono" eclesial. Un obrero no puede estar presente, en cuanto obrero, porque es un hombre no culto y "peligroso". Un campesino con conciencia de clase tiene que dejar su conciencia fuera de la Iglesia, en caso que

quiera entrar y celebrar su fe. No se puede permitir esta voz proletaria dentro de la Iglesia. ¡A esta altura de la cultura dominante, un obrero y un campesino (como clase) tienen que comportarse según la cultura (dominante)!

Otro elemento mucho más grave, dentro de la crisis de la identidad y, por supuesto, de la crisis de la autoridad, a nivel teológico y sociológico es una crisis de simbología. El espíritu está fuera de la Iglesia. El anhelo de liberación de un pueblo en lucha, que viene de afuera, se reprime; se deja fuera de la lucha del proletariado. Por eso, por lo general, la autoridad tiene problemas con los huelguistas. Son gritones, levantan el puño, y eso es un símbolo de antiamor; se interpreta como un símbolo de odio. Eso tiene que dejarse afuera; porque es la clase media, con su privatización de la religiosidad, la que tiene el eje del amor íntimo, corazón a corazón, y no puede entender este otro símbolo, religioso también, lleno de ramificaciones políticas, que es, por ejemplo, el puño en alto.

4. La situación actual del proceso es otro modelo del capitalismo en vigor. Es el capitalismo de las multinacionales, que usan la fuerza de la autoridad, en última instancia, máxima, a base de puro poder balístico. El poder de los militares. Este modelo consiste en el matrimonio de las multinacionales y de las capas avanzadas, que tienen acceso directo al "poder real", es decir, al poder de los ejércitos y de todos los elementos del fascismo involucrados en esto. Por supuesto se trata de otro militarismo distinto del que conocimos antes. Este nuevo modelo está ahora presente, desde luego y totalmente, en el Cono Sur.

Dentro de este nuevo sistema, la Iglesia va a funcionar toda de un modo totalmente distinto; pero recuperando todo su auge, según el modelo de la autoridad anterior. Alguien tiene que llenar el vacío que deja el fracaso del modelo democrático anterior. Alguien tiene que llenar el vacío que deja el fracaso de la revolución francesa, —modelo democrático burgués—, y el vacío ideológico que de ahí nace. Antes lo llenaban los partidos políticos, entre las capas dominantes, o, por otro lado, los partidos políticos y los movimientos políticos de izquierda. Pero ahora, otra vez, va a ser, sobre todo, la Iglesia el aparato que llene este gran vacío.

A la luz de esta interpretación, se puede estudiar por qué los obispos chilenos, a pesar de ser hombres inteligentes y honestos y, quizás santos, —eso no importa por el momento—, funcionan como clase y hacen este tipo de declaraciones sobre evangelio y paz, y otras. Y confunden el poder de la fuerza total, con la fuerza, la recuperación y la distribución evangélica de la impotencia. Nuevamente, la Iglesia recupera toda su cristiandad y toda su potestad, casi estatal dentro de la sociedad, para decir la palabra correcta, sin hablar ni preocuparse tanto de la práctica evangélica correcta.

A nivel de práctica, sólo recupera todos esos elementos de la caridad que alivien los efectos de un sistema totalitario. Hacer caridad con los presos políticos. Hacer caridad, a base de comedores populares, como en Chile, y, ahora en Argentina, para ayudar a los pobres. Pero sin hacer nunca

una crítica fundamental a la causa que produce todo este tipo de efectos.

Analizando, desde esta perspectiva, el documento de los obispos mexicanos sobre la fidelidad a la Iglesia, se encuentran los mismos rasgos. El nivel de la fidelidad es tan abstracto, que la única manera de interpretarla razonablemente es como fidelidad al poder actual; pero, de ninguna manera, como fidelidad a Cristo vivo, al pueblo. O como fidelidad a un auge, a un mensaje, a un anhelo del espíritu que grita. Eso sería otra fidelidad. Exactamente, lo que quieren excluir es este grito, porque es peligroso entre las masas populares o dentro de la Iglesia. Eso no funciona. Eso no se puede controlar. Por eso dan un énfasis ideológico muy fuerte a la fidelidad a la autoridad, usando un bagaje ideológico que está presentado como religioso. Por supuesto, esto no es consciente. Es totalmente inconsciente.

Dice Comblin, en un análisis del modelo de la seguridad nacional de los militares en el Cono Sur, que religión y religiosidad, dentro de este contexto, —en el modelo de las multinacionales en matrimonio con el poder brutal militar—, son factores indispensables en la estrategia sicosocial y, como tales, son de toda importancia en la ideología de la seguridad nacional. Los militares tienen una percepción de la seguridad nacional, diferente a la del pueblo. Es la seguridad geográfica y geopolítica de los militares. Es curioso que todos los Pinochet, Videla, Banzer y varios de los líderes del Brasil, surgen de la geopolítica y la geografía. Pinochet escribió un libro muy docto sobre la geografía de Chile. Esta seguridad nacional es la defensa del territorio, que tiene que defenderse muy bien; porque el mundo está dividido en enemigos y amigos. Los amigos son los que están con ellos, la defensa del mundo libre, etc. En resumen, el capitalismo. Contra el gran enemigo, que es el socialismo, el comunismo y demás nombres que a eso se dan.

La Iglesia, por supuesto, tiene que estar con los amigos. Y por eso, tiene que acabar con todos los elementos que huelan a una postura socialista, marxista. Para la Iglesia en este sentido, igual que para el estado, el marxismo y el comunismo son el enemigo público número uno. Por eso una estrategia común de la Iglesia y el estado, que es el poder militar, beneficiará a ambos. Pueden ayudarse el uno al otro, para recuperar la nación. La nación, para Cristo. Los militares adoptan un lenguaje religioso, y la Iglesia habla de la nación y del pueblo, con todos esos términos que coinciden exactamente con el lenguaje de los militares y el modelo económico político de las multinacionales.

Este modelo de la autoridad vigente, dominante, yo pienso, es lo más importante para un discernimiento. Hay que desnudar continuamente este tipo de autoridad. Y, desde este desenmascaramiento del funcionar de la autoridad sociológica, hay que hacer una contraposición continua, desde las clases populares organizadas, que se expresen también explícitamente a nivel ideológico simbólico. Así, por ejemplo, grupos de obreros tienen que expresar sus luchas y los logros de sus luchas a nivel religioso. Tienen que entrar en la iglesia, ocupar la iglesia, y expresarse, desde esta perspectiva, para decirnos el poder, no el poder balístico, ni tampoco el poder de las multinacionales, sino el último

poder, que no es de nosotros, sino de lo absoluto, del Padre, a quien conocemos por su Hijo, que hizo este cruce de las líneas vertical y horizontal, para hacernos conscientes de que su espíritu vive dentro de las luchas populares.

Desde este contramodelo, o modelo—con el modelo actual, habrá que recuperar, —y yo pienso que es la única manera—, no solamente la eclesiología, sino también la teología y, de la misma manera, otro modo de producción del capital religioso, con todos los símbolos que surjan de ahí. El puño en alto será un símbolo religioso, y no un símbolo de odio, ni un símbolo del ateísmo o del comunismo. Yo pienso, por eso, en las elecciones en Italia. El partido comunista italiano es, por supuesto, un partido gramsciano. Pero la experiencia que el Vaticano va a tener con este tipo de

autoridad —con la que en parte, tiene que recuperar también su propia imagen—, va a ser importantísima, porque no puede sobrevivir contra este modelo. Se va a acomodar y va a exportar este acomodo al mundo entero.

Esto es lo que puede pasar en el continente latinoamericano. Este tipo de acomodación a otro modelo que viene de la periferia. La exportación de esta acomodación a América Latina va a ser importantísima; porque se van a tener problemas con el funcionamiento de otra autoridad, desde el centro, fascista o cuasifascista, con la que la jerarquía colabora implícitamente o explícitamente, sistemas vigentes fascistas o cuasidemócratas, como en Colombia, Uruguay etc., dentro de los cuales se va a recuperar y tiene que usar ese modelo.

CRISTOLOGIA DESDE AMERICA LATINA Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico. Jon Sobrino, S.J.

Cristología situada históricamente, y construída desde la situación de opresión, injusticia y explotación de los países latinoamericanos. Por su enraizamiento en el Jesús histórico y en la historia del dolor del pueblo, nos encontramos con un estudio tremendamente radical.

Adquiéramos en las principales librerías o directamente en:

CRT ediciones
Apdo. 20025
México 20, D.F.

CRT ediciones.
Colección Teología Latinoamericana, 1.

LA PERSONA Su desarrollo a través del ciclo vital. Lidz, Theodore.

En el presente libro se expone una descripción dinámica y una elaboración conceptual del desarrollo y del funcionamiento de la personalidad desde el nacimiento hasta la muerte. Después de presentar las dotaciones básicas biológicas y culturales, con las que entra el niño en el mundo, estudia cuidadosamente cada fase del ciclo vital, las capacidades del individuo, los caminos cardinales que puede seguir éste y las tareas a las que debe hacer frente con el objeto de estar debidamente preparado para entrar en la fase siguiente y aceptar los problemas y las oportunidades de éstas.

Ejemplar: \$ 262.50 - Dls. 22.30

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.
Donceles 99-A Apdo. M-2181 Orozco y Berra 180
México 1, D.F.

LA AUTORIDAD TERMINA CUANDO SE CONVIERTE EN PODER

Yo hago una distinción entre autoridad y poder con la que muchos no están de acuerdo, la autoridad termina cuando se convierte en poder.

Es cierto que toda autoridad necesita cierto poder. Y, quizá, en las circunstancias actuales de la humanidad, sea imposible, o muy difícil, separar y distinguir el poder de la autoridad. La autoridad necesita, por ejemplo, dinero, prestigio, influencia, información, análisis, conocimientos, doctrina, capacidad de mantener el orden y de castigar a los infractores, capacidad de negociación y muchas otras cosas más. Todo esto es y de poder. Y, en este sentido, el poder es un instrumento de la autoridad.

El poder, en sí mismo, no es malo. Es simplemente una capacidad. Por ejemplo, el poder de persuasión, o la información, o el conocimiento. El que sabe más que otros tiene —o puede tener— poder sobre ellos. Y puede usarlo bien o mal.

Pero no se pueden confundir el contenido de la autoridad y el contenido del poder. Y menos todavía se puede confundir el contenido de la autoridad con la absolutización del poder. Es decir, con un poder acumulado, arreba-

tado, quitado a los demás, que ya no es instrumento sensato de la autoridad, sino dominio de los demás. Cuando el poder se convierte en dominio de los demás, es cuando el poder es malo.

El poder se convierte en dominio, cuando uno controla los elementos sociales que los demás quieren y necesitan. Una persona o un grupo acumula y controla uno o varios de estos elementos, despojando a los demás, y, con eso, los domina y los somete.

Así pues, el poder, en este sentido, es control —por despojo, privación y acumulación— de los elementos del ambiente social que los demás quieren y necesitan, para someter y dominar a los hombres; para controlar y determinar, en favor de ciertos intereses, la conducta de los hombres; para reducir, controlar y determinar su libertad; para controlar, influir y determinar el contexto previo a sus decisiones libres.

Cuando el contenido del poder —de este tipo de poder— sustituye al contenido de la autoridad, entonces la autoridad deja de existir. La autoridad cesa allí donde se convierte en poder. Es muy claro en el caso de la libertad. La autoridad es un servicio a la libertad de los demás. Esa es

una de sus funciones. El poder, en cambio, es un control —una supresión dominante— de la libertad de los demás. Es claro que el contenido de la autoridad y del poder no es el mismo. Es obvio que, si la autoridad se convierte en supresión de la libertad ajena, deja de ser autoridad, para convertirse en puro poder y dominación.

La comida necesita sal y toda comida lleva sal. Pero cuando el tenido de la comida es puramente sal, deja de ser comida.

La autoridad es un servicio, una función, una ayuda a los que están en relación con ella, para que consigan su perfeccionamiento humano. La autoridad justifica su existencia, en la medida en que tiene perfección —perfección humana, en el sentido más completo de la palabra— y proporciona esa perfección. Por eso, apela a la razón y a la libertad. Se dirige al hombre, en cuanto es una persona autónoma, y reclama de él contra la voluntad del otro, con coacción y violencia, o con chantaje y fuerza. Lo típico de la autoridad es apelar a la libertad. Lo típico del poder, en cuanto acumulación de control y de dominio, es suprimir la libertad; ya sea por ejercicio de la libertad propia, sin consentimiento del otro, en el espacio común de libertad que se comparte; ya sea por influencia en las condiciones previas de las decisiones libres del otro; ya sea por imposición de la libertad propia contra la libertad del otro, por la fuerza o por el control de los elementos sociales que al otro le son necesarios o queridos. Chantaje, dominio, violencia, apoderamiento social, coacción. La autoridad termina donde se transforma en poder.

Sólo se puede tener autoridad frente a la razón y frente a la libertad. No se puede obtener por la violencia, sino que irradia por su fuerza persuasiva, que se dirige a la razón y a la libertad, y las respeta y las promueve.

De ahí que la autoridad y el cargo de la autoridad se deban entender desde la sociedad, —y no la sociedad desde la autoridad, como suele pasar, por ejemplo y entre otras partes, en la Iglesia—, en la medida en que los sometidos a la autoridad afirman voluntariamente el orden de la sociedad. El poder entiende a la sociedad desde sí mismo, y no reconoce la afirmación —o negación— voluntaria de los sometidos a él.

Puesto que la autoridad habla a la libertad, está siempre al servicio de los otros hombres y de su libertad. Es decir, su fin es la realización de los valores humanos y ayudar a los hombres a que realicen su ser humano de la manera más plena. Por eso, está también al servicio del futuro. La autoridad está subordinada a una meta, y transmite la llamada de esa meta, y orienta a los otros hacia esa meta, que es un fin adecuado al hombre en cuanto tal, y un fin futuro. Toda meta es futura.

Un ejemplo es claro. La autoridad paterna está subordinada a la meta futura de madurez que el hijo ha de alcanzar. Transmite al hijo la llamada de su madurez y lo orienta hacia ella. La autoridad paterna está al servicio del adulto que va a ser el hijo. Está al servicio del hombre futuro y lo ayuda a llegar a esa meta, libremente y por sí mismo. Es

decir, está al servicio del desarrollo histórico —del hombre y de la sociedad— y debe reconocer que ella misma está sujeta a este desarrollo. Por eso no puede sacralizarse. El poder se sacraliza, se fija en sí mismo, se hace intocable, no desarrolla para el futuro, no cambia y no permite cambiar.

Los cometidos reales de la autoridad dependen de muchas posibilidades, que varían constantemente, condicionadas por la historia y por la historicidad del hombre, que se desarrolla libremente. De ahí que no deba solamente respetar la libertad, sino promoverla, (contra el poder, que la elimina). Sólo así puede colaborar a la perfección del hombre, en su amor, en su libertad, en su autonomía, en su capacidad de relacionarse, en su autodeterminación, en su autosuficiencia, en su capacidad de hacer comunidad y de vincularse, en su responsabilidad, etc. Y sólo en esta medida puede la autoridad pretender la representación de Dios. Pero esto no es algo que se establezca de antemano, sino en ejercicio concreto que se analiza, una vez dado. De ahí la necesidad —y la aceptación de la crítica a la autoridad. Si realmente representa a Dios, debe someterse a la crítica, para no fallarle al hombre, a cuyo servicio está. Por eso, la autoridad es consciente de sus límites y se reconoce —al contrario del poder— fundamentalmente igual a sus súbditos. Por tanto, elimina la distancia social con los subordinados.

Cuando se tiene un cargo de autoridad, no es por la propia importancia, sino a causa de una función comunitaria que la sociedad encomienda o reconoce. El cargo de autoridad está basado en una función social. Su extensión y sus límites se derivan de las exigencias del cargo y no de la superioridad —o de la usurpación— personal.

Por otra parte, el cargo de autoridad en nuestras actuales circunstancias sociales e históricas, va rodeado de derechos, privilegios y poder, en cuanto son sus instrumentos, no su contenido ni su función. Por eso, no es lo mismo tener autoridad que dominar, guiar, educar o ejercer poder. Hay siempre una tensión dialéctica entre todas esas actitudes y acciones. Cuando la autoridad oficial pone al individuo a su servicio o al servicio de las instituciones —es decir, cuando el individuo ya no es igual a la autoridad y a las instituciones, sino un inferior que les está sometido—, entonces hay arbitrariedad, violencia, ejercicio de poder, supresión de la persona y de la libertad. Es cuando se suprime uno de los dos polos en relación dialéctica. La autoridad convertida en poder suprime la libertad y el desarrollo de la persona humana.

En la Iglesia, la autoridad controla todos los elementos del ambiente sociorreligioso, todas las decisiones y todo el poder. Y confecciona, en un cuerpo doctrina, la justificación de ese control, lo que le sirve de ideología sacralizada de dominio. Es un sistema de justificaciones de sus intereses —intereses y sistema históricamente elaborados—, conforme la Iglesia se fue estructurando en los modelos de la sociedad civil y fue buscando su supervivencia como institución, a través de los cambios del mundo.

En la Iglesia, la autoridad se ha estructurado en un conjunto sistemático de relaciones, a través del cual uno o

un grupo destaca su control sobre el ambiente social y su dominio sobre los otros. Ese grupo tiene la necesidad de justificar y de explicar esa estructura, ese control y dominio, la situación social de la sociedad eclesíástica y la orientación precisa que propone —e impone— a la acción histórica de la colectividad. La función social de la ideología no es ofrecer a los agentes sociales un conocimiento verdadero de la estructura social, sino simplemente insertarlos de cierto modo en las actividades y prácticas que sostienen a la estructura, sobre todo en el caso de un predominio hegemónico por parte de una clase, de una casta, de un grupo. La función, entonces, de la ideología dominante es la inversión y el ocultamiento de las contradicciones sociales reales. La ideología dominante, al asegurar la inserción práctica de los agentes sociales en la estructura social, tiende al mantenimiento y a la cohesión de esa estructura, es decir, al mantenimiento y cohesión de la explotación, del control y del dominio.

Vista desde otro ángulo, la ideología dice por qué y por quién es uno explotado. Por qué se ve uno subdesarrollado en todos los aspectos religioso, psicológico y sociológico, inclusive. Porque la ideología es un sistema de justificaciones de determinados intereses, específicamente de los intereses del poder. La ideología se ha polarizado en torno al poder y expresa el punto de vista del grupo que detenta el poder.

No me alargo en este aspecto de la ideología, porque ya Francisco se ha detenido más largamente en él. Lo he mencionado; porque tres claves del poder son precisamente la ideologización, la centralización y la burocratización. Tampoco voy a alargarme en las dos últimas. Baste observar que la centralización ha llegado a tal grado, que lo romano pasó a definir a la Iglesia y ha provocado la apoplejía en el centro y la anemia en las extremidades. Y baste observar que la burocracia —enorme, como todos sabemos, en la Iglesia— es enemiga de la libertad y de toda iniciativa audaz en materia de política interna. Es una forma de deshumanización, que engendra pobreza moral y mezquinidad de espíritu, que se convierte en cacería de puestos y de ascensos, en servilismo obsequioso con los de arriba, en arrogancia y despotismo con los de abajo, en rigidez de criterio, en carencia de libertad y en falta de ímpetu creador. Y, tarde o temprano, en corrupción administrativa. En la ideologización, en la centralización y en la burocratización se afirman el poder sobre el hombre y el proyecto global que consiste en racionalizar, orientar y estabilizar la lucha social dentro del orden establecido.

El Evangelio implica —como ya dijo Ricardo, y quizá, en la dimensión de la utopía— un nuevo tipo de autoridad. La única autoridad es Jesús, como praxis de vida. Y como enseñanza de criterios de lectura y de interpretación de su praxis. La autoridad está centrada en Jesús, en su práctica de vida y en su palabra.

Ya no es la misma autoridad. Ya no es la autoridad de los escribas, dedicados al estudio de la ley, intérpretes autorizados del querer de Dios, que buscan —y les corresponden— los primeros puestos, la primacía, el lugar privilegiado en la comunidad. Ya no es la autoridad de los sacerdotes y

de las clases dirigentes. Este tipo de autoridad no tiene cabida en la comunidad cristiana. Porque es prevalencia sobre los demás. Porque es desigualdad. Porque es imposición y dominio. Porque hace superiores e inferiores.

Para Jesús, el mayor es el servidor de todos. La interpretación del querer de Dios está sólo en manos de Jesús. Bajo su mandato se construye la comunidad nueva. Las interpretaciones de los grandes de este mundo, constituídos en dirigentes, ahí quedan como la obra de las manos de los hombres. A ellas opone Jesús los panes de Dios, que son diferentes a los de la clase dominante y a sus instituciones.

Esa clase dominante —tantas veces confundida con autoridad y gobierno— ha querido quedarse con la viña, y la trata como la propiedad suya. Pero la viña es propiedad de Dios. Y cuando Jesús quiere arrebatarles la viña, se forma y se llena el cáliz de pasión que el Mesías ha de beber. Y ahí es donde se revela Dios. También en la ceguera y en el rechazo de Jerusalén, de las clases dominantes, y en Jesús condenado a muerte por ellas, como consecuencia de su lucha por el amor, por la igualdad, por la libertad y por la justicia.

La institución sigue rechazando a Jesús en la historia, como, durante su vida, lo rechazó en bloque. Sigue, en la historia, la explotación de clases institucionalizada, estructural, hecha sistema social. Sigue, por tanto, la lucha de clases, encarnada en los hombres que sufren y en los hombres deseosos de salvación. Y eso es señal de que Dios mismo está en la historia de esos hombres.

Con Jesús, Jerusalén queda en el plano de lo inservible, de lo contrario, con sus instituciones religiosas, con sus clases dominantes, con sus códigos de poder. Y de Jesús, asesinado por Jerusalén, brotan el Evangelio y la salvación que rechazó la oficialidad.

Los gobernantes de su época acuden a Jesús en el caballo de la política, sin arriesgar nada propio. Lo quieren reducir a pensamiento. Le piden razones. Lo enjuician. No buscan la verdad. Lo buscan culpable. Porque no tiene una autoridad recibida de ellos. E intentan enredarlo en la trampa política, para obligarlo a la componenda o a la culpa. En definitiva, le preguntan quién es para realizar signos extraños a su mentalidad y a la tradición que ellos representan.

Jesús les enfrenta un nuevo modo de gobernar. Los poderosos que someten a los pueblos, que abusan de ellos y los explotan, que dominan a los hombres, rechazan su mesianidad. Son la opción contraria a su opción. El verdadero gobierno se ejercita siendo todos servidores y esclavos de todos. Y, con su muerte, señala el grado de servicio que exige. Solamente el que se despoja de todo y sirve, es realmente obedecido. La autoridad no es premio por haber servido. No es encumbramiento posterior al servicio. No es un reconocimiento a la sumisión anterior y a la buena conducta, ni se otorga a los que prestan garantía de guardar el orden. La autoridad y el gobierno son el servicio mismo. Y eso hace una comunidad radicalmente distinta de las obras. Una comunidad que no puede pedir prestados a las otras sus esquemas de gobierno. Jesús es la revolución con respecto a

la estructura tradicional religiosa y social. Con respecto al gobierno tradicional social y religioso. El ha venido a instituir el servicio, no autoridades dogmáticas y potestades disciplinarias. El ha venido a instituir un nuevo tipo de relaciones sociales, en la fraternidad, en la igualdad, en la justicia, en el servicio, en el amor.

Lo que es incompatible con el seguimiento de Jesús, con su práctica de vida, con la opción por su mesianismo, es otro tipo de prácticas, que no conciben el sacerdocio como un despojo total de sí mismo, como una entrega, como una actitud vital de servicio, como un modo de ser concreto del amor, como una lucha frontal por la justicia, como un rechazo absoluto al sistema social de explotación de clases, como una opción de clase con los oprimidos, al igual que Jesús.

Lo que es incompatible es hacer del sacerdocio un status social, un privilegio, una superioridad, un dominio,

una primacía, una fuente económica, una pertenencia a la clase poderosa, una manipulación de conciencias, una precdencia, una alianza con los explotadores, una fuente ideológica de justificaciones para el sistema de dominación.

Lo que es incompatible es acumular el poder en la propia persona. Es gobernar con los esquemas prestados de las otras sociedades. Lo que es incompatible son los palacios, los honores, los títulos, los privilegios, el monopolio de decisiones, el control de todos los accesos a Dios, la desigualdad, el poder.

Lo que es incompatible es pertenecer al templo, a Jerusalén, a la clase poderosa. Es rodearse de tabús, de murallas y de absolutos.

La autoridad es un amor y un servicio al hermano, en cuanto es igual, autónomo y libre.

LOS CHARLATANES DE LA NUEVA PEDAGOGIA

Morin, Lucien.

Ejemplar \$ 78.75 - Dls. 6.70

Enérgica protesta contra ciertos modos de abordar la problemática de la educación contemporánea. El autor, joven profesor de la Universidad de Quebec, poniendo en juego su fogosidad juvenil y una extensa cultura filosófica bien asimilada, se alza contra la oleada creciente de ignorancia y verbalismo de la nueva pedagogía.

De venta en:

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.

Donceles 99-A Apartado M-2181 Orozco y Berra 180
México 1, D.F.

LIBERACION Y CAUTIVERIO Encuentro Latinoamericano de Teología

El libro recoge las ponencias y debates del Encuentro de Teología de la Liberación, tenido en México el año pasado, e incluye los nombres de los más notables teólogos latinoamericanos. El libro es de altura teológica; pero es indispensable para quien quiera conocer la teología de la liberación y por qué se hizo teología desde cautiverio en este encuentro. Es un avance y una nueva modalidad de la teología latinoamericana.

Ejemplar: \$ 150.00 - Dls. 12.75

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.

Apdo. M-2181 Donceles 99-A México 1, D.F.

Discusión

● Recrear en la práctica la autoridad evangélica.

Francisco Vanderhoff

Exactamente en el sentido de lo que Avilez y Gutiérrez dijeron, la gran dificultad que tenemos para hablar sobre la autoridad, usando argumentos teológicos, es que allí hay una trampa. La teología, tal como la conocemos, es el aparato por excelencia para recuperar continuamente la potestad sociológica, usando la reproducción de un bloque religioso, de un capital religioso, que contiene, de una u otra manera, la supuesta libertad individual y colectiva, la coerción por parte de la autoridad, etc. etc.

Todo este tipo de argumentos es peligroso, desde nuestra perspectiva; porque la única manera de recuperar la autoridad, es desde la coerción de amor —que puede tener color de lucha— que sea un amor vital del pueblo mismo. Pero allí no tenemos, por lo menos hasta ahora, el aparato adecuado para hacer este tipo de teología del pueblo mismo, para decir que la autoridad puede funcionar de un modo distinto.

Los teólogos —liberales o conservadores, no importa— son una categoría muy peligrosa, a este nivel; porque ellos son los contribuidores de un bloque ideológico que dan a la autoridad, para que funcione como autoridad. Por eso, yo pienso que los análisis que tenemos que hacer son, primordialmente, desde perspectivas sociológicas, para ver, desde allí, cómo está funcionando. Y, dentro de esta perspectiva, como dice Ricardo, hacer una contraideología, o una utopía. Desde este grupo, desde la potestad de los impotentes, desde el proletariado, que va a decir otras palabras, incluso a nivel de autoridad. Ese es un elemento.

Otro elemento, yo pienso, es el del contrabalanceo. Desde esta perspectiva utópica, evangélica, siempre tenemos que decir: no hay autoridad humana absoluta. Hay nada más un solo Dios. La autoridad eclesiástica que acapara la autoridad divina, para fines propios o para fines de la clase dominante, es lo mismo que la autoridad de un partido que afirma: Nadie es Dios; nosotros somos Dios. Es el contrabalanceo, cuando, en última instancia, no hay criticidad, sino posturas dogmáticas. Se está recuperando esto muy rápidamente y se están rectificando todos estos elementos.

Pero es el peligro, en la actual postura eclesiástica política de la izquierda, que dice: nosotros somos los buenos y por eso podemos hablar así. Es, nuevamente, el mismo juego. Criticar desde una perspectiva evangélica, cuasi teológica —no importa qué nombre se le dé—. Por el contrario, debemos recuperar continuamente esta claridad: nadie tiene potestad, nadie tiene autoridad sobre el otro, Dios juzga y nadie más.

Esta es la gran convicción, se puede decir. La autoridad está siempre afuera. Viene de la exterioridad y de los más impotentes. Dios Yahvé, no en su coerción, sino el que se compromete con un proceso, el pobre, el pobre de Yahvé, que percibe esta realidad desde la impotencia y dice: nada más Dios es potente.

El gran problema de muchas argumentaciones teológicas, para justificar el tipo de autoridad que existe, dentro de la perspectiva sociológica actual, es exactamente la teología dominante que refuerza —liberal o tradicionalmente, no importa— el uso de la autoridad sociológica, al margen de una referencia utópica. Yo pienso que un trabajo sociológico, y también religioso teológico, dentro de la Iglesia, para recuperar el poder de lo impotente, implica más bien un planteamiento práctico, y no tanto un cuestionamiento teológico.

Se trata de cómo se hace nuevamente posible y sobre todo creíble que un pueblo hable su propia palabra, con la conciencia, a nivel religioso, de que su palabra es muy limitada. Por ahora, no hay ningún modelo definitivo. El último modelo es un modelo utópico, en el cual está Dios involucrado. Se trata de cómo se puede hacer este camino, en el cual, en concreto, un campesino con conciencia de clase, o mejor dicho, la clase campesina y los obreros, como clase, puedan hablar su propia palabra, con autoridad, no autoridad en sí misma, sino autoridad, en última instancia, de Dios.

Para mí, una preocupación muy grande es qué tipo de caminos se pueden hacer, para recrear esta autoridad evangélica, dentro de la Iglesia. Porque no podemos decir que lo primero es derrocar a la autoridad existente, tirando piedras y todo eso; porque está determinada por un sistema dominante, porque es una cuestión sistemática, estructural.

Sino que, del otro lado, hay continuamente la capacidad —precisamente por la dialecticidad del sistema— de que la conciencia de clase, del otro lado, hable nuevamente la palabra de lo impotente, con referencia a lo absoluto, a la fuente.

Baste esto, para balancear un poco lo anterior. Hay siempre un vaivén. Y hay una trampa en la que podemos caer. No podemos decir que, porque estamos trabajando con obreros, campesinos o lo que sea, por eso somos los dueños. No es así, es más complicado.

● La referencia utópica

Ricardo Avilez.

Quisiera hacer una precisión a lo que dije, recogiendo mucho de lo que dijeron después. En particular, el peligro de idealismo que puede haber en la interpretación de lo que dije. Es decir, yo estoy preocupado por esto: ¿Cuál es la aportación específicamente teológica en un discurso interdisciplinar?

No quiero analizar todos los problemas de la autoridad en la Iglesia, como se da en concreto hoy, sino únicamente la aportación específicamente teológica que a este problema tiene que hacer la teología, con las limitaciones que enuncié.

Como conclusiones de lo que expuse, yo diría que el problema de autoridad en la Iglesia es predominantemente sociológico y político. Y, a esa luz, tiene que examinarse, también desde la Iglesia. No es positivamente un problema teológico, que tenga una solución teológica. La aportación teológica es de tipo negativo. Dice que la autoridad, como poder, no es institución específicamente cristiana. No se puede hablar de poder cristiano, o sea, poder en nombre de Cristo, que es el peligro en que ha incurrido históricamente la Iglesia, por haber atribuido a Cristo y haber sacralizado el poder sociológico que tiene que manejar.

La actitud específicamente cristiana es la actitud de Jesús ante esa realidad sociopolítica. Como cristianos, la actitud es rechazar la cristianización del poder. Es rechazar el querer hacer del poder una entidad específicamente cristiana, que se ejercite en nombre de Cristo. Se tiene que ejercitar; pero no en su nombre. Y lo que es específicamente cristiano es precisamente ese llamado, esa apelación, de la cual hablaba Enrique Maza, al crecimiento en la libertad y en el amor, en medio de todas las estructuras de poder propias de la humanidad.

¿En qué sentido? Esta aportación nos señala, desde luego, una utopía. Pero no una utopía idealista, sino la utopía ya vivida y realizada en Cristo, en Jesús histórico, vivida parcialmente, digamos, en la Iglesia, dialécticamente, a través de su historia. Hay toda una historia de ejercicio de poder. Pero también está la contradialéctica. Está un Francisco de Asís, y está un movimiento franciscano —que aborta muy pronto también— que es, otra vez, el llamado a la libertad y al amor, y que, otra vez, es ahogado dialécticamente, por convertir en poder esa capacidad de crecimiento en libertad y en amor.

Sí hay una dimensión utópica. La aportación teológica específica es, para nosotros, utópica, en el sentido en que nos está diciendo hacia dónde hay que luchar en la historia. Entonces, cuando queremos analizar la historia concreta, el significado teológico que puede tener la autoridad de la Iglesia, hoy, es precisamente ésta: la actitud cristiana es la de una denuncia, ante la pretensión de dar el nombre de cristiano al poder, que no tiene por qué llamarse cristiano.

Humberto García Bedoy.

Yo creo que, al hablar de diferentes conceptos de poder y autoridad, mucho es cuestión de términos y de qué se entiende por cada cosa. Pero tiene un peligro no aclarar bien las equivalencias. No sólo el peligro del idealismo, de que se habló, sino también el peligro de la dicotomía. Y eso yo lo siento muy claro en lo que tú dijiste, Enrique. El poder siempre es malo, el poder siempre es algo negativo, y, contrariamente, la autoridad siempre es algo positivo, siempre es algo bueno. De acuerdo, si se entiende bien. Pero creo que, detrás de la concepción que se tenga de poder y de autoridad, está una concepción de sociedad. Y en eso es en lo que yo pondría sobre aviso.

Yo creo que podríamos usar —pero eso es totalmente voluntario— una terminología sencilla. Por ejemplo, a mí me gusta la de C. Wright Mills. Para él, hay tres tipos de poder, sencillamente. Coacción, que es el poder, con mayúscula, la autoridad, que tal vez, sea lo que tú entiendes por el buen poder. Y la manipulación.

Pero decía yo que, detrás de este asunto, está la concepción que se tenga de sociedad. Y aquí entra mucho de lo que decía Pereyra, una concepción de tipo funcionalista. Es decir, una sociedad que no existe en realidad, que existe más bien en el papel, idealista. Una sociedad que se funda, que se establece a base de una especie de contrato social, como es la tradicional de Rousseau. Todos estamos de acuerdo en que haya una autoridad o un poder. Todos nos ponemos de acuerdo, y aceptamos una legislación, una serie de normas, de pautas estructurales, de conducta, etc. etc. Un conjunto de valores, comúnmente aceptados, que crean un orden, un equilibrio social, un progreso. Las acciones sociales que realizan los individuos, unos en función de otros, son normalmente ordenadas, porque se comparten valores y normas de conducta. Cuando esto se realiza, cuando se dan estas regularidades sociales, de que habla Parsons, que son más o menos duraderas, estables, se van construyendo, entonces, las estructuras sociales, que, a su vez, van creando ese equilibrio, es decir, ese sistema social complejo. Y, en esta concepción, existen medios para seguir regulando, para seguir manteniendo el equilibrio: la socialización del control social. Así que, incluso en esta visión de la sociedad, se admite un cierto control social.

Cuando tú hablas, Maza, de aceptar la autoridad como un consenso, a mí me parece que, incluso en una comunidad bien estructurada, —en el plan de la utopía—, hay coacción y hay dominio, cuando se entra en conflicto, respecto de algunas posiciones personales. Y creo yo que ésa es una coacción y ése es un dominio positivos, en función de un bien más universal, del bien comunitario.

En la otra concepción de sociedad, que es, para llamarla de un modo sencillo, realista, la que existe históricamente, la sociedad que viene a ser como un producto continuo y dinámico de la acción recíproca entre los hombres, que se construye por un complejo tejido de relaciones e interrelaciones humanas, de procesos y dinanismos de colaboración, de coexistencia, pero también de antagonismos. El conflicto social puede ser generador de grandes bienes sociales y del progreso mismo de la comunidad y de la sociedad. Son relaciones que pueden ser de dominio y de dependencia. Y todo esto, en un continuo cambio y evolución. Esta trama de relaciones e interrelaciones se va estructurando, —y también desestructurando—, de acuerdo a determinados modelos sociales, en que las fuerzas productivas y relaciones de producción, normas de conducta, valores, creencias, pautas culturales, etc., van conformando grupos humanos, van determinando tendencias y procesos sociales.

Estas serían, yendo a los extremos, las dos concepciones que se pueden presentar en sociedad. Parece, pues, que una sociedad realista, es decir, una sociedad que va surgiendo de conflictos y luchas de individuos y grupos, es en realidad una lucha por el poder. La lucha de clases, para mí, es en el fondo una lucha por el poder.

Ahora, respecto al poder mismo, la primera concepción —lo que yo subrayaba del peligro, además de la posible confusión semántica o de la necesidad de ponerse de acuerdo sobre la cuestión terminológica—, la primera concepción tendría una posición fundamental respecto al poder, que sería la de una aceptación, la de una ausencia de conflicto teórico, la de un convencimiento de aceptación de un poder o de una autoridad, como se le quiera llamar. Y la segunda sería una lucha, una lucha por el poder.

Las consecuencias, para mí, son incalculables de aceptar uno u otro tipo social, en la vida práctica, en la vida ordinaria.

Poniéndonos en el plan de la utopía, hay un punto —señalado por Carlos— que se me hace fundamental. Una especie de respuesta que se podría dar a estos problemas de autoridad y de poder, que es la socialización. Así como nos parece que la solución para el acaparamiento de poder político, para el acaparamiento de la propiedad privada de los medios de producción, sería una socialización del poder y una socialización de la propiedad privada de los medios de producción, así también la socialización del poder eclesiástico es fundamental, para ir creando lo que ustedes llaman la verdadera autoridad en la Iglesia, —el nombre es lo de menos, con tal de que se aclaren bien estos puntos.

Creo que es interesante, por las consecuencias, también prácticas, que tendría. En la mayoría de los documentos oficiales de la Iglesia, se habla de que la Iglesia está por encima de todo poder. Ya la expresión "encima de todo poder", o de todo vaivén social, esconde, agazapada, una manera de pensar, es decir, una sacralización de la autoridad. La autoridad está por encima de todo, o el poder de la Iglesia está por encima de todo, como se le quiera llamar. Incluso uno de los documentos más avanzados que ha habido últimamente, el del episcopado peruano, hace ya una distinción muy clara de que la Iglesia está por encima, no de toda política, sino de todo partido político. Pero, aun así, este "por encima" me sigue creando problema. Póngase "al margen", póngase otro vocablo, es lo de menos; pero colocarse "encima de", tiene todo un contexto y todo un pasado muy significativos.

Y, para terminar, una pregunta tanto a Avilez como a Maza. Hay una dialéctica del poder. Tú, Maza, hablabas de una dialéctica de autoridad y poder, el nombre es lo de menos. Para mí, el poder es necesario. Yo no sigo una corriente anarquista, ni mucho menos. El poder es necesario, simplemente, para todo progreso social. Y, a veces, la coacción es necesaria. Ahora, la contrapartida, o el otro polo de la dialéctica, que, en este caso, parece que sería complementario, es que este poder se convierte en un arma de dos filos. Entonces sí, causa daños graves personales y comunitarios.

Quisiera que me aclararas este punto, Enrique; porque no sé cómo entiendes esa dialéctica poder—autoridad. Los ejemplos, sobre todo en la primera parte, —si le puedo poner partes a lo que tú hablaste—, me daba la impresión de una visión bastante individualista de autoridad: en el que manda y el que obedece, el líder y el que sigue, el que se mete en la libertad del súbdito, etc. Pero hay poder y hay autoridad, o como se le quiera llamar, que no tienen una cabeza visible. Hay violencia social, desde el niño que va por primera vez a la escuela y se encuentra, en el patio, con aquella especie de monstruo de muchas cabezas; en el que no sabe distinguir quién es quién; en donde ya se tienen pautas de conducta estructurales, a las cuales él es ajeno, y se siente inhibido, se siente como extranjero en aquel medio. Es la entrada brutal en sociedad. Sale de su familia, donde está protegido, donde ya conoce el comportamiento, los pasos de conducta y todo eso, y entra a una sociedad, entra a la sociedad que está hecha, tejida de cosas buenas y de cosas malas. ¿Cómo entiendes tú esta dialéctica? ¿Es correcta esta interpretación un poco individualista, que yo veo en tu exposición?

Aquella frase que usas es, textualmente, de Molinski: "La autoridad empieza donde libremente se acepta y termina donde se convierte en poder". Yo, personalmente, no aceptaría esta dicotomía.

● Autoridad y libertad.

Enrique Maza.

Yo ponía la dialéctica entre las dos libertades. Evidentemente, no acepto la concepción de libertad individualista. Para mí la libertad es eminentemente social. Pero, independientemente de eso, creo que el hombre tiene que llegar a una libertad personal, a una capacidad de autodeterminarse, a una capacidad de desarrollarse como un ser que puede tomar decisiones libres, que llega a la madurez, que llega a la vinculación del amor. Pero esa libertad está siempre en relación dialéctica con la libertad de otros.

Donde ponía yo la dialéctica es en las dos libertades. La libertad del individuo que tiene la función social de la autoridad y la libertad de aquellos que se llaman sus súbditos. Ese es, precisamente, el término que no acepto y que rechacé antes: el que manda y el que obedece. Cuando de estas dos libertades, que tienen que estar en relación dialéctica, una queda suprimida, entonces es cuando existe la arbitrariedad, y, por tanto, el ejercicio del poder, en cuanto yo lo entiendo. Es decir, estoy limitando el concepto de poder exclusivamente a esto, a la supresión de la libertad del otro. Para mí, la relación dialéctica, o la tensión dialéctica, está allí, en el juego de las libertades.

Es obvio, por ejemplo, que hay un rejuogo de libertades entre el obispo y los fieles. Cuando el obispo suprime la libertad de los fieles, en favor de su propio ámbito de libertad, en ese momento está

ejerciendo un poder. Por tanto, para mí, cuando la autoridad no desarrolla y no promueve la libertad del otro y no empieza a desaparecer, en la medida en que el otro va creciendo en su libertad, en ese momento, hay poder. Es como en el caso del papá y el niño. El papá tiene que ejercer una autoridad, que es poder, cuando el niño no tiene uso de razón. Conforme el niño va adquiriendo uso de razón y capacidad de tomar decisiones libres, la autoridad del padre tiene que ir desapareciendo, hasta que llega el momento en que el niño se independiza de la autoridad del padre. Y entró en una tensión dialéctica muy dura con el padre, hasta que él logra su propia libertad, su propia autodeterminación, su propia madurez, su propia vinculación en el amor, su propia responsabilidad en el trabajo, etc. Y, entonces, se desvincula definitivamente de la autoridad del padre. Entonces, la autoridad del padre cede ya ante la libertad del hijo, cosa que no sucede en la Iglesia.

En la Iglesia siempre eres un menor de edad que tiene que estar sujeto a la autoridad del obispo. Y, por tanto, hay una supresión de tu libertad. Entonces es cuando la autoridad del obispo debería desaparecer. O la autoridad sacerdotal. O cualquier tipo de autoridad en función. La autoridad, dentro de la Iglesia, debería ir desapareciendo, en la medida en que la libertad del otro —por la promoción misma y el servicio a la libertad que debería hacer la autoridad—, aparece, se desarrolla y se hace autónoma. En esa misma medida decrece la autoridad. Por tanto, las decisiones religiosas y de conciencia son ya del individuo libre. Ya no es la sujeción a la autoridad, sino, al contrario, es la autodeterminación del individuo que creció y se hizo libre. Así entendía yo la tensión dialéctica.

● Toda autoridad es social.

Esteban Krotz

Yo veo un poco difícil entrar en la discusión de la terminología del poder y de la autoridad; porque es un tema, realmente, muy controvertido, y no sé hasta dónde llegaríamos. Yo me quedé simplemente con la definición de autoridad como poder legítimo, porque es la que más he encontrado. Y, por eso, creo que me lleva, además, como ya dije, a sostener que la crisis de la autoridad actual es una crisis, en el fondo, de legitimidad. Pero sí quiero, ante esa lección de sociología que acabamos de recibir, hacer, por lo menos, un comentario sobre lo de Avilez; porque no sé si es meramente una cuestión semántica, terminológica, o si hay algo más en el fondo. Creo que hay también, en lo de Francisco, algunas dicotomías mal planteadas.

Si entendí bien a Avilez, él quería oponer una autoridad evangélica a una autoridad sociológica. Y luego explicaba más cómo se caracterizan las dos y cómo se diferencian.

En primer lugar, oponer autoridad sociológica a autoridad evangélica, por lo menos, puede llevar en sí la tentación de excluir la autoridad evangélica de un acercamiento sociológico. Yo creo que cualquier autoridad, llámese como se llame, es accesible a una descripción y a un análisis sociológico. Por eso, yo creo que sería mejor utilizar los términos de otra manera, y decir algo como autoridad social, refiriéndose a cualquier tipo de autoridad existente, y oponerle la autoridad evangélica como una autoridad que critica a la autoridad social y que quiere ser, en sí misma, un proyecto.

Otra terminología, tal vez, sería mejor. Decir, por ejemplo, que la autoridad evangélica, como ya se dijo, está planteada como otro tipo existente de autoridad. Y yo creo que su rasgo fundamental se podría caracterizar con la palabra opresión. También toca algo de lo que dijo Maza. O sea, se opone una autoridad que ayude al perfeccionamiento, en último término, a la liberación del hombre en sociedad, contra una autoridad que es el instrumento de la opresión.

Habría que pensar todavía un poco sobre esto, para no construir otra vez todo un sistema lateral que no quiere ser tocado por los mecanismos del análisis, que aunque todavía son todos muy débiles, pero, por lo menos, existen.

También lo conecto con lo que dijo Vanderhoff. Lamentablemente, él ya se fue, y no lo puede rectificar, si lo interpreto mal. El opuso la autoridad que ejercen algunos, la autoridad que se ejerce, por ejemplo, de parte de un partido político, o algo así, a la autoridad que se ejerce en nombre de Dios. En un primer acercamiento sociológico, yo creo que esa no es, absolutamente, ninguna distinción; porque las dos, luego, se refieren a algo que no quieren tocar, sea la evolución histórica, sea Dios, sea algo que está "detrás". Creo que esa dicotomía está mal planteada.

Por otro lado, para regresar a la autoridad evangélica, Avilez, si tú reflexionas esto un poco más, se caería, tal vez, mucho de lo que tú dijiste. Porque lo que tú planteas como autoridad evangélica, se puede

expresar también, digamos, en palabras de Ernst Bloch. De lo que se trata es, simplemente, de llevar a su plenitud los tres postulados de la revolución francesa. Pero no en su realidad burguesa, sino en su realización plena.

● La desaparición del poder

Ricardo Avilez

Yo no admitiría el planteamiento de dos autoridades—especie, derivadas de una autoridad—género. No es, de ninguna manera mi planteamiento. El puro planteamiento verbal podría implicar una autoridad evangélica y una autoridad sociológica, derivadas de un solo género de autoridad. No va por allí la cosa. Sino que, examinando la historia concreta de la actitud de Jesús ante el poder y ante la autoridad sociológica —que no hay otra— Jesús plantea, como utopía del vivir cristiano —y él lo encarna— la desaparición de eso. Es decir, no dice que sea un medio malo —contra el dualismo—, sino que es un medio ambiguo, y que, en la utopía, ya no habrá necesidad de poder. Lo cual dice, explícitamente, después, la teología de la historia del Apocalipsis, etc. Por allí va la cosa.

Aquí hay un problema de palabras. ¿Cómo denominar esa realidad vivida por Jesús? Tal vez, el sólo hecho de llamarla autoridad ya la desvirtúa. Por eso cité las palabras griegas con que la designa la Biblia. Pero también son ambiguas, porque, en otras culturas, también quieren decir autoridad. Y no es autoridad. Tal vez allí hay equivocidad. Ni siquiera analogía, sino equivocidad.

No basta la utopía. Es necesaria la teoría política.

● *Enrique Gutiérrez,*

Mi pregunta es también para Avilez sobre el sentido de lo que dijo. También para Vanderhoff, que, desafortunadamente, ya no está. Pero hay algo que no acabo de ver muy claro.

Parto de que la Iglesia es una sociedad "suí generis" y que no podemos, simplemente, equipararla a las otras. Ni queremos tampoco caer en las categorías de la sociedad y de la autoridad perfectas, al lado de otra sociedad perfecta. Esas categorías son inadecuadas, además de peligrosas.

Desde el punto de vista de la teología, el que la teología se coloque solamente en lado —llamémoslo así— de la autoridad evangélica, o inspiración evangélica, o actitud de Cristo, para hacer su denuncia, no es suficiente. Los cristianos tenemos que tener, además, una teoría del poder, del poder que realmente existe en el mundo, y que realmente está actuando, y del cual la Iglesia no puede eximirse tampoco, porque está encarnada.

Si el teólogo no se coloca en un ámbito político, no puede tampoco hacer una teoría. O sea, que no basta la utopía. Es necesaria una teoría política, una teoría del poder, una teoría de la Iglesia, una teoría del cristianismo, para poder ubicar a la autoridad eclesiástica en el conjunto de los poderes, y, también para que sepa actuar ante los demás poderes.

A mi modo de ver, esta falta de identidad de la Iglesia, de claridad sobre la teoría de la Iglesia y del cristianismo, en este momento, hace que la Iglesia, realmente, no esté recuperando o tratando de recuperar el poder de las trasnacionales, ni el poder de nadie, sino que sólo esté oportunísticamente, saliendo al paso de situaciones bien comprometidas y dando pasos frecuentemente contradictorios. En determinados momentos, v.gr. deja un nuncio en Cuba, mientras en otros casos y en circunstancias muy parecidas, retira sus delegados. O sea, que no hay un claro criterio político, precisamente por su propio vacío social y cierta pretendida apoliticidad, en este momento, en la situación en que internacionalmente se encuentra. Solamente trata de sacar adelante una supuesta unidad de los cristianos, una libertad y unos derechos de la Iglesia. Y, para consagrar eso y lograrlo, hace una serie de transacciones, nada afortunadas, sin un suficiente análisis político. Sólo así se explicaría cómo hombres de buena voluntad no parecen captar los intereses injustos a los que secundan.

Yo pienso que al teólogo también le concierne hablar del poder, decir algo sobre el poder, y no solamente denunciar su peligrosidad. Sino anunciar que hay que ejercerlo, y que hay que ejercerlo correctamente.

O sea, hay que situarse en las condiciones actuales. Entre la utopía, de un lado, y la tendencia a dejarlo todo consolidado en la esencia y en la ley, están las condiciones concretas en que nos movemos

en la historia. Y allí tenemos que tener una teoría para la historia, para el momento histórico en que nos estamos moviendo.

El poder y la riqueza, estructuralmente, sólo están bien, cuando los distribuimos lo más posible. Entonces es cuando nos liberamos, estructuralmente, de su peligrosidad. Probablemente, por ahí va lo que se habla de socialización. De hecho, su peligrosidad viene en el momento en que se empieza a concentrar, porque empezamos a abusar de ella.

Por ahí va mi pregunta. ¿Realmente vamos a ceñir tanto la participación de la teología, en este momento?

● La discusión del poder es necesariamente interdisciplinar

Ricardo Avilez

Creo que en parte respondí con lo que le dije a Vigil, pero matizo, respecto a la teología.

Creo que lo que se llamaría una reflexión concreta, en la que también debe participar el teólogo, tiene que ser, fundamentalmente, interdisciplinar, y ser la reflexión —vamos a decir— de la comunidad de los cristianos, que busca su proyecto histórico. Hay una aportación específicamente teológica y de la fe, que va en la línea utópica. La fe no va más allá de la línea utópica. No le va a dar datos para su proyecto histórico. Pero el teólogo tiene también que intervenir, para que toda la liberación política, sociológica, etc., todas las otras ramas de una colaboración interdisciplinar, vayan imantadas —digamos—, y, en ese sentido, esa reflexión teológica concreta sería cristiana. Pero esa reflexión no necesita ser necesariamente teológica, sino que es una reflexión concreta de cristianos, o no cristianos, que van en el sentido de la utopía. El proyecto histórico será cristiano, en la medida en que lleve al mismo sentido, o no. Pero esto también prevé, precabe, el peligro de hacer problema, por ejemplo, del diálogo cristianos-ateos, cristianos-no cristianos.

Es decir, en la línea de elaboración del proyecto histórico común, es transconfesional, y la confesionalidad tiene que añadir nada más el tinte cristiano, si está en la dirección utópica del cristianismo.

No sería una función especializada de un teólogo dar la teología del poder concreto. La reflexión concreta sobre el poder es función interdisciplinar, y no hay otra. Antes se pretendía una reflexión concreta que venga desde el sociólogo, o una reflexión concreta que venga desde el teólogo. No se puede.

● El teólogo ¿legitimador de los legitimadores?

Esteban Krotz

Yo estaría muy de acuerdo con lo que dijo Gutiérrez. El grupo que detenta el poder en la Iglesia no hace un análisis. Parece como que las ciencias sociales todavía no han entrado. De su existencia no les ha llegado ninguna noticia. El análisis termina, más o menos, por la primera parte del primer siglo, después de Cristo; porque entonces así se hace, de alguna manera. Cuando se veía que ya, francamente, no se podía hablar de otra manera, se empezaron a ver los condicionamientos culturales, sociales, históricos, etc., de los evangelios. Pero allí se quedó. No pudo pasar a los veinte siglos que siguieron. Si se habla de las salidas al problema, a este nivel general, donde yo hablé, aunque analíticamente, de dos sectores, a lo mejor no distinguibles, dentro de este estrato, se podría decir que hay todavía una oportunidad de aclararle las cosas al sector que solamente es atrasado; pero no hay ninguna para esa casta, en cuanto simplemente reaccionaría e integrada al sistema de dominación, en el sistema capitalista en que vivimos.

En este sentido, lo que se dijo sobre un proceso muy largo, si entendí bien, que, de cualquier manera, está dentro de todo el proceso redistributivo de poder en la sociedad, del que la redistribución del poder en la Iglesia es solamente un aspecto, la cuestión, para la solución concreta, sería saber si, realmente, se trata de un sector importante, o no. Este es el punto donde el análisis debería ya bajar a hablar sobre México, sobre las posibilidades concretas, sobre la autoridad eclesiástica en México, sobre la socialización infantil del mexicano, sobre su concepto de autoridad con el cual recibe la autoridad eclesiástica, y todas estas cosas.

Un último comentario sobre lo de Avilez. El papel del teólogo. ¿Qué es el teólogo? En último término, ¿no participa también él directamente en el grupo ese que detenta el poder, la autoridad, en la

Iglesia, como una especie de legitimador de los legitimadores, o algo así? ¿Tiene todavía un sentido, al hablar de una Iglesia nueva —incluso hablando del proyecto histórico y no solamente de la utopía—, hablar de un teólogo, haciendo, otra vez, una diferenciación?

O sea, ¿hay un acceso diferencial, otra vez, entre los miembros de la Iglesia, a las fuentes? Nada más pregunto.

● El pueblo, sujeto de la teología.

Ricardo Avilez

Yo matizaría. Es el status quo lo que hay que romper. ¿La función teológica será de unos especialistas, con el peligro de que caigan en la trampa del poder esos especialistas? Pero la función teológica, primariamente, es del pueblo de Dios. Primariamente. Y, precisamente en esto, se confirma, históricamente, lo que mencionaban del fenómeno sociológico, la concentración del poder de la función teológica en unos cuantos. La solución es buscar otra vez, ir al pueblo a liberar la capacidad de ejercer la función teológica, que está allí, oprimida.

Esteban Krotz

Pero eso no es una cuestión de voluntad o una inversión semántica, la función del teólogo y del pueblo de Dios. Por el ser teólogo mismo, ya se ubica, —o así se podría sospechar—, otra vez, en un grupo que tiene un acceso privilegiado a la utopía del cristiano. Y no es, tal vez, ningún avance, si luego tenemos —como visión horripilante— un “papa de la Iglesia liberada”, y la Iglesia de liberación y los teólogos de la Iglesia de la liberación, etc. Y todo sigue lo mismo, nada más con otro adjetivo.

Ricardo Avilez.

Es el peligro del teólogo especialista siempre, y en este caso también.

● La política, camino hacia la utopía

Enrique Gutiérrez

Yo volvería sobre tu respuesta pasada, también por esto. Porque suponiendo que, en la utopía, la que venimos llamando “autoridad evangélica” es la que Cristo nos legó, en la práctica, el sacerdote tiene poder, la Iglesia tiene poder, el teólogo tiene poder, en el momento actual. Y, cuando conversa, en un diálogo interdisciplinar, con el sociólogo, con el politólogo, con el especialista en hacer un análisis cuidadoso de la coyuntura política, está dialogando un hombre que tiene poder, y una institución que tiene poder. Y, en ese momento, no puede decir que se desliga de ese poder, y que lo que importa es situarse en la utopía. No se puede desnudar de ese poder. Lo tiene. Y tiene la influencia. Y poder e influencia están gravitando socialmente.

Querer aplicar, como tú decías, la utopía, como norma reguladora del momento presente, es tan antiético, como querer aplicar las esencias. Porque eso está demasiado remoto. No hay condiciones para que funcione la utopía. Y, no habiendo condiciones para que funcione la utopía, va a tener que funcionar algo aún lejano a la utopía, que —aunque tiende hacia ella—, de hecho no está en la utopía. Y, por lo tanto, hay que ejercer ese poder, de alguna manera.

Yo creo que al teólogo sí le toca saber cómo hay que ejercer el poder, en este momento. El poder que la Iglesia tiene, y el que el sacerdote tiene, y el que tiene la institución eclesial, en cuanto tal, por las circunstancias que sean. Es decir, depende de una teoría eclesial, a mi modo de ver, que encarne también el poder y la política en la fisonomía de la Iglesia, y no se desencarne de esas cosas, sino que sea una teoría que pueda decirnos lo que significa el que la Iglesia sea política, en el mundo de hoy, y lo que significa la política y qué política es la que se debe ejercer. Esa sería mi pregunta.

● Reflexión teológica encarnada

Ricardo Avilez

A esta actividad, que yo creo indispensable en la Iglesia, le llamaría reflexión concreta de la Iglesia.

No necesariamente reflexión teológica. Es decir, esta reflexión tiene que hacerse. ¿Cuál es el papel político del poder que, de hecho, tiene el sacerdote, en la Iglesia, ahora? ¿Pero ésa es competencia del teólogo, exclusiva? No. El, como hombre, tiene que analizar con otros el poder, que él también, como teólogo, tiene. ¿Qué significa y cómo tiene que ser transformado, para que no sea opresor, sino liberador, en la sociedad actual? Ahora, ¿es esa reflexión específicamente teológica? Yo no le llamaría teológica. Es decir, no nace del ser cristiano. Nace del ser hombre, de la realidad histórica humana del cristianismo.

Enrique Gutiérrez.

¿Y ser cristiano es algo diferente a la realidad histórica?

Ricardo Avilez

No es lo mismo. La especificidad de ser teólogo se limita, metodológicamente, a un campo, el teológico.

Enrique Gutiérrez

Yo tendería a pensar que estás estableciendo una dicotomía. Como si a la Iglesia le viniera de Dios, y a través de Cristo, solamente la autoridad evangélica, como inspiradora, y no le viniera el estar encarnada y hecha de hombres, en una política, en un concreto contexto social. Todo eso le viene junto, y le viene del único Dios, y la sitúa en un único plano concreto, en el cual tiene que moverse. Yo pienso que no podríamos decir, tan fácilmente, que esto le vino de Cristo y esto le vino del ser social. Le viene del único Dios, que ha hecho toda la historia, de diversas maneras.

Ricardo Avilez

Sin sacralizar.

Enrique Gutiérrez

Perfecto. Pero entonces, al teólogo también le compete pensar en esa realidad concreta en que se está moviendo.

Ricardo Avilez

Sí, de acuerdo. El campo de su reflexión es este concreto, el poder. Y, respecto del poder, lo que puede dar, específicamente, desde la fe, es la alerta. Y todo lo demás lo tiene que hacer con otro análisis, con otro tipo de instrumental y metodología, de tipo sociológico, de tipo político. Y el pecado está en decir que nada más es teólogo y no se asocia a una reflexión que también es sociológica y política. Es decir, el desencarnar a la teología. Pero yo creo que una cosa es desencarnarla y otra confundir su especificidad.

Enrique Gutiérrez

Y también habría que distinguir entre hacer una teología, a partir de una fe en Cristo, y una teología, a partir de una fe en Cristo en cuanto encarnado en una humanidad.

● ¿Tutela o madurez?

Enrique Maza

Yo quisiera hacer una pregunta, por si alguno la puede responder. En el sentido en que hablaba yo de la libertad, siento que la encíclica *Humanae Vitae* marcó un momento en el que la Iglesia, en cuanto un pueblo que está sometido a la autoridad eclesial, dijo, tranquilamente, no. Prescindió de la autoridad. Marcó su momento de madurez. Asumió su propia libertad y su propia capacidad de tomar decisiones de conciencia, en contra de la autoridad, o al margen de la autoridad, o independientemente de la autoridad. Se ha notado, desde entonces hasta la fecha, una especie de movimiento espontáneo —no me caso con la palabra—, una corriente, si se quiere, que prescinde cada vez más —por lo menos en ciertas partes del mundo, si no en todas— de la autoridad. Por ejemplo, hay gente que ya no se quiere casar por la Iglesia, ni le importa casarse por la Iglesia, ni considera que tiene ninguna importancia casarse por la

Iglesia. Habla el papa, o habla el obispo, y simplemente no se le hace ningún caso. Siento que brota como una nueva madurez, que la gente se empieza a liberar ya de la tutela y empieza a actuar por sí misma.

Y me pregunto si un camino para llegar a lo que nos parecería que debía ser la autoridad no sería precisamente éste, seguirnos liberando de la tutela y tomando nuestras decisiones con nosotros mismos, prescindiendo de que a la autoridad actual le parezcan bien o le parezcan mal. No sé si éste sea un camino, para irnos liberando nosotros y liberando a los demás, para ir desbloqueando ideológicamente a los demás de lo que los condiciona a este sometimiento, para ir, históricamente, creando otro modo de relaciones con esto que se llama la autoridad actual. Esta es mi pregunta.

● La libertad burguesa no es salida

Enrique Gutiérrez

Yo te doy mi opinión sobre eso. Para mí, esa religiosidad subjetiva de la que hablas, esa presencia de la religiosidad subjetiva ante la religiosidad objetiva, cuando es compensante, no lleva a ningún lado. Simplemente se zafa del control de la autoridad. Pero, mientras la religiosidad subjetiva no se vuelva crítica, decidida al seguimiento de Cristo en este mundo de ahora, y no pueda involucrarse en un proyecto social de conjunto, al lado de los desamparados y de los oprimidos, no tiene ninguna esperanza. Porque toda esta desobediencia a la Santa Sede —supongamos, a propósito de la *Humanae Vitae*— sigue siendo ampliamente burguesa y liberal, y sigue fortaleciendo las mismas estructuras de las cuales quisiéramos liberarnos. Así que yo no veo, por allí, ninguna salida. Es decir, no es tan simple.

● Renovación eclesial y transformación social

Carlos Pereyra

Yo me muevo en este terreno con mucha dificultad. Pero, de cualquier modo, quería comentar algo, vinculando la cuestión planteada con algo que medio entiendo de lo que alguno señalaba respecto a la autoridad. Yo sí voy a evitar el término de autoridad evangélica, para hablar más de una inspiración evangélica, de actitud evangélica, aquélla que toma como punto de partida el hecho de que la función teológica es primariamente del pueblo de Dios. En contra de lo que planteaba en mi intervención anterior, en el sentido de que la autoridad eclesiástica tiene una serie de razones, incluso —podríamos decir— buenas razones, desde su punto de vista, para ver con temor el movimiento de renovación, en el interior de la Iglesia, y el proyecto de transformación socialista general, que pervade la sociedad, me da la impresión de que se pueden manejar, justamente, los elementos opuestos a esta reserva, en el sentido de que este movimiento de renovación, lejos de empujar hacia una situación difícil para la continuidad y el mantenimiento de la función de la Iglesia, por el contrario, podría garantizar ese funcionamiento y esa continuidad. Justamente, por el hecho de mantener, en general, posiciones sociales, posiciones políticas, posiciones ideológicas, que están liberadas de los prejuicios que la autoridad encarna. Por ejemplo, con referencia a lo que Maza señalaba, creo que la votación cristiana contra el divorcio en Italia podría ser un ejemplo también. De la misma manera lo que se refiere a las formas de religiosidad, que no serían abolidas en la sociedad socialista, sino que, por el contrario, encontrarían una realización, —lo apuntaba, en ese sentido, Gutiérrez—, como es, por principio, imposible que se den en una sociedad capitalista. O sea, toda esta posibilidad —lo que, en un lenguaje gramsciano, difícil de entender, decía Vanderhoff— de construir un bloque ideológico que se ponga del otro lado, que se ponga en el otro bloque histórico que se construye hoy, dentro del proletariado y frente a este bloque ideológico de la autoridad eclesiástica, integrado con el bloque histórico encabezado por la burguesía. Ahora, si esto implica una serie de peligros de posible endurecimiento de las relaciones entre la corriente renovadora y la autoridad totalmente establecida, yo no lo sé. Pero me parece fácilmente previsible tener una idea de lo que se puede hacer, para que este peligro no sea en detrimento de la corriente renovadora.

● Cómo llenar el vacío de autoridad de la Iglesia

Esteban Krotz

Es difícil contestar la pregunta. Porque la contestación implicaría un análisis de cómo ha funcionado. Y lo único que uno puede dar es impresiones. Mi impresión, ciertamente, es que la *Humanae Vitae* provocó, mucho más fuertemente, una disputa dentro del mismo estrato mencionado: profesores de teología, obispos que no estaban de acuerdo, que firmaron y que luego retiraron su firma, y cosas por el estilo. En cuanto a la gran mayoría de los miembros de la Iglesia, yo creo que era más bien indiferencia. A la mayoría le llegó, además, muy diluido.

Yo creo que mucho más interesante, pero también a nivel de impresión, es el ejemplo de la discusión italiana acerca del divorcio; porque allí, alrededor de un punto conflictivo, se empezó a organizar gente, se empezó a tratar de ganar adeptos, firmas, etc. Con la *Humanae Vitae*, más bien siento yo quedó la cosa muy diluida. No nutrió, digamos, a nivel de la gran mayoría de la Iglesia, ningún movimiento. Tal vez, preparó algo. Eso, tal vez, se podrá ver dentro de algunos años. Pero no sabemos. Yo creo, más bien, que ese tipo de cosas abre un vacío, si llegan realmente a la gente, que no se llena con nada. Ante eso, habría que ver también la necesidad urgente de tratar de construir esa simbología alternativa, ese lenguaje nuevo, la otra teología, el otro bloque. Y habría que reflexionar. Eso toca, otra vez, mi pregunta sobre el teólogo. ¿En qué condiciones es eso posible? O sea, ¿cuáles condiciones de producción hay que establecer para su creación? ¿Es posible que eso sea creado por gente que, de una u otra manera, forma todavía, pero de hecho parte de ese mismo estrato que detenta la autoridad en la Iglesia, aunque se separe, tal vez, por acto interior?

● Autoridad de la Iglesia y fascismo

Enrique Gutiérrez

Yo considero que el desprestigio de la autoridad eclesiástica, en su deslegitimación, no solamente ha beneficiado a un sector, que quiere avanzar hacia una nueva estructura eclesial o hacia una nueva visión de la autoridad en la Iglesia, sino también está beneficiando a los bloques fascistas. También el bloque fascista está tomando medidas represivas y actitudes que van en contra de la autoridad de la Iglesia y en contra de lo que la autoridad de la Iglesia permitiría. Y lo hacen a nombre de la Iglesia, a nombre del cristianismo, tratando de defender, —con la calumnia y con una serie de medios que son absolutamente ilícitos—, sus posturas. Por lo tanto, yo creo que no solamente existe el peligro de la represión, que la autoridad puede ejercer sobre un movimiento de transformación y de renovación de la Iglesia, en el sentido de esta inspiración evangélica, sino que existe también el peligro de represión que van a ejercer, a nombre de autoridades que ya caducaron, bloques fascistas cristianos que van a actuar y que están actuando. Porque sabemos que están actuando, y a nombre de un cristianismo. Entonces, creo que lo más peligroso no es, en este momento, la autoridad de la Iglesia, sino los bloques fascistas que, amparados en una supuesta ideología cristiana y para salvar su supuesto occidente cristiano, van a actuar y están actuando, de hecho.

"gustó" la muerte. La consecuencia: su glorificación y el "bien de todos (v. 9)". En un segundo momento (v. 10-11) se afirma la "conveniencia" de que el mediador salvífico del Padre (el Padre planea llevar a sus hijos a la Gloria, por medio del "Guía" de la salvación) fuera como uno de nosotros (del mismo origen. Heb 4, 15; 5, 7s) y fuera "perfeccionado" en el sufrimiento y pudiera así compadecerse plenamente de nosotros (4, 14s). Un paralelo importante lo tenemos en los vv. 17-18 y que enuncian lo que se va a tratar en los capítulos siguientes. La finalidad de toda esta presentación es la de "acercarnos confiadamente" (4, 16) y la de mantener la entereza y la gozosa satisfacción de la esperanza (3, 6).

4o. Marcos 10, 2-16. Es importante complementar este texto con los lugares paralelos de Mt 19, 1-9; 5, 32; Lc 16, 18; Ef 5, 21ss. El pasaje que hoy escuchamos tiene dos unidades distintas: la unidad (v. 2-12) Sobre el matrimonio. En el Evangelio de Marcos se suprimen los elementos particulares del judaísmo (posible anulación del matrimonio, si se descubre que hubo relaciones prematrimoniales) y se añade el divorcio por parte de la mujer (v. 12; lo cual era costumbre greco-latina y no judía). Jesús, nuevo legislador con autoridad mesiánica, restituye la ley original (ver primera lectura) y suprime la concesión que Dios había hecho por medio de Moisés (Dt 24, 1). Aquí sólo se restablece la unidad radical del matrimonio, su sentido cristiano se explicita en Ef. 5, 21ss. 2a. unidad (v. 13-16); con la ayuda de los textos paralelos en Mateo (19, 13ss) y Lucas (18, 15s; 9, 47) podemos fácilmente reconocer aquí una catequesis sobre la sensibilidad humana de Cristo (como uno de nosotros, de nuestro mismo origen: Heb 2, 11. 17; Rom 1; Gal 4, 4; etc.) y también sobre el sentido del nuevo nacimiento en el bautismo y en la fe. Ambos elementos están señalando claramente la sencilla confianza que debe tener el cristiano. Esta unidad, en su finalidad real, se relaciona con la segunda lectura.

DOMINGO 28 ENTRE AÑO (10 de octubre).

1o. Los temas de este domingo se puede agrupar bajo el signo de la sabiduría. La primera lectura describe algunos aspectos de lo que es la auténtica sabiduría; la segunda nos dice: lo que realmente "vale" (lo que es el proceder sabio) es escuchar la Palabra de Dios y escucharla "hoy". Esa Palabra de Dios (tercera lectura) nos dice que hay que seguir a Cristo sobre todas las cosas (renuncia de las riquezas).

2o. Sabiduría 7, 7-11. La lectura está tomada de la sección que trata sobre lo que es la Sabiduría, su origen, su acción y sobre cómo adquirirla. En los cinco versículos que forman la lectura de hoy podemos fijarnos en los siguientes puntos: 1o. La sabiduría es ante todo un don que Dios da, es algo que se debe pedir. No se niega que sea algo que el hombre debe ejercer y aun procurar conquistar, pero se afirma que es ante todo un don de Dios. En esto se contraponen radicalmente el concepto de sabiduría en el pensamiento griego, donde es ante todo algo que el hombre puede alcanzar y adquirir por sí mismo: es lo "razonable" que el hombre adquiere por su experiencia y por su estudio. La lucha abierta de las dos "sabidurías" se radicaliza todavía más en el N.T.: la sabiduría meramente humana (griega) considera a la sabiduría cristiana, no como el poder y la verdad de

Dios, sino como un absurdo y una locura (1 C 1, 17-2, 17). 2o. Ese don es el don por excelencia sobre todos los demás bienes que el hombre puede tener en esta vida (v. 8-9) y que va en la línea de "de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo..." (Mt 16, 26). Y que se convierte así en el centro de los anhelos y aspiraciones, la luz que guía nuestro caminar. Lo que, en concreto constituye nuestra sabiduría se encuentra en la respuesta a la pregunta sobre el sentido concreto de nuestra vida, los motivos de nuestro actuar. 3o. La auténtica sabiduría lleva consigo, en su sentido más vezaz, la suma de todos los demás bienes (recibirá el ciento por uno, ver la tercera lectura).

3o. Hebreos 4, 12-13. Los dos versículos están tomados de la exhortación a escuchar hoy la voz del Padre, en Cristo superior al mismo Moisés. A esto viene la breve descripción de lo que es la Palabra de Dios. El tema es sumamente rico tanto en el Antiguo cuanto en el N.T. y culmina en la identificación de Cristo con la Palabra de Dios (Juan cap. 1). Esta identificación se encuentra aquí sólo de modo implícito y se indican, en forma explícita, varios aspectos: 1o. Es Palabra viva, da vida, pues el hombre vive de la Palabra de Dios (Dt 8, 3s; Mt 4, 4) y evoca el tema de que Cristo vive y es vivificador (Mc 16, 11; Lc 24, 5. 23; Ac 1, 3; 9, 41; Jn 5, 21; 1 C 15, 45; 1 P 3, 18); está unido igualmente a que es el Espíritu el que vivifica, pues la mera condición humana (la carne) no da la auténtica vida (Jn 6, 63; Rom 8, 11; 2 C 3, 6). 2o. Es Palabra "eficaz", signo eficaz (sacramento) de la presencia poderosa de Dios que salva (Is 55, 10-11; Jac 1, 21). 3o. Esa Palabra se hace presente en lo más íntimo de nosotros mismos y nos juzga y su juicio (ver tercera lectura) es sobre si aceptamos seguir o no a Cristo mismo. Es la Palabra de la Cruz (1 C 1, 18) que vive y crece en el cristiano (Col. 3, 16; Ac 6, 7; 12, 24; 19, 20).

4o. Marcos 10, 17-30. La lectura evangélica del domingo anterior forma el contexto de este pasaje. El tema básico es la relación de Cristo y los bienes temporales, pero podemos fijarnos brevemente en las tres unidades que lo forman. 1a. unidad (17-19). La redacción de Marcos, más radical que la de Mateo (19-17) nos afirma que no basta cumplir con los mandamientos de la Antigua Ley para llegar a la Vida, sino que hace falta una renuncia radical y el seguimiento de Cristo: el participar de la Vida de Cristo, la única que vale la pena, lleva consigo un expresar esa Vida, del modo como la expresó, la vivió Cristo: en la entrega a la voluntad del Padre y al servicio de los demás. El tema del seguimiento se repite con frecuencia, también en Mateo (8, 10ss; 9, 9; 19, 21; 22, 36; 23, 38; 26, 24) y Lucas (9, 57s; 9, 23). 2a. unidad (23-27). La riqueza, considerada antiguamente como un signo de la bendición divina, se ve ahora como un obstáculo para entrar al Reino. Las palabras miseriosas del final (v. 27) indican que ese obstáculo no es absoluto para la Palabra eficaz de Dios, pero deja en pie la afirmación de que es un verdadero obstáculo. El seguimiento absoluto de Cristo fácilmente se ve obstruido por la tentación de servir a dos señores (Mt 5, 24). 3a. unidad (28-30) La recompensa de seguir a Cristo en la renuncia de todo lo demás es la Vida, que va acompañada, en esta vida, con el ciento por uno de todo lo que se deja. La frase, en sí misma, parece indicar un ciento por uno del mismo nivel de lo que se deja (casa, familia, propiedades), pero los contextos parecen ha-

cer muy difícil esta interpretación: al joven rico se le pide la renuncia (v. 21), se dice que es difícil que entren al Reino los ricos (v. 23), la misma frase habla de "con persecuciones". Inmediatamente después, como ilustración de lo que es la vida de Cristo y su seguimiento, se hace el tercer anuncio de la Pasión (v. 32ss). Podemos ver el texto de 8, 34ss. Si tomamos en cuenta que Marcos no trae el sermón sobre las "bendiciones", bien podemos considerar este texto como una forma metafórica de expresar la síntesis de las bendiciones en Marcos: la bendición es "seguir" a Cristo y esto ya lleva consigo, aun desde ahora, el participar de los auténticos bienes, aunque no necesariamente al mismo nivel material: el que entrega su vida, la encuentra con creces en Cristo (8, 35). El texto de Lucas puede iluminar este aspecto (Lc 6, 22-23).

DOMINGO 29 ENTRE AÑO (17 de octubre).

1o. La primera lectura presenta la obra del Mesías bajo la forma del siervo que llega al triunfo para sí y para los suyos a través de la muerte y del servicio. Esta es la revelación (en la tercera lectura) que hace Jesús sobre sí mismos y sobre lo que quieren seguirle. Esta obra de Cristo (2a. lectura) es una obra sacerdotal: es el mediador compasivo.

2o. Isaías 53, 10-11. El cuarto canto del Siervo de Dios (52, 13-53, 12) nos presenta el triunfo y la salvación del pueblo a través del dolor y de la expiación del Siervo. La obra es la obra de Dios, su plan, su economía (Pablo la describe en detalle en Efesios cap. 1 al 3): a la Resurrección por la Cruz. En este sentido encontramos los tres anuncios de la Pasión (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33s y paralelos; Ver también Lc 24, 26.46; Fil 2, 7s). El Padre lo entrega por nosotros (v. 10: lo quebranta. R. 8, 3; 2 C 5, 21; 11, 7; Jn 3, 16). Y El mismo se ofrece en expiación (Mc 10, 45; Mt 26, 28; 1 C 1, 30; Heb 9, 22 etc.) Este canto preannuncia, en forma incompleta, lo que es la obra de Cristo y, como veremos en la tercera lectura, el camino trazado al que quiere seguir a Cristo.

3o. Hebreos 4, 14-16. En el contexto del tema: Jesús sacerdote fiel y compasivo, este texto señala dos elementos centrales: 1o. Lo que es Cristo: Hijo de Dios que es igual que nosotros, excepto en el pecado. Los elementos del canto de Isaías se encuentran aquí, en forma condensada, aplicados directamente a Cristo. 2o. La consecuencia radical es que mantengamos firme la fe, aun en medio de las persecuciones y pruebas (Heb 7, 25; 2 C 5, 21; Ef. 2, 18; 4, 13). La firmeza de la fe, una fe viva (actúa en obras. Sant 2, 17s) que actúa por la caridad (Gal 5, 6) y que se acerca a Dios en confianza, se le puede llamar también con el nombre de "esperanza".

4o. Marcos 10, 35-45. La lectura del domingo anterior nos presentó una revelación del mesianismo de Cristo; a esto se debe añadir el anuncio de la Pasión (Mc 10, 32-34) que forma la unidad intermedia entre la lectura del domingo anterior y la actual. Este pasaje tiene dos unidades: 1a. unidad (35-40) la pasión de Cristo se presenta como un ser bautizado y un beber el cáliz que el Padre le ha preparado (Mc 14, 36; Lc 12, 50). Esa es también la suerte de los que siguen a Cristo. La petición meramente humana de sentarse

a la derecha, por arriba de los demás (no saben lo que piden. v. 38), Jesús no la responde directamente aquí y la deja en la oscuridad del designio del Padre. La respuesta se da en la siguiente unidad; 2a. unidad. (v. 41-45): el que quiera ser grande debe hacerse el servidor y el esclavo de todos siguiendo al mismo Jesús que viene a servir y dar su vida para el rescate de muchos. Aquí, en forma más explícita se hace la conexión con la primera lectura. (Cf Jn 13, 12-17). De esta forma se esclarece la Revelación sobre el mesianismo de Cristo y sobre el sentido de su seguimiento. La mentalidad obtusa de Santiago y Juan y de los demás apóstoles aparece no sólo aquí, sino en otros muchos pasajes del evangelio. Esta dificultad de entender "esta nueva sabiduría" no sólo se narra aquí para constatar cómo eran los apóstoles, sino que en ellos se preannuncia también la posibilidad y aun la realidad lastimosa de nuestra propia mentalidad obtusa.

DOMINGO 30 ENTRE AÑO (24 de octubre).

1o. La tónica central de las lecturas es la alegría por la promesa de salvación (1a. lectura) que Dios hace a su pueblo de desvalidos y que Cristo, portador de la Salvación, realiza en su vida terrena (3a. lectura) y en su constante mediación sacerdotal (2a. lectura).

2o. Jeremías 31, 7-9. Estos tres versículos están tomados del libro de la consolación (30, 1; 32, 22) y se aseguran al pueblo desterrado el nuevo éxodo, figura del éxodo mesiánico: bajo el Mesías, el pueblo regresa a la salvación (Is 40, 3; Mal 3, 1; Mc 1, 2s; Mt 3, 3; Lc 3, 4ss). La promesa del Señor es tan segura que, en razón, es motivo de alegría desde ahora. (Is 12, 6; 40, 9s; 44, 23). Los que "regresan" son el Resto (los que se han conservado fieles. Is 4, 3), la caravana de los pobres y desvalidos, pues ante todo es a ellos a quienes se anuncia la salvación (Lc 4, 18; 7, 22; Is 61, 1s). La razón de esa promesa abundante está en que Dios es Padre para Israel (Ex 4, 22; Dt 32, 6; Hos 11, 1-6). El anuncio eficaz de que Dios es Padre y que como tal realiza su obra de salvación por Cristo, es el mensaje central del N.T. (Ef 1, 3ss; 2, 4ss; Jn 3, 16s; etc.).

3o. Hebreos 5, 1-6. El contexto viene dado por las lecturas de los domingos anteriores. Ahora va a exponer el sacerdocio compasivo de Cristo. El pasaje que leemos hoy se puede dividir en dos partes. 1a. parte (1-4) se hace una exposición general de lo que es un sumo sacerdote. No debemos olvidar que en Cristo y por El, el cristiano participa del sacerdocio. No debemos suponer que aquí se hace una descripción exhaustiva, lo que se presenta es un condensado de algunos puntos más significativos: 1o. Es un hombre como los demás (Heb 2, 11. 17; 4, 15; Rom 1, 3; Fil 2, 7; Gal 4, 4; Rom 8, 21). 2o. por los cuales debe sentir compasión (Heb 2, 10; 4, 15) como sacramento de la "compasión" del Padre (Ef 2, 4; Gal 6, 16; 2 Tim 2, 18; etc.) para con nosotros. 3o. El también está envuelto en la flaqueza del pecado. Este aspecto se aplica al cristiano plenamente, pero no a Cristo (Hb 4, 15; Jn 8, 46; 2 C 5, 21) 4o. Su servicio de mediación es esencialmente en favor de los demás; no es tanto un "honor" sino un servicio (ver el domingo pasado el comentario a Mc 10, 41-45). 5o. Este ministerio es ante todo un don, una elección, no del hombre, sino de Dios (Lc 9, 35; Jn

15, 16; 1 C 1, 27; Ef 1, 4; Gal 1, 1; Rom 1, 1). La realización del ser cristiano y del ministerio sacerdotal es una tarea del hombre en Cristo, pero viene ante todo de un "llamado", de un don de Dios. 2a. parte (5-6): se inicia la aplicación directa al sacerdocio de Cristo: su sacerdocio es eterno (Hb 7, 3, 24-25). La cita del salmo se refiere a la entronización real y al ser aplicada a Cristo se refiere a su Resurrección. Participar del sacerdocio de Cristo es participar también de su Resurrección. Por ahora no se manifiesta externamente esta participación (Col 3, 1s), pero es una participación real en su vida.

4o. Marcos 10, 46-52. Este pasaje sigue a la lectura del domingo pasado y con él termina la sección de viajes fuera de Galilea y se llega a Jerusalén, con su entrada mesiánica, su Pasión y Resurrección. El texto nos revela el mesianismo de Cristo que cumple las promesas hechas por el Padre en el A.T. (ver primera lectura). En este caso concreto la salvación se expresa bajo el signo eficaz de la curación de un ciego. Las promesas hechas a David, se realizan en Cristo (2 S 7, 12ss; 1 Cr 17, 11ss). Sin embargo un énfasis mayor que en Mateo (20, 29-34) y Lucas (18, 35-43) se pone en la fe como condición para "ser curado" (Mt 9, 2; 9, 29; 15, 28; 17, 20; 21, 21 y par).

DOMINGO 31 ENTRE AÑO (31 de octubre).

1o. La primera y tercera lectura responden a la pregunta sobre lo que hace que un cristiano sea cristiano en su actuar: su actividad no es sino la respuesta al amor de Dios. Esta respuesta debe ser en el mismo nivel: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. El complemento esencial y que funda la posibilidad misma de esta respuesta es que Cristo vive e intercede siempre por nosotros (2a. lectura).

2o. Deuteronomio 6, 2-9. Toda la historia de Salvación no es sino la historia de las intervenciones de Dios para ir realizando su designio de salvación y la historia de la respuesta que va dando el pueblo a esas intervenciones. El designio de Dios es un designio amoroso y sus intervenciones son las expresiones concretas de este amor. El texto que ahora escuchamos es la actitud central que da sentido y norma todas las respuestas concretas del hombre y del pueblo. Toda respuesta concreta, en tanto tiene valor y significado, en cuanto es la expresión de la entrega radical a Dios sobre todas las cosas. Así lo reconoce Israel y lo repite continua-

mente en su oración de cada día. Desde esta doble realidad se juzga el sentido y el valor de todo acontecimiento y de toda realidad. Esta realidad central se retoma en el N.T. y se explicita en la dimensión social y que en el A.T. sólo aparece en un contexto separado (Lev 19, 8). Ver tercera lectura.

3o. Hebreos 7, 23-28. El tema de este pasaje se relaciona íntimamente con lo que escuchamos el domingo pasado y nos presenta cómo en Cristo se cumple, a un nivel superior, lo que se dice del sacerdocio en general. Cristo es el fiador de una Nueva Alianza (v. 22) y su sacerdocio es celestial (está junto al Padre), santo (sin pecado, intercede por los pecadores), y para siempre: siempre vivo para interceder por nosotros (9, 12, 26, 28; 10, 10; Rom 6, 10). Su ofrenda de sí mismo (ver domingo pasado) fue una vez y permanece en ofrenda por nosotros. La consecuencia práctica para nosotros, no se explicita en estos versículos pero aparece una y otra vez a lo largo de toda la carta: mantener firme nuestra mejor esperanza y obrar en consecuencia (4, 16; 6, 11s; 6, 18s; 7, 19; 10, 19; etc.). Este es el fundamento del actuar cristiano en el transformar todas las cosas, en la caridad.

4o. Marcos 12, 28-34. Hay sus variantes con respecto al texto de Mateo (22, 39-40) y Lucas (10, 25-28). En Marcos la pregunta es sobre el principal mandamiento y en Lucas sobre cómo alcanzar la vida eterna. La respuesta común indica que las preguntas se consideran como sinónimas: guardar el mandamiento principal es lo mismo que alcanzar la vida. Se recuerda lo que, en el fondo, ya se sabía desde el A.T. que todos los preceptos en tanto valen, en cuanto expresan y realizan este mandamiento central. Se cita expresamente Dr 6, 4-5 y Lv 19, 18 y en ambos se realiza como respuesta al mismo amor de Dios (Jn 3, 16; Rom 8, 37; Gal 2, 20; Ef 2, 4; 5, 2; 2 Tes 2, 16; 1 Jn 4, 10, 19) y como don de El (Rom 5, 8.) que debemos trabajar (1 C 13). De nada servirá cumplir con todos los demás preceptos, si no se cumple con esto, y si se cumple con esto, en realidad se está cumpliendo con los demás en su forma más perfecta. El segundo mandamiento no es sino la expresión concreta del primero, como nos lo aclara muy bien Juan en su primera carta, sobre todo en 4, 20ss; Lucas complementará el tema con la parábola del samaritano: del hombre que tenemos enfrente hacemos un prójimo nuestro cuando nos comportamos con amor con él. Y Pablo ve tan sacramentalizado el amor de Dios en el amor al prójimo, que le parecerá suficiente citar como centro de la ley el precepto único del amor al hermano (Gal 5, 14; Rom 13, 9).

Concordancias de la Biblia

NUEVO TESTAMENTO

Volumen de 804 págs. encuadernado en
tela negra, con incrustaciones en oro.
Ejemplar: \$ 682.50 - Dls. 58.00
Añadir \$ 8.00 para gastos de correo.

LA RESPUESTA MAS EXACTA A LO QUE BUSCAMOS EN EL
NUEVO TESTAMENTO.

TEXTO ESPAÑOL

- Todas las palabras del Nuevo Testamento
- Agrupación por temas y por raíces griegas.
- Referencia, para cada palabra española, al vocabulario griego
- Índices griegos de palabras y raíces
- Índices en español de palabras y nombres propios.

Texto básico: Biblia de Jerusalén

Dirección: Santiago García Rodríguez, lic. c. bíbl., con la
colaboración de:

José Manuel Elorriaga, José Luis Malillos y Demetrio Velasco.

Presentaciones de Sor Juan de Arco y José Angel Ubieta

Prólogo de Henri Irénée Marrou, Miembro del Instituto.

La edición española está realizada
sobre la edición francesa, a debida a la iniciativa de Sor Juana de Arco,
con abundantes colaboradores, entre los que destacamos: M. Bardy,
O. Odelain, P. Sandevour, Lic. c. bib., R. Segueineau y la de
Solange Segot, para los índices griegos.

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.
Donceles 99-A Apdo. M-2181 México 1, D.F.
Orozco y Berra 180 México 4, D.F.
Tel.: 546-45-00 Ext. 4

Si menciona este anuncio le concedemos el 20 o/o de descuento.

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

LITURGICAS
LIMPIAS
PERFECTAS

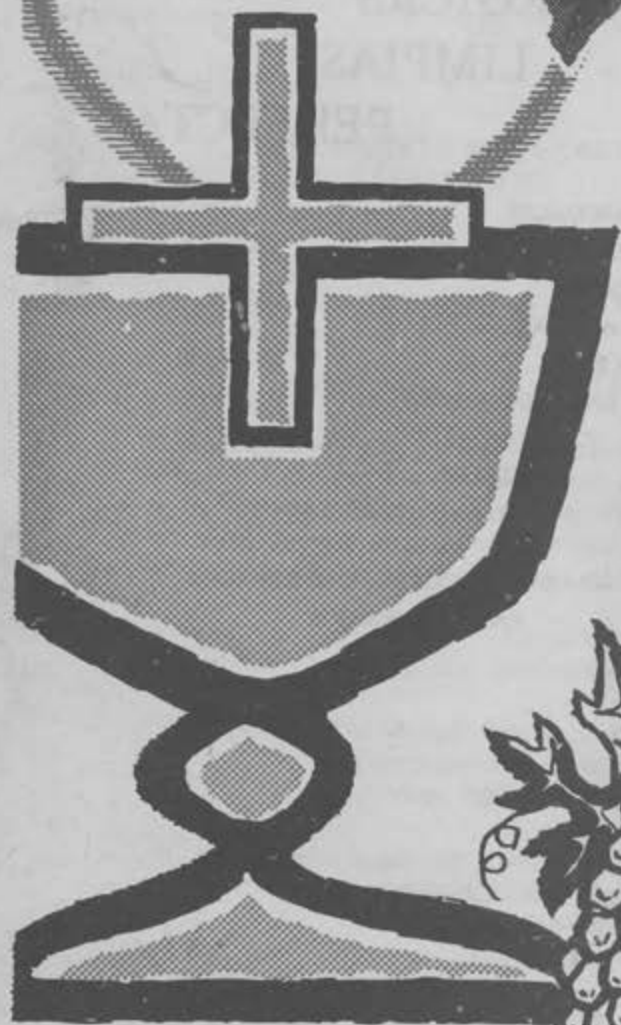
CIRIOS PASCUALES
VELAS DECORADAS,
INCIENSOS,
VELADORAS,
ACEITE,
ENCENDEDORES,
CARBON,
CAPITELES,
PORTAVELAS, ETC.

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30



*... fruto de la vid
del trabajo
del hombre*



**Genimine
Vitis**



VINO DE UVA PARA CONSAGRAR
DESDE 1920 LA MARCA DE MAYOR PRESTIGIO

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

DR. R. MICHEL 581 APARTADO 399 GUADALAJARA, JAL.

