

Director:Xavier Garibay, S.J.
Subdirector Administrativo:

David Ungerleider, S.J.

Relaciones Públicas:

Magdalena Cubas Carlín

Jefe de Redacción:

David Fernández, S.J.

Diseño Gráfico:

J. Luis Gómez Brindis

Tipografía:

Gloria Evaristo García

Consejo Asesor:

Enrique Maza, S.J., Ramón Mijares, S.J.,

Enrique Dussel, Vicente Leñero, Jean

Meyer, Angel Sánchez, Beatriz Becerra.

Consejo de Redacción:

Luis G del Valle, S.J., Sebastián Mier,

S.J., Raúl H Mora, S.J., Alberto Arroyo,

Luis Fernández.

Equipo de trabajo:

Rufina Cuenca, Roberto Guevara R. S.J.,

Julio Quijano, Ana Ma. Martínez, Jesús

Reséndez Ramírez, S.J., Margarita Za-

mora.

Se autoriza la reproducción total o parcial de Christus, para fines no comerciales. Citar fuente con aviso a la dirección.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

La oficialidad de Christus no significa una representación oficial. Funciona como un hecho práctico y un servicio, puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquéllas que lo aceptan como tal. Por tanto, Christus no es órgano institucional del episcopado. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo del Centro de Reflexión Teológica, A.C. Los artículos firmados, son responsabilidad de sus autores.

Órgano Oficial de la Diócesis de Cd Juárez, Cuernavaca, Huejutla, 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. 1054 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación eclesial. Suscripción anual: \$ 450.00. Número suelto/atrasado, \$ 50.00. Suscripción correo aéreo América Latina: 30 Dls., otros países: 35 Dls., número suelto/atrasado: 2.50 Dls.

Centro de Reflexión Teológica, S.C., Apartado Postal 19-213, Colonia Mixcoac, Delegación Benito Juárez, 03910, México, D.F. México.

Impresión:

Praxis Artes Gráficas, Fernández Leal 116-B Delegación Coyoacan

Dirección Librería:

Augusto Rodín 355

Colonia San Juan

03730 México, D.F.

Teléfono

5-98-47-08

presentación

El 24 de marzo es aniversario del asesinato de Mons Romero. Su muerte fue consecuencia de su vida cualificada por la determinación de entregar su palabra y su obra a la transformación de los hombres y de su historia.

A esta determinación, a las mismas obras y a la teología que las acompaña, las primeras comunidades las designaban con el nombre original de Praxis de los Apóstoles (nosotros lo hemos traducido por Hechos de los Apóstoles).

A esta praxis de los cristianos —que incluye determinación, actuación, reflexión, posición, y espíritu— hemos decidido este número.

Nuestros pueblos quieren constructores de la historia; y siguiendo a Jesús, encuentran como respuesta la muerte y la violencia. Quieren a pesar de todo, seguir asumiendo esta historia "en el Señor" muerto y resucitado.

Xavier Garibay, S.J.

Año 47 No. 553 Marzo 1982

en este número

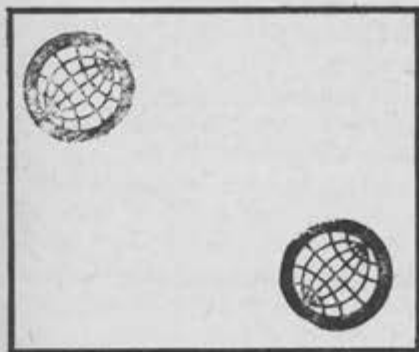
Y LA NOTICIA	3
TEORIA Y PRAXIS	
Derechos Humanos en El Salvador 1981	
Socorro Jurídico del Arzobispado de San Salvador	9
CUADERNO: TEOLOGIA LATINOAMERICANA	
—Herencia y Método—	17
Introducción al Cuaderno	18
Fe Cristiana y Praxis Histórica Francisco Taborda, SJ	20
Método Teológico Latinoamericano Juan Hernández Pico, SJ	33
Una Teología Política del Reino David Fernández D. SJ	39
Santo Tomás de Aquino y la Liberación Clodovis Boff	44
Teología y Violencia Mario Boero V	52
DOCUMENTOS	
III Encuentro Internacional Oscar Arnulfo Romero	
Cuernavaca, México	55
Laborem Excer cens	58
Y LA PALABRA	
Domingos de Mayo Rubén Cabello, SJ y Sebastián Mier, SJ	62

Enero 7 de 1982.

Sr. Director:

Con afecto le saludo y le deseo un feliz año nuevo lleno de satisfacciones extensivo a todos los colaboradores de la Revista Christus.

Fr. M O V
Querétaro, Qro.



Febrero 3, de 1982.

C R T

Ustedes han querido apoyar la labor que por acá andamos realizando. Alguna vez les decía a mis compañeros de campo, que "nunca estamos solos", y hoy hay una evidencia más: la solidaridad de ustedes. Gracias por ello, amigos. Desde aquí seguiremos entregándonos a la Tarea (creo que éste es el mejor modo de apoyar). Creo que ya lo saben, pero si no: nosotros estamos en la Mixteca de Oaxaca.

Una vez más: ¡Gracias!

Que el Señor Jesús les ilumine a través de su Espíritu para lograr mayores atinamientos en la práctica.

Sinceramente:
M M
Oaxaca, Oax.

Estimados amigos de Christus. Estoy contento de recibir su revista, me ayuda mucho para mis reflexiones teológicas, deseo seguir recibéndola.

Sugerencias:

El mejor encuadrado que han hecho es el de los dos últimos números; me gustaría que lo sigan haciendo.

T M
Guadalupe, Zac.

La Paz 26, 11.81

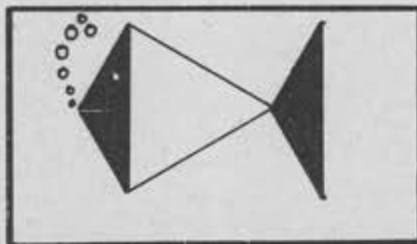
Estimado señor,

Reciba los saludos más cordiales de los miembros del Equipo Nacional de Catequesis.

Deseamos renovar nuestra suscripción a su revista "Christus" y expresarle nuestra solidaridad y aprecio por la linda labor que realizan.

Le saludamos muy atentamente y le deseamos una labor muy eficaz para nuestro pueblo L.A. Sinceramente.

N B
La Paz, Bolivia.



Estimados redactores de "Christus":

Presento a Uds con cordialidad franciscana mis Felicidades para que en este nuevo año de gracia tengan Paz y Bien.

Les pido que suspendan el envío de la revista 'Christus', a mi pobre persona. ¡Piensen que solamente hace quince días recibí el No. de octubre de 1980! Hoy me veo llegar marzo-abril de 1981. Si los otros números de '81 están de viaje para llegar, esto no lo sé: tal vez lleguen cuando ya no estaré por aquí, pues estoy pidiendo un período de descanso a mi patria.

Les ruego, entonces, suspendan el envío y agradezco a W que me la hizo conocer y apreciar. Cierto es que enfoca muy bien los problemas de América Latina... antes, he pensado que el atraso de un año para que lleguen hasta mí las revistas no sea por el hecho que otros las quieren ojear y sus ojos se quedan "ofendidos" por la claridad de la verdad.

Felicito que tengan éxitos y hagan un montón de bien.

R B
Bolivia

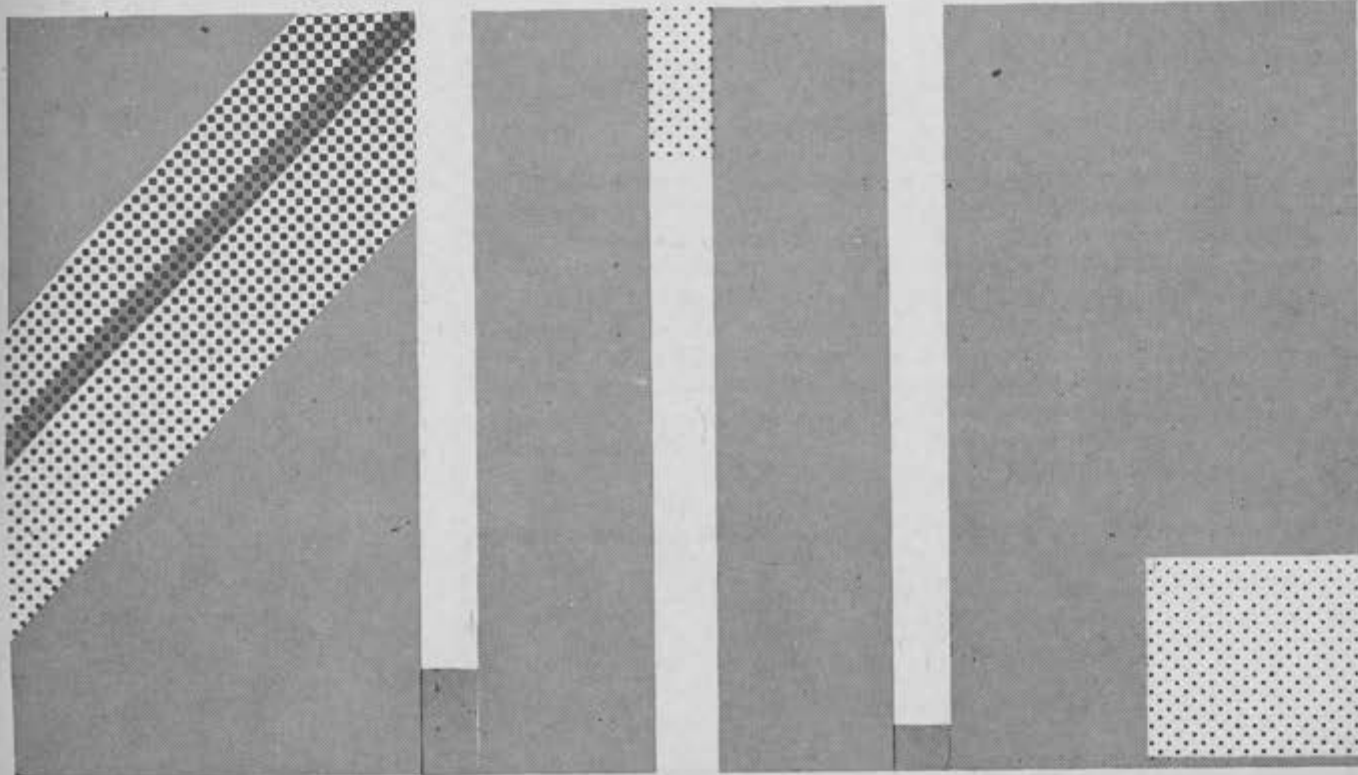




Y LA NOTICIA

A NUESTROS LECTORES

Tal y como lo anunciamos en el número anterior de Christus, durante todo este tiempo los miembros del equipo Christus y la Noticia hemos intentado reestructurar la sección de la revista a nuestro cargo. Seguimos considerando importante tanto para nuestros lectores como para la revista misma el que se continúe publicando periódicamente un análisis de las realidades mexicana, internacional y latinoamericana. En aras de un análisis más completo —capaz de señalar las tendencias predominantes en cada panorama— hemos decidido que la publicación de cada uno de los panoramas sea trimestral. De esta manera, cada mes publicaremos uno de los panoramas referidos a la situación nacional y uno de los referidos a lo que sucede fuera de nuestras fronteras. Por ello, con el fin de ir optimizando este servicio según nuestras posibilidades, agradeceremos las sugerencias y aportes críticos que nuestros lectores tengan a bien hacernos llegar.





AMERICA LATINA

ESTRATEGIA AMERICANA EN VARIAS INSTANCIAS

La independencia de Antigua y su aceptación como el miembro número 157 de la ONU marcan un momento más en la superación del colonialismo. Tan frágil, posiblemente, como la independencia obtenida por Jamaica hace unos años, porque este país, tras la derrota política de Michael Manley, se aleja con Seaga de Cuba y busca un acercamiento cada vez más dependiente de Estados Unidos.

Paradójicamente esta dependencia se va dando a través de un incremento de las relaciones con Puerto Rico, en el momento en que los portorriqueños se preparan para la batalla política que podrá convertirlo en el Estado número 51 de la Unión Americana o darle finalmente la autonomía que una gran mayoría de la ONU reclaman para esa isla como un legítimo derecho.

Los programas y reformas económicas anunciadas en Bolivia, junto con su plan militar en busca de "una nueva imagen del ejército", han provocado reacciones de la oposición que hacen presagiar nuevas violencias y tensiones. Algo semejante ocurrió en Brasil, donde aun parlamentarios del Partido Democrático Social que sostiene al Presidente Figueiredo se aliaron a los partidos de oposición para sostener las demandas planteadas sobre el presupuesto para la salud y las pensiones:

Concesiones como ésta no habían ocurrido desde 1964 y señalan un posible debilitamiento del gobierno brasileño.

Las crisis políticas internas se agudizaron al grado de provocar fuertes cambios ministeriales en Haití, Chile, Perú y sobre todo en Argentina, en donde —con el consabido argumento de "motivos de salud"— Roberto Viola dejó su puesto al general Leopoldo Galtieri como nuevo presidente. En Ecuador se enfrentaron abiertamente el Presidente Hurtado y su Vicepresidente Roldán. Colombia vió cerrada su universidad durante 23 días y contempla ahora la agudización de la acción guerrillera de los grupos M-19 y FARC.

Siguen insolubles y como focos de tensión que van generando división los conflictos territoriales entre Argentina y Chile, entre Ecuador y Perú. Aun la mediación papal ha resultado infructuosa en el primer caso.

Venezuela y Argentina, lo mismo que Honduras, El Salvador y Costa Rica se vieron acusados por el Gobierno de Reconstrucción Nacional de Nicaragua, al ser desenmascarada una conspiración en su contra, promovida por los hermanos Chamorro y funcionarios de las embajadas de esos países. Las excusas y explicaciones presentadas por funcionarios venezolanos no desmin-

tieron tal conspiración, pero tampoco han ofrecido una garantía de no intervención en los asuntos nicaragüenses. En tan difícil situación, resulta admirable la actitud del gobierno nicaragüense y la acción del Ministro de Relaciones Exteriores, Miguel D'Escoto fuertes y explícitos en señalar los conspiradores, pero atinados en su esfuerzo por no enemistarse con el pueblo y el gobierno de las demás naciones.

Por el contrario, el desprestigio promovido contra Nicaragua y Cuba se ha incrementado a través de los medios de comunicación, más atareados, como otras veces, por fomentar los temores contra el socialismo que por secundar la reconstrucción y la libertad de estos dos países.

Simplemente evocada la situación de América Latina con lo anterior y dejando para otro momento el análisis de Centro América, nos detenemos más particularmente en tres reuniones de tipo global: la XI Asamblea de la Organización de Estados Americanos (OEA), la XIV Conferencia de Ejércitos Americanos y la XI Convención Mundial sobre el Mar anunciada para el 8 de marzo en Caracas.

La Asamblea de la OEA, del 2 al 11 de diciembre en Santa Lucía, compro-

bó que esa Organización resulta hoy más atada y contradictoria que nunca, incapaz de abordar con éxito los problemas que se plantea.

En su agenda inicial se propuso la OEA estudiar la admisión de nuevos miembros, entre ellos Antigua; discutir y aprobar el presupuesto anual, oír y alabar el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, y dar forma a los planes para una conferencia general sobre desarrollo y cooperación. La atención se centró de hecho en otros dos puntos no programados: sobre la intervención militar en los países centroamericanos, y sobre las anunciadas elecciones en El Salvador.

Mostrando sus propias ataduras, no pudo la OEA admitir en su seno ni a Belice ni a Guyana, porque tienen litigios limítrofes con Guatemala y Venezuela respectivamente. Conforme a sus estatutos, no pueden ingresar a la Organización Estados que se encuentran en tal situación: Flagrante injusticia que no cuestiona en lo más mínimo ni a Venezuela ni a Guatemala que —en estricta lógica— mantienen un conflicto fronterizo sin que nadie objete su membresía en la OEA. No prosperó siquiera la proposición de que se revise el artículo 8 que impide de este modo el ingreso de las nuevas naciones independientes.

En materia presupuestaria, vergonzantemente sólo se llegó a urgir que se cubran los adeudos acumulados aun por Estados Unidos, sobre la base de una aportación anual de diez millones de dólares. Con tal limitación económica, la XI Asamblea no pudo concluir nada sobre la preparación de una conferencia ulterior para impulsar el desarrollo y la cooperación mutua. Se remandan así sin término las medidas que organismos como el SELA (Sistema Económico Latinoamericano), el Acuerdo de Cartagena (Pacto Andino) y el Pacto Amazónico intentan tomar contra las empresas transnacionales y en favor de una mayor integración regional.

Con dolorosa contradicción consigo misma, la OEA oyó el informe que le presentó la Comisión Interamericana sobre la violación de los derechos humanos, pero, como ya lo había hecho

en Washington el año anterior, rehusó todo juicio y decretó que tal informe era una forma de intervención en asuntos internos. Así, Argentina, Guatemala, Colombia, Bolivia, El Salvador —los más censurados por la Comisión— podrán seguir violando impunemente todo derecho humano e incrementar el número de desaparecidos, torturados y asesinados.

Por el contrario Alexander Haig, presente en la Asamblea, se encargó de subrayar las acusaciones en contra de Nicaragua, por las limitaciones puestas a la libertad en la prensa, el sindicalismo y las organizaciones de las empresas privadas. Prevalció la opinión de la Comisión y los informes de Amnistía Internacional, que desmienten tales acusaciones.

La OEA —fiel a la letra de la no intervención— se atrevió a criticar la ayuda económica y militar que Estados Unidos ha multiplicado en favor de la Junta Militar en El Salvador. Pero, a pesar de los abiertos esfuerzos de México, Grenada y Nicaragua, no pudo enfrentarse a Estados Unidos para declarar que en El Salvador no hay garantías verdaderas para elecciones democráticas. Veintidós países latinoamericanos que en la ONU habían votado en sentido contrario, se doblegaron en Santa Lucía a las presiones norteamericanas. Los salvadoreños quedarán así sometidos a una nueva farsa electoral, con el beneplácito de la OEA.

En noviembre se reunieron en Fort McNair, Washington, representantes de Argentina, Barbados, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, Jamaica, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Estados Unidos, bajo el nombre de XIV Conferencia de Ejércitos Americanos. El tema fue uno: cómo combatir la infiltración cubano-soviética en las Américas. Y el acuerdo también uno: "Tenemos que usar todos los medios a nuestro alcance para combatir el comunismo".

Para referirse al "enemigo", después de largos debates concluyeron que no se les debe llamar nunca "revolucionarios", sino "terroristas" y "subversivos". Contra ellos se formuló el objeti-

vo de aumentar el control social e impedir que los "subversivos" perseguidos por sus propios gobiernos se refugien en otros países del área. Para hacer operativo tal objetivo, se creará un centro de procesamiento de datos y de comunicación entre los Ejércitos de las Américas.

Brasil logró que se secundará su táctica: contra quienes promueven el cambio: infiltrar y dismantelar los núcleos "subversivos" y enviar a la cárcel a sus miembros. Para adiestramiento del personal, la Academia Interamericana de policía será trasladada de Panamá a Honduras. Chile sostuvo que la solución está en oponer a la "subversión" otra ideología, y para ello lo mejor es que "nuestras esposas trabajen voluntariamente en comunidades: enseñando a leer a mujeres, enseñándoles a coser y a cuidar a sus hijos".

Nicaragua, se dijo en esta Conferencia, debe ser excluida de la Junta Interamericana de Defensa, porque se ha convertido en instrumento soviético.

Y, continuando la campaña de desprestigio y de calumnia, se señaló que sufren igual infiltración comunista el Consejo Mundial de Iglesias, Amnistía Internacional, la Compañía de Jesús, las comunidades de base y las asociaciones culturales y vecinales que cantan canciones de protesta.

La Conferencia de Ejércitos somete así a América Latina al dinamismo de que el fin justifica los medios: Hasta lograr, como propuso un oficial de inteligencia, que con leyes penales que de sancionado en todos los Estados participantes que quien promueve el cambio social en América Latina sea considerado reo de "subversión" y "terrorismo", y que éstos sean tenidos como un delito común y nunca como un crimen político. Con tal propósito parece darse un rechazo más de la postura que México y Francia asumieron al reconocer al FMLN como uno de los interlocutores válidos y necesarios para una solución política y pacífica de la crisis de El Salvador.

El resultado de esta Conferencia, tal como lo sintetizó *Informe Político*, alarma por su vocabulario belicista y por el carácter legal con que se intenta legitimar la represión de todo movi-

miento de liberación e insurgencia en América Latina. Como signo de que lo ahí acordado no es palabra que se lleva el viento, el coronel Gustavo Alvarez Martínez, jefe de las Fuerzas Armadas Hondureñas, declaró el 11 de febrero que el "terrorismo" "es antipatriótico, inhumano y anticristiano" y será combatido a toda costa. A tal grado, añadió, que para los "guerrilleros" no valen los derechos humanos, que no fueron creados para proteger a los "terroristas".

Gracias al empeño con que el grupo de los 77 promovió desde 1958 la revisión de los derechos sobre el mar, la

comisión nombrada por la ONU ha concluido en estas semanas la traducción de los 320 artículos que resumen sus proposiciones legislativas en esta materia. El trabajo se vió todavía frenado en marzo del año pasado en Nueva York, porque Reagan juzgó que el tema no estaba maduro. Para este marzo quedó programada una nueva reunión. Se dice que 156 países miembros de la ONU —por consiguiente la totalidad de los países de América Latina quedan ahí incluidos— consideran que la próxima conferencia en Caracas podrá finalmente dar término a este punto tan importante. De ser así, se obtendrán tres victorias sobre la polí-

tica de Estados Unidos, único opositor: Se aceptará un planteamiento a nivel global y no simplemente bilateral; se legislará de modo que no sean compañías transnacionales como la Kennecot, Deep Sea Ventures, Tenco Corporation las que exploten los recursos mineros del mar, y, en tercer lugar, que participen en las pláticas y acuerdos globales los movimientos de liberación nacional, las organizaciones regionales intergubernamentales y aun los territorios no independientes. Al publicarse esta página sabremos, tal vez, si tal posibilidad de desarrollo e independencia económica y legal prospera o queda una vez más anulada.

MEXICO

URBANO-POPULAR: EL CONFLICTO CAMIONERO

Las grandes ciudades capitalistas siguen enfrentando el problema del transporte. Por un lado tienen que construir una ciudad que permita la máxima circulación de automóviles pues buena parte de la industria está dirigida en esa dirección. Pero por otra tienen que atender la transportación de las mayorías que no pueden poseer un auto.

Ya reflexionábamos anteriormente que la ciudad de México resolvería sus problemas de congestión de tráfico y de construcción de grandes vías si sustituyera el auto por el transporte público, pero esta planeación no se la permitiría la industria automotriz. Sería una planeación en contra de la dinámica capitalista.

La otra solución va en la línea de mejorar el transporte público. También reflexionamos sobre las presiones que el Estado ejerció sobre los permisiona-

rios para que realizaran mejoras, pero todo quedó en intentos. El pulpo camionero supo manejar la situación y consiguió sacar las máximas ganancias posibles.

Dentro de esta última opción se eligió el camino de la estatización del transporte. Punto que merece un poco de reflexión, pues muy probablemente otras ciudades del país sigan el mismo camino de Morelia y de la ciudad de México. Cuando menos Alfredo del Mazo ya lo anunció en el Estado de México.

La primera consecuencia de esta decisión fue percibida de inmediato por los usuarios: se cambiaron las rutas con muy poca información a la ciudadanía. Se mostraba una gran incapacidad de las autoridades por ofrecer una buena organización. Junto a esta desinformación se retiraron unidades del servicio, en parte para repintarlas, pe-

ro en parte también se rumoraba cierta presión de los expermisionarios, pues algunos no estuvieron de acuerdo con la estatización.

Si el Estado movía sus piezas de ajedrez los expermisionarios también hacían lo propio. Tenían que presionar para conseguir fundamentalmente dos cosas: buen pago por sus unidades y quedar de nuevo reubicados en la administración del transporte.

El Estado debía ofrecer buen pago por los camiones pues ni se podía enfrentar al capital ni le interesaba, dado que no se trataba de defender ningún derecho de las clases populares sino tan sólo de permitir una mejor reorganización o en todo caso subvencionar el transporte para no agravar la situación de los grupos populares. La primera negociación fue intentar un pago global por todas las unidades, hecho que sin duda perjudicaba a los propietarios

de una o dos unidades. Después se negociaban por el estado en que se encontrara el camión. El resultado no se ha informado aún a la opinión pública, pero uno puede suponer por dónde irá la solución.

El siguiente problema, y es el que enfrenta el Estado en este momento, es el control de los choferes. Ya muchos estaban afiliados a la CTM, pero otros aún no. La lucha por la titularidad del contrato se presentó entre la UOMAS y el SUTAU. La UOMAS desconoció la revisión que realizó el DDF con la CTM. Su argumento fue que ellos eran mayoría y por tanto podían desconocer acuerdos que iban en contra de los choferes.

La pugna es aparentemente entre un sindicato independiente charro y otro afiliado a la CTM, pues el asesor de la UOMAS, Ortega Arenas, es conocido como oportunista y pseudoizquierdista.

El recuento no se ha realizado, pero el DDF ha preparado ya nuevos choferes para eliminar a los que quieren ir a la huelga. Hecho que se le ha tornado problemático, pues a estos nuevos posibles choferes se les hicieron promesas que no se les han cumplido ni se les cumplirán si no hay huelga.

Probablemente los expermisionarios continúan con la presión, ya consiguieron que renunciara Armando Loizaga Barquín, director de la Ruta-100, a quien se le atribuyó falta de agilidad en la realización de los avalúos de los camiones y por consiguiente imposibilidad de indemnización a los expermisionarios. De hecho después de cinco meses Loizaga anunciaba que ya se tenía el 95o/o de los avalúos y que probablemente para marzo se iniciarían los pagos.

La presión de los expermisionarios ha tenido otros dos logros: el DDF ha reconocido que dentro de la nueva administración del transporte se han incorporado varios expermisionarios, en especial los pequeños que necesitarían de mayor capital para encontrar otra alternativa. Estos argumentan como necesaria su presencia, pues necesitan dar asesoría al Estado.

La otra manifestación del problema y probablemente una de las más importantes se encuentra en las nuevas rutas del transporte. Por un lado varias colonias han quedado sin rutas de camiones, por otro, al poner más directas las rutas obligan al usuario a caminar varias calles para tomar su camión. Esto ha permitido que proliferen los peseros. Todo parece indicar que los permisionarios han conseguido por aquí ciertas prestaciones que les permiten cierto control del transporte público.



SOCORRO JURIDICO DEL ARZOBISPADO DE SAN SALVADOR

DERECHOS HUMANOS EN EL SALVADOR 1981

evaluación general

(Socorro Jurídico ofrece esta evaluación de la situación de los Derechos Humanos en El Salvador durante 1981 en los Boletines 36 y 37).

El Salvador vive la mayor crisis de toda su historia. El horror se ha prolongado. La caótica situación económica, financiera, social y humana es insostenible. Los sectores políticos más opuestos han planteado sus propuestas de solución, apoyados desde diversos planos internacionales.

Como Institución humanitaria nos interesa insistir en el respeto a la dignidad humana, gravemente lesionada en El Salvador, como presupuesto básico de cualquier solución. "Nunca el exterminio ha sido una alternativa para la vida" (Monseñor Arturo Rivera y Damas, 22 de noviembre 1981).

Esta propuesta humanitaria cuenta con sólido respaldo de organismos internacionales de carácter intergubernamental. La ONU condenó en marzo y diciembre de 1981 la sistemática violación de derechos humanos en El Salvador; insta a crear mecanismos adecuados para lograr la paz en El Salvador. En marzo de 1981, la ONU nombró al Sr D José Antonio Pastor Ridruejo, abogado español, como relator especial de Naciones Unidas, a fin de que investigara las graves violaciones a los derechos fundamentales en El Salvador. El Dr Pastor Ridruejo rindió informe preliminar en noviembre de 1981 ante la Asamblea General de la ONU en Nueva York, para posteriormente presentar su informe definitivo a la Asamblea de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU en Ginebra, durante la sesión de marzo de 1982.

Sin tener en cuenta a quienes, tanto miembros del ejército como de la oposición insurgentes, han muerto en combates militares, se calcula que 12,501 personas perecieron durante 1981 a causa de la violación a los derechos fundamentales.

El Socorro Jurídico del Arzobispado de San Salvador, cumpliendo desde 1975 con el deber de velar por el respeto a los derechos humanos, presenta una evaluación general sobre lo que sucedió en esta materia durante 1981. El Socorro Jurídico, sin ser voz oficial u oficiosa del Arzobispado de San Salvador, tiene el cristiano y humanitario deber de llamar por su nombre a cualquier acto que vaya en contra de la dignidad humana, sean éstas violaciones al derecho de vivir, violaciones a la libertad de conciencia, o a la libertad personal. Cualquier hecho de este tipo que sea fundamento y puesto en conocimiento de Socorro Jurídico, es presentado ante la autoridades y denunciado a fin de que, con ejemplar energía las autoridades sancionen, previa investigación, a quienes resulten responsables. Lamentablemente hemos esperado en vano.

Desde nuestro compromiso con los pobres de El Salvador, por quienes hemos de tener una opción preferencial como cristianos, esperamos que esta evaluación sea tenida en cuenta cuando, cualquiera de las dos partes en conflicto piense en una solución para la crisis de El Salvador. Sin el respeto a los derechos fundamentales de cualquier hombre y mujer salvadoreños no podría haber reconciliación y paz.

VIOLACION DEL DERECHO A LA VIDA

Datos comparativos de población civil asesinada

Durante 1979 y 1980 perecieron trágicamente, por razones políticas fundamentadas en la persecución, 1,030 y 8,062 personas, respectivamente. En 1981 fueron asesinadas 12,501 personas de la población civil.

Según datos comparados por el Centro Universitario de Documentación e Información (UCA), desde Enero a Noviembre de 1981, el 1,90/o del total pertenecía a menores de edad ejecutados.

Hasta noviembre de 1981 habrían sido ejecutados 224 menores de edades comprendidas entre 1 y 15 años de edad.

Tendencias Tácticas

La violación del Derecho a la vida se denotó principalmente indiscriminada en las ciudades, con especial énfasis en la primera mitad de 1981. Desde enero a junio de 1981 fueron ejecutadas 9,250 personas, cuya mayor parte residía en las ciudades. Por ello es que, al personal del Socorro Jurídico le fue posible contabilizar y documentar la mayor parte de casos.

Ciertamente disminuyó la cantidad de asesinatos y ejecuciones en las ciudades principales (San Salvador, Santa Ana y San Miguel).

Se percibió un incremento en las acciones militares de exterminio rural. El campesinado sufrió, a partir de junio de 1981 la persecución colectiva.

Por lo menos diez grandes operativos militares, con la justificación de perseguir a la guerrilla insurgente se realizaron contra diversos sectores de población rural. En estos operativos, según algunos testimonios, la Fuerza Armada Salvadoreña utilizó armamento de aire y tierra. Los operati-

vos, que se incrementaron en junio de 1981, fueron localizables principalmente en zonas como: San Vicente (junio y septiembre), Usulután (octubre), Chalatenango (julio), Sonsonate (julio), Morazán (diciembre).

El descenso de violación a los derechos humanos en la segunda mitad del año (datos de Socorro Jurídico: 3252 personas asesinadas desde julio a diciembre de 1981), podría ser más aparente que real.

Se percibió la estrategia de operar en el área rural, y seleccionar las víctimas en el área urbana.

Existen zonas rurales que debido a los cercos militares y acciones de la guerrilla, se vuelven impenetrables a instituciones humanitarias como Socorro Jurídico.

Al efecto, se denunció que en la segunda y tercera semana de diciembre de 1981, en el Departamento de Morazán (Cantones "Mozotes", y otros), el ejército nacional habría llevado a cabo una acción militar dirigida contra la población civil indefensa. Según fuentes insurgentes y agencias informativas Internacionales habrían sido ejecutados alrededor de 900 campesinos de diversas edades y sexo.

El hecho aún no ha sido confirmado por Socorro Jurídico en razón de que, por principios y requisitos, cualquier hecho violatorio a los elementales derechos que denuncie Socorro Jurídico, tienen que estar plenamente fundamentados.

Si para el personal de Socorro Jurídico resulta complicado trasladarse desde San Salvador hacia Morazán (278 kilómetros) aún más difícil significa a la población civil (testigos o familiares) trasladarse a San Salvador para interponer su denuncia y probarla.

Sumemos a esto el miedo y terror que existe para presentar una denuncia, debido a la persecución a que son sometidos.

ASESINADOS: ENERO-DICIEMBRE 1981

SECTOR	Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Jul	Ago	Sep	Oct	Nov	Dic	Total
Campeſinos	176	313	1224	1765	187	203	114	110	159	174	600	98	5123
Obreros	36	28	40	50	31	50	45	34	28	15	15	15	387
Estudiantes	46	26	39	87	48	25	27	10	19	9	8	2	346
Empleados	21	80	84	76	56	51	44	30	38	32	25	17	554
Maestros	10	9	9	6	5	5	6	1	3	6	—	2	62
Comerciantes en pequeño	12	12	17	21	16	19	13	17	15	22	19	20	203
Profesionales	4	6	3	—	1	6	2	1	1	1	—	1	26
Religiosos	—	—	—	—	—	3	1	1	1	—	—	—	6
Periodistas	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	2
Trabajadores de la salud	3	2	2	1	—	—	1	—	—	—	—	—	9
Profesión desconocida	2336	427	504	303	192	572	293	377	208	179	152	240	5783
TOTAL	2644	903	1922	2311	536	934	546	581	472	438	820	395	12501

El cuadro de asesinados no incluye a aquéllos, tanto miembros del Ejército, como de la guerrilla insurgente que han perecido en combates militares; únicamente se refiere a *población civil* que no participa en combates militares.

Responsabilidad de dichos asesinatos

La gravísima responsabilidad de las ejecuciones selectivas o indiscriminadas contra la población civil salvadoreña, indefensa, recae fundamentalmente sobre la Fuerza Armada Salvadoreña y las bandas paramilitares.

La Fuerza Armada incluye a personal militar gubernamental bajo las órdenes de la Comandancia del Alto Mando de la Fuerza Armada. Este se compone por: el Ministro y Subsecretario de Defensa y Seguridad Pública, el Jefe del Estado Mayor de la Fuerza Armada, los Comandantes de la Fuerza Aérea y la Marina, los Comandantes de las Brigadas de Infantería, Artillería y Caballería, los Directores Generales de la Guardia Nacional, Policía de Hacienda, Policía Nacional, el Jefe Militar de la Comandancia Territorial y el Comandante de las Brigadas de Defensa Civil (organismos al que, según reportes y testimonios se han incorporado antiguos miembros de la Organización paramilitar ORDEN, disuelta "legalmente" por la Junta de Gobierno, en noviembre de 1979).

La mayor parte de las acciones violatorias del derecho a la vida han sido ejecutadas en operaciones militares conjuntas. En éstas participan tanto miembros del Ejército (Artillería, Infantería, Caballería, Marina, Fuerza Aérea), miembros de los cuerpos de seguridad (Guardia, Policía Nacional y de Hacienda), miembros de la defensa civil y comandancia territorial. Durante el año, 7189 personas murieron en estas circunstancias.

Por otra parte, recae la responsabilidad en las bandas paramilitares compuestas por grupos irregulares armados que, según su planteamiento, luchan "contra el comunismo internacional". Toman distintas denominaciones, pero su actividad es similar, (Escuadrones de la Muerte, UGB, Comando Maximiliano Hernández, Bloque de Oriente, etc).

- Gozan del amparo de agentes militares gubernamentales.
- El traslado de víctimas se realiza en zonas muchas veces controladas por Ejército y organismos oficiales de seguridad.
- Perfectamente equipados militarmente.
- A partir del establecimiento de la Ley Marcial o Toque de Quedó, estos grupos actuaron impunemente.

RESPONSABLES EN ASESINATOS DE ENERO-DICIEMBRE 1981

	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiembre	Octubre	Noviembre	Diciembre	Total
Cuerpos conjuntos (Ejércitos, Guardia, Policía Nacional, Hacienda)	1933	509	1405	1795	251	341	107	74	103	127	466	79	7101
Escuadrón de la Muerte	-	-	-	15	-	18	43	47	6	5	7	5	146
Agentes vestidos de civil	-	2	19	11	17	15	-	6	10	8	5	7	188
Guardia Nacional	-	3	-	7	15	24	52	1	6	9	1	2	120
Policía de Hacienda	-	-	-	38	-	-	-	3	9	-	1	-	51
Ejército Nacional	-	-	-	-	-	23	5	-	-	-	12	-	40
Policía Nacional	-	-	-	-	4	10	2	-	-	-	-	-	16
Comité de Defensa Civil	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	5	3	11
Bandas paramilitares sin posible identificación	711	390	498	445	249	503	337	450	338	286	322	299	4828
TOTAL	2644	903	1922	2311	536	934	546	581	472	438	819	395	12,501

No conocemos ningún caso en que, durante 1980 y 1981, la Junta de Gobierno haya aplicado el rigor de la Ley, que dice cumplir y hacer respetar.

De acuerdo al cuadro de responsables, la Fuerza Armada tuvo responsabilidad en 7527 ejecuciones. Las bandas paramilitares en 4974 ejecuciones durante 1981.

LOS EFECTOS DE LA LEY MARCIAL EN EL SALVADOR DURANTE 1981

Período de vigencia (Promulgación y Derogación)

Por un aviso gubernamental, sin previa notificación pública, se suspendieron el 12 de enero de 1981 todas las garantías individuales en un período diario que comprendió de ocho a seis horas. En el período señalado, ninguna persona podría transitar por el territorio nacional, ya que no se le garantizaba su vida e integridad personal.

Como suele suceder, en esta situación extrema, la vigilancia fue comisionada a la Fuerza Armada y sus distintos organismos. Después de nueve meses y tres días, la Junta de Gobierno decidió derogar (poner fin, legalmente) a la Ley Marcial. El 15 de Octubre de 1981 el Coronel Jaime Abdul Gutiérrez anunció la derogatoria.

Terror, Muerte y desapariciones forzadas

Diariamente, a las primeras horas aparecían de 30 a 40 cadáveres en calles, avenidas, caminos rurales de El Salvador. Cadáveres desfigurados a causa de la tortura brutal, sádica. Mujeres, niños ancianos y jóvenes, sufriendo las consecuencias de la actuación unas veces espontánea, otras planificada de agentes gubernamentales.

Dentro de las casas de habitación o fuera de ellas, la ciudadanía en general se arriesgó diariamente a sufrir vejaciones, cateos y allanamientos de morada.

Muchísimos casos demuestran que la característica esencial de este período fue el TERROR.

En nueve meses y tres días (12 de enero al 15 de octubre de 1981) fueron ejecutados 2127 salvadoreños de todas las edades y profesiones, en el período de la Ley Marcial.

La mayor parte de víctimas fueron personas que se dirigían hacia sus hogares, o circunstancialmente regresaban de sus tareas diarias, a veces prolongadas, y que fueron sorprendidas por la actuación brutal y violenta de agentes gubernamentales.

En otras ocasiones, las víctimas fueron capturadas en sus casas de habitación, torturadas y luego ejecutadas. Quienes casualmente les asistía la suerte, fueron detenidos; casi 400 personas desaparecieron forzosamente, sin conocerse su destino.

Efectivamente, durante este RIGIDO, INFLEXIBLE y BRUTAL período de Ley Marcial, no se respetaron las garantías individuales.

Responsabilidad

Quienes estaban obligados por la Constitución Política de El Salvador, y comisionados para velar por las garantías individuales de la ciudadanía fueron, quienes aprove-

chando las condiciones favorables de nocturnidad e impunidad, violaron gravemente los derechos fundamentales. Principalmente el Derecho a la Vida. El Art 112 de la Constitución Política vigente en El Salvador obliga a los miembros de la Fuerza Armada a "mantener el orden público y garantizar los derechos constitucionales".

Ciertamente, la Constitución Política y Leyes Secundarias no ignoran la posibilidad de una situación política en crisis. Ahora bien, la Constitución Política no suprime arbitrariamente el DERECHO a la VIDA. En esto no existen excepciones, ni reservas.

Las limitaciones al ejercicio de ciertos derechos, en situación de extrema gravedad social, debe obedecer y así lo ha expresado la Junta de Gobierno, a la necesidad de preservar aquellos derechos y libertades amenazados por la situación crítica.

En El Salvador, quienes debieran ser los garantes, son los responsables de las más graves violaciones a los Derechos que tendrían que proteger.

Conclusión sobre la Ley Marcial

Cuando internacionalmente, a finales de 1981, se ha hablado muchísimo sobre la Ley Marcial o Toque de Queda, queremos indicar, con objetividad que, en El Salvador, la Ley Marcial:

LEY MARCIAL											
SECTOR	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Sept	Oct	Total
Campesinos	11	32	28	40	39	24	100	34	49	8	365
Empleados	11	28	29	24	28	12	20	9	12	3	176
Obreros	15	10	22	18	6	18	28	25	16	4	162
Estudiantes	9	19	17	34	33	9	20	4	13	—	158
Pequeños Comerciantes	5	4	10	5	5	9	2	4	5	1	50
Maestros	3	6	4	1	—	1	1	1	1	—	18
Profesionales	—	1	—	—	—	1	1	—	—	—	3
Religiosos	—	—	—	—	—	2	1	1	—	—	4
Profesión Desconocida	132	114	138	87	86	164	142	181	95	52	1191
TOTAL	186	214	248	209	197	240	315	259	191	68	2127

EFFECTOS DE LA LEY MARCIAL DESPUES DE SU DEROGACION LEGAL

SECTOR	Octubre 16	Noviembre	Diciembre	Total
Campeños	5	10	6	21
Empleados	3	13	9	25
Obreros	1	7	2	10
Estudiantes	4	4	2	10
Comerciantes en pequeño	2	10	5	17
Profesión desconocida	25	59	122	206
TOTAL	40	103	146	289

- Debió ser una medida administrativa para asegurar la tranquilidad pública.
- Que la forma como se aplicó en El Salvador ejecutando a cualquier persona que salía a la calle, penetrando a los hogares para ejecutar o desaparecer forzosamente a ciudadanos salvadoreños, aprovechando la nocturnidad y estado de excepción, es simplemente una práctica criminal.

Aún más grave si quienes lo cometieron eran los llamados a velar por el orden público. Esto no tiene justificación alguna, ni moral, ni legal.

En países civilizados, cuando hay Toque de Queda, se captura a las personas que transitan y se les investiga si existen sospechas sobre los actos delictivos.

Efectos posteriores

En El Salvador, la Ley Marcial sirvió para condicionar por el terror al ciudadano salvadoreño.

Si bien es cierto fue DEROGADA la Ley Marcial el 15 de octubre de 1981, en la práctica, los agentes gubernamentales y grupos irregulares, continúan aprovechando las condiciones de nocturnidad y soledad de las ciudades de El Salvador (desde las 9 de la noche la circulación es escasa), para ejecutar o desaparecer forzosamente a ciudadanos salvadoreños.

El Socorro Jurídico ha registrado 289 casos de ejecuciones entre el 15 de octubre y 31 de diciembre de 1981, a consecuencia de los efectos de la Ley Marcial.

Decapitaciones

Forma de ejecución que infundió terror y pánico en la población civil.

Donde realmente se pudo apreciar el grado de salvajismo al que se llegó en 1981, fue en el estado en que se localizaban cadáveres DISEMINADOS a lo largo y ancho de El Salvador.

Entre junio y agosto, 379 personas fueron decapitadas de tal forma que, después de conocer los informes forenses, se llegó a afirmar que las víctimas eran ejecutadas con guillotina. Un periodista que investigó estas acciones criminales debió asilarse por razones de persecución. Según se dijo, las decapitaciones se efectuaron con guillotina eléctrica, en serie.

Quizás los hallazgos más impresionantes fueron localizados en la zona occidental del país, durante julio y agosto, donde en Chalchuapa aparecían grupos de 17 personas día tras día.

En otras localidades del país, aparecían cadáveres degollados o se les habían quitado los pies, desmembrados (extremidades inferiores o superiores colgando y cadáveres con órganos genitales en la boca); mujeres violadas; cabezas colgando de árboles, y en otras ocasiones las cabezas no se podían localizar.

Siete menores de 13 años fueron decapitados. Localizados junto a los hallazgos efectuados en el occidente de El Salvador. Fue verdaderamente, una etapa de terror y pánico.

Desapariciones Forzadas

De acuerdo a las informaciones en Socorro Jurídico y en otros organismos como Sección del Comité Internacional de Cruz Roja en El Salvador, la práctica de desapariciones forzadas se incrementó en 1981.

Desde enero a noviembre de 1981, según datos estadísticos del "Centro Universitario de Documentación e Información", por lo menos 1,808 salvadoreños, entre niños y adultos, habrían sido capturados o desaparecidos forzosamente. De acuerdo a estos mismos datos, 77 menores (edades 1 a 15 años) fueron detenidos o desaparecidos en 1981.

Responsabilidad

Los principales ejecutores son miembros de las Fuerzas Armadas. Esta práctica inhumana y cruel afecta a diversos sectores: campesinos, obreros, estudiantes, maestros, profesionales, trabajadores de la salud, personas vinculadas con la Iglesia.

Entre casos más relevantes de 1981, mencionaríamos el de la estudiante Ana María Gómez, capturada en agosto de 1981, en San Salvador. Líder de la Asociación de Mujeres de El Salvador. La desaparición colectiva de casi 40 mujeres y niños, en el operativo militar realizado en Usulután después del 15 de octubre de 1981. De todos ellos se ignora su paradero.

Reos Políticos

El 15 de septiembre de 1981, un grupo de familiares de reos políticos dirigió una carta al Señor Kurt Waldheim, Secretario General de la ONU.

Entre otros puntos le expusieron la grave situación jurídica de 300 reclusos, detenidos por razones políticas. La mayor parte tiene casi un año de reclusión y no se les ha notificado el delito por el que están privados de su libertad.

Algunos casos son evidentemente notorios. José Antonio Morales Carbonell, detenido en julio de 1980; los dirigentes sindicales Héctor Bernabé Recinos y Alfredo Hernández Represa y otros, detenidos desde agosto 1980; la periodista Vida Cuadra Hernández, detenida en enero de 1981. Ana Margarita Gasteazoro, dirigente de un partido político, detenida en mayo de 1981. La mayor parte de los reos políticos están siendo procesados de conformidad al Decreto 507 que constituye una monstruosidad jurídica.

El 26 de diciembre de 1981, otro grupo de familiares de reos políticos declaró a la Prensa Nacional que, por lo menos se estimaba que el número de reclusos políticos era de 450. Distribuidos en las cárceles de Santa Tecla, Marióna, Ilobasco y Cárcel de Mujeres en Ilopango.

El gobierno salvadoreño ha hablado de "amnistías", pero nunca se ha referido a la situación de los reos políticos y desaparecidos que guardan prisión secreta en cárceles clandestinas de la Fuerza Armada.

LA SITUACION GENERAL DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL SALVADOR, DURANTE 1981

Exodo constante

Lo que, en relación a los Derechos Humanos sucedió en El Salvador, durante 1981, demuestra que debido a las

gravísimas violaciones del Derecho a la Vida, se incrementó notoriamente el éxodo de salvadoreños hacia el exterior.

El Alto Comisionado de la ONU para refugiados estimó que en México se encuentran cerca de 140,000 refugiados salvadoreños; en Guatemala 50,000; en Honduras 51,000; en Nicaragua 20,000; en Costa Rica 10,000; en Belice 7,500 y Panamá 1,500. Estas cifras son parciales, ya que según ACNUR se estiman en 500,000 en razón de que, por diversas razones, algunos no se han registrado en esta organización.

Además que, datos estimados arrojan la cantidad de 310,000 salvadoreños desplazados en el interior del país a causa de la violencia.

El "orden" Jurídico

El gobierno no demuestra ser proclamado "voluntad de apertura", al prorrogar y utilizar instrumentos jurídicos que obstaculizan el libre ejercicio de garantías individuales, o incitan a la vinculación de los Derechos Fundamentales.

A raíz de los Decretos de Estado de Sitio —que aún continúa—, la Ley Marcial y otros, 29 instituciones educativas o sindicales fueron objeto de allanamiento.

Entre otros, el Decreto 296 suprime el derecho a la huelga de los empleados públicos; el 43 continúa militarizando a los trabajadores de servicios públicos; el 366 exige la disolución de gremios y asociaciones en organismos estatales y semigubernamentales; el Decreto 507 posibilita la "fase secreta" de instrucción de 180 días; acepta como prueba la confesión extrajudicial, e incita a la tortura y la desaparición forzada de detenidos.

Persecución

Se continúa persiguiendo la labor pastoral de muchos miembros e instituciones de la Iglesia en general: 14 asesinatos de agentes de Pastoral, miembros de otras confesiones religiosas; 1 herido; 41 detenciones arbitrarias a miembros de Iglesia; 14 difamaciones públicas a autoridades religiosas e Instituciones; 3 atentados dinamiteros a edificios religiosos; 4 ametrallamientos a centros religiosos; 22 allanamientos a centros religiosos, educativos, de asistencia humanitaria; 3 militarizaciones, en iglesias, parroquias, comunidades religiosas, centros educativos católicos y refugios humanitarios.

Impunidad

Las instancias gubernamentales, judiciales y administrativas no investigan los hechos violatorios a los Derechos Humanos, ni procesan a los culpables. No conocemos ningún caso, en el que, con ejemplar energía y apego a la Ley, el Gobierno haya juzgado a quienes cometen violaciones a los Derechos Humanos.

1981 sirvió para confirmar el nulo e ineficaz proceder de la Corte Suprema de Justicia en casos relevantes, como el de las religiosas norteamericanas Ita Ford, Dorothy Kazel, Maura Clark y la seglar Jean Donovan. En este caso, así

como en la investigación del asesinato de SER Monseñor Oscar Arnulfo Romero, no ha actuado la Corte Suprema de Justicia dependientes, y organismos judiciales de acuerdo a la Ley Penal.

Los organismos de justicia se han supeditado a las disposiciones de las autoridades militares que han dispensado justicia por su propia cuenta.

Si bien es cierto, el Presidente de la Junta de Gobierno Ing Napoleón Duarte declaró en el extranjero y sólo en Estados Unidos, que por disposiciones gubernamentales 600 miembros de la Guardia Nacional "han sido expulsados por cometer abusos de poder", a éstos no se les ha seguido un previo juicio, a pesar de que por lo dicho, han cometido faltas o delitos. "42 están a la orden de Tribunales", casos que no se conocen en El Salvador; y 700 "están en prueba". En cuestión de derechos fundamentales, no se admite períodos probatorios. 1981 confirmó el gradual deterioro de la credibilidad pública en organismos judiciales del Estado.

Obstáculos contra los organismos de defensa a los derechos humanos

En enero fue detenido un miembro de la Comisión de Derechos Humanos; otro debió abandonar el país a finales

de 1981 y principios de 1982; no se permitió la entrada al país de la Presidenta de esa Comisión Lic Marianela García V; además el Gobierno afirma que, sin juicio previo, se tienen órdenes de captura en contra de la Lic García V.

En Julio se amenazó a miembros del Socorro Jurídico; en septiembre se difamó públicamente a miembros de esta Institución, especialmente al Director Roberto Cuéllar.

Estado de sitio

Por 22 meses consecutivos, continúa El Salvador en Estado de Sitio. Se restringen las libertades de entrar y salir de territorio nacional, de expresión y difusión del pensamiento, y de asociación además el de inviolabilidad de la correspondencia.

En noviembre de 1981, fueron exceptuados del Estado de Sitio los partidos Políticos, lo que de acuerdo al Derecho Constitucional es una contradicción jurídica inexplicable. El Estado de Sitio se aplica en el territorio nacional, total o parcialmente. No es exclusivo de personas o grupos.

NOTA

Se responsabiliza a la Fuerza Armada y grupos irregulares paramilitares de la ejecución de 12,501 personas en 1981. De acuerdo a datos del PROCESO, Boletín del Centro Universitario de Documentación e Información, "de enero a octubre se han reportado 224 acciones de "ajusticiamientos", de carácter selectivo, realizados por el FMLN opositor. Estos según el FMLN, han sido dirigidos contra miembros de ORDEN —Organización paramilitar de derecha "legalmente" disuelta por la Junta— y de otras organizaciones clandestinas de extrema derecha, como Escuadrón de la Muerte, Brigada Maximiliano Hernández, etc (PROCESO, No, 46 diciembre 1981, Página 12).



CUADERNO

**TEOLOGIA
LATINO
AMERICANA**

-herencia y método-

INTRODUCCION AL CUADERNO

Un buen número de cristianos han marcado sus vidas por una determinación: elaborar nuestra realidad latinoamericana. A esta determinación de toda una existencia dedicada a la transformación se le ha dado el nombre de "praxis". De ahí también ha brotado la teología latinoamericana.

¿Qué tiene que ver esto con la herencia fundamental de la fe y de la teología tradicional? ¿No se está instrumentalizando la religión con fines políticos? Porque transformar la realidad es una determinación política, sobre todo cuando esa transformación implica una lucha por la justicia y una organización y participación de los pobres en los bienes y en la orientación de la sociedad. En cambio, la teología tradicional no tiene como eje central lo político y mundano. Su objeto y su meta original y fundamental es Dios; su instrumento, una inteligencia iluminada por la luz de la fe. Más aún, es una ciencia que participa en cierto sentido de la ciencia misma de Dios. Por lo tanto, parece que las ciencias sociales no tienen lugar como "mediación" de la ciencia de Dios. Teología, ciencias sociales y transformación de la realidad parece que no se llevan bien. Al menos en el cristianismo, y en nuestra tradición, ésta parece ser la interpretación ordinaria.

El presente cuaderno nos muestra lo contrario: partiendo de la normatividad fundamental de nuestra fe —Jesús—, asume dos ejemplos de escritores cristianos —Eusebio de Cesarea y Tomás de Aquino— y nos remite desde la fe, al compromiso actual de los cristianos. Esto no es mera coincidencia o una elaboración de la revista. Nos parece que es el itinerario de nuestra fe vivida desde América Latina. Es el método (camino) de nuestro pueblo. Es el método de la teología.

El origen de la teología es Dios, manifestado y actuante en Jesús y en su historia. En esta misma historia se da la respuesta de los cristianos y la teología: Eusebio de Cesarea trata de comprender al constantinismo, desde la referencia y óptica de Jesús; Santo Tomás de Aquino —teólogo por excelencia— vive su historia, asume la mediación racional de su tiempo; hoy, la reflexión sobre la fe cristiana y la praxis histórica es asumida con categorías más explícitas. Los cristianos quieren vivir elaborando la historia de América Latina con sus coetáneos en un continente llamado cristiano. Y éste es un hecho paradójico: en este Nuevo Mundo hay cabida para una doble interpretación de la fe: o se opta por una teología y elaboración de la violencia, o por una construcción de la libertad y una teología de la liberación. Se ocurre decir que no hay reconciliación posible. Pero sí la hay. Aunque nos parece que sólo es factible desde la segunda "praxis". Sólo ella es construcción; la primera, es violencia y destrucción en nombre de la paz.

Así los temas de nuestro cuaderno son señalados por este itinerario y esta herencia: Fe cristiana y praxis histórica de Francisco Taborda, SJ nos da una panorámica global del lugar de la teología dentro de la praxis y de la fe cristiana. Precisa y enriquece el término y su uso en la teología. Sin mencionarlo expresamente, nos muestra el método de la teología latinoamericana, y nos señala dos momentos internos de la elaboración de la realidad —momento de elaboración y momento teórico—, las dos funciones del momento teórico —análisis de la realidad y crítica constructiva— y la doble dimensión de la praxis: la existencial y la trascendente. Quizá esta terminología se nos haga compleja. Pero al leer el artículo no sólo se nos aclaran los conceptos sino también la visión cristiana y el impulso a comprometerse con nuestro pueblo tomando en serio la reflexión teológica y la mediación de las ciencias sociales. Y más ampliamente la pasión por el pobre y la construcción de una sociedad futura más justa y fraternal.

En el Método teológico y la normatividad de Jesús histórico Juan Hernández Pico, SJ, nos plantea la relación entre el Jesús histórico, las ciencias sociales y la praxis política. Esta relación es asumida por el cristiano porque la "fe. . . no es únicamente la historia de Jesús, sino esa historia revivida creativamente en el Espíritu y siempre referida, a través de mediaciones concretas, a esa misma historia de Jesús". Es útil la caracterización que hace de la reflexión teológica latinoamericana: toma en serio la experiencia de la fe en Jesucristo, la respuesta práctica de la fe de los hombres que asumen la tarea de hacer una historia libre y solidaria, la toma de conciencia y justificación crítica de esa práctica, la conciencia del conflicto radical donde se ejercita la reflexión teológica, y finalmente asume el momento de evaluación, de revisión y examen al referir la misma reflexión teológica a la normatividad de Jesús.

Una teología política del Reino —concepción histórica de Eusebio de Cesarea— de David Fernández D, SJ, nos muestra el intento del primer historiador de la Iglesia. Lo que más le interesa es la teología subyacente de Eusebio; se trata de una teología política ya desde entonces. ¿Anacronismo? Precisamente la novedad del "Herodoto cristiano" está en que asume la historia como referida fundamentalmente a Jesucristo —teología—, Historia referida a su contexto: ¿Qué tiene que ver el Imperio de Constantino con la fe? teología política.

Mucho se ha criticado la era constantiniana del cristianismo. Tomándola en cuenta es conveniente asumir crítica y valorativamente el papel de la teología de ese tiempo. El presente artículo trata de retomar los aspectos positivos, desde un ángulo peculiar descubierto en este escrito eclesialístico: su concepción de la historia y la praxis política de los cristianos de las primeras etapas cristianas.

Santo Tomás de Aquino y la Liberación (Carta a un teólogo) de Clodovis Boff, OSM nos muestra las conexiones que puede tener Sto Tomás con la Teología de la Liberación. Aunque es una carta, no deja de ser una reflexión seria sobre los puntos que toca: cómo la tradición teológica es una base fundamental de la Teología de la Liberación; cómo Tomás de Aquino fue él mismo un "teólogo político" de su tiempo; cómo es un ejemplo en el asumir las mediaciones teóricas, y cómo finalmente, es un teólogo militante comprometido pastoralmente. De nuevo el artículo toca elementos fundamentales, de la herencia teológica y del método.

Teología y violencia de Mario Boero V nos descubre la teología subyacente a la violencia militar y a su justificación ideológica. También ésta podría ser una "teología latinoamericana". Y lo es como parte de una praxis del especulador, del hombre pragmático que reduce y traduce lo que es cristiano a un lenguaje ético y cultural. Es la "teología" de los que realizan una actividad no problematizada, idólatra del sistema. (Es interesante ver a este respecto el panorama latinoamericano presentado en Christus y la noticia, en este mismo número). Creemos que la fe cristiana y la praxis histórica, el método y la herencia de la teología latinoamericana se pueden iluminar desde el reverso inauténtico, desde la teología de la violencia.

FRANCISCO TABORDA, SJ

FE CRISTIANA Y PRAXIS HISTORICA

INTRODUCCION

El uso del concepto "praxis" es cada vez más frecuente en la literatura teológica latinoamericana a todos los niveles. Siendo un concepto nuevo en teología, se usa con cierta imprecisión. Por esto mismo, es importante analizar el concepto en su estructura interna, de tal manera que se use más rigurosa y conscientemente.

El concepto "praxis" existe desde los griegos; sin embargo su connotación moderna está profundamente marcada por el Marxismo; más aún, quizá debamos decir que, "praxis" es un concepto creado por Marx. De aquí nace la sospecha de que el concepto "praxis" no deba ser utilizado por la teología pues puede caer en las desviaciones sobre las que amonestaron los Obispos latinoamericanos en Puebla (1). El análisis del concepto en su estructura interna nos llevará a la pregunta sobre la posibilidad de utilizar el concepto en teología.

Este artículo está dividido en tres partes. La primera parte, introductoria, trata de localizar históricamente el uso actual del concepto "praxis" en la teología. La segunda, trata de analizar la estructura del concepto "praxis". La tercera parte pregunta sobre el uso posible de este concepto en teología.

LA INTRODUCCION DEL CONCEPTO EN LA TEOLOGIA

En diálogo con la filosofía moderna, la teología "descubrió" la historia; fue el paso decisivo para la evolución teológica; y en el caso de la teología católica, para liberarse del inmovilismo al que la teología de la contra-reforma, y más tarde la neoescolástica la habían condenado. El tema "historicidad" se convirtió en un tema central en teología. La categoría "Historia de Salvación" pasó a ser la clave de interpretación de la totalidad de la Revelación. En sus documentos, el Concilio Vaticano II canonizó la "nueva" orientación teológica (2).

Sin embargo, pensar en el hombre y en su relación con Dios bajo la dimensión de "historicidad", no es algo tan simple y primario como podría translucir la nueva moda teológica. ¿Qué significa "historicidad"? ¿Qué significa afirmar al hombre como histórico, y a la revelación de Dios como historia de salvación?

En nuestro contexto moderno, es preciso reconocer que la palabra "historicidad" puede ser utilizada en dos niveles diferentes. Los teólogos que la introdujeron en la teología, la tomaron prestada de la filosofía correspondiente a la primera "Aufklärung" (ilustración) (3) que se caracteriza por aclarar los conceptos a nivel puramente teórico. Aun cuando procura explicitar todas las mediaciones de un concepto y así pensarlo en su concreción, el pensamiento modelado por la primera "Aufklärung" no es usado como una mediación para la historia real de los hombres, para lo concreto de la realidad. La categoría "historia" considerada, pues, en la perspectiva de los teólogos europeos que la "descubrieron", será un concepto teórico, abstracto, sumamente útil (aun indispensable) para *explicar e interpretar la realidad*, pero sin resonancia con lo concreto de la historia contemporánea. El hombre como ser histórico, la revelación como historia de la salvación son informaciones (preciosas, sí), que sacian al espíritu sediento de síntesis intelectuales coherentes, pero que permanecen en el plano teórico de la información o de la interpretación.

Así como la primera "Aufklärung" llegó a una segunda que radicalizó su planteamiento de los problemas, de la misma manera la nueva teología europea debería exigir su propia superación como lo hizo la segunda "Aufklärung". Esta segunda se caracteriza porque procura la reconciliación de realidades en conflicto no a nivel de la explicación tradicional, sino en el plano de la *realización* histórica de lo racional. Es un pensamiento que parte de la historia concreta con sus luchas y conflictos, y que pregunta por las raíces históricas de estos conflictos para sanarlos debidamente. La interpretación de la realidad, no le interesa sino para reali-

zarla en la historia. Lo racional no es algo para ser contemplado pues ya existe, sino para ser realizado porque todavía no existe. La historicidad es más radicalmente pensada porque es pensada a partir de la acción histórica y con miras a la creación de la historia.

La misma necesidad que llevó a la segunda "Aufklärung", ante una teología que ya asimiló la categoría de "historia", hace surgir otra que partiendo de la experiencia histórica concreta (la realidad conflictiva del continente latinoamericano), colabore con la praxis libertadora de esos pueblos, y piense la historia desde las luchas históricas y en vistas a la transformación política, económica y social. La historia no es sólo lo dado, sino también, y prioritariamente, lo no dado; esto es, aquello que debe de ser creado con la actividad del hombre. La historicidad del hombre no significa simplemente un "existencial", sino un desafío. La historia de la salvación no es considerada sólo como la historia que nace con el hombre, sino como la historia que Dios llama al hombre a crear.

Esta perspectiva significa dar una respuesta nueva a viejas preguntas sobre el hombre (4), e introduce la categoría de "praxis" como algo fundamental. De aquí la importancia de un estudio más profundo del significado "praxis": "praxis histórica", "praxis libertadora", conceptos que se vuelven usuales en teología. El presente artículo pretende esta profundización.

EL CONCEPTO DE PRAxis HISTORICA

Para explicitar la estructura interna del concepto de praxis, conviene proceder por aproximaciones. En una primera determinación del concepto, procuraremos caracterizar la praxis histórica mediante un concepto previo, tal vez todavía muy vago; seguirá una delimitación negativa del mismo; y finalmente preparado ya el camino estudiaremos la estructura del concepto.

Caracterización inicial de la praxis histórica

La segunda "Aufklärung" hizo del concepto de praxis, un concepto central. Si el hombre es un ser histórico (primera "Aufklärung"), significa que se constituye en su especificidad mediante la praxis (segunda "Aufklärung"); esto es, el hombre se hace en su relación con el mundo, mediante ella lo transforma en mundo humano (relación de producción). Esta relación con el mundo es simultánea, e inseparablemente relación con los otros hombres (relación social). Relaciones de producción y relación social son las dos fases del mismo proceso: la producción de la historia (5). El hombre realiza este proceso en una constante reflexión sobre lo que hace; interpreta esta producción de la historia desde los diversos ángulos de la filosofía, la ciencia, la moral, la teología (6); y también las orienta a partir de dicha interpretación ("autonomía relativa" de la reflexión). Este conjunto de acción/reflexión, que manifiesta y realiza la historicidad del hombre, es lo que se llama praxis: es "la determinación de la existencia humana como *elaboración de la realidad*" (7).

La praxis es lo que distingue al hombre del animal. Aunque la acción de un animal influya profundamente en los rumbos de la historia humana por la fuerza de trabajo que proporciona al hombre, por un accidente que provoque la transformación de la historia, o por la destrucción de una obra humana, la acción del animal no es praxis, porque le falta la conciencia, la racionalidad refleja (8). La praxis siempre supone una finalidad; la "transformación real, objetiva, del mundo natural o social para satisfacer determinada necesidad humana" (9). El animal no conoce reflejamente la finalidad de su acción. El ser del animal es dado. Tal pájaro siempre construyó su nido de la misma manera; y la especie sólo subsiste donde hay el material determinado para esta construcción. El ser del hombre se hace, abierto a la confrontación con la naturaleza, aun la más adversa (nieves eternas del polo norte, selvas tropicales, desiertos. . .). Las relaciones "sociales" entre animales obedecen a esquemas prefijados; el hombre crea las formas culturales de relacionarse con sus semejantes; por esto la praxis es "el modo específico del ser del hombre" (10).

Cuando se habla del "hombre", no se entiende primeramente al individuo que además de otras características es también social, y que así posteriormente se une a los individuos de la misma especie. No, el hombre se hace sujeto en la relación con los otros; nunca como hombre aislado. "Ningún hombre es una isla". El hombre es primeramente pueblo, clase, familia, para en el-pueblo, en la-clase, en la-familia, convertirse en individuo-sujeto (11). La praxis, "como modo específico del ser del hombre" es el modo específico por el que el hombre asume junto con los otros y por referencia a los otros la transformación de la historia. No se puede hablar de praxis, como algo propio de un hombre aislado de su grupo social y de sus compañeros. La praxis tiene siempre connotación social en un doble sentido: en el de tarea asumida por un grupo como grupo, y en la tarea transformadora de las relaciones sociales; o sea, de la sociedad. Es social como sujeto y como producto. Derivadamente a partir de esta tarea grupal, se puede decir que el individuo, en su praxis se convirtió él mismo en su relación dentro del grupo.

Delimitación negativa del concepto de praxis

Definiendo al hombre por su praxis, parece que se da la palabra al "hombre de la calle", y se desacredita a la teoría. El hombre común y corriente, el "hombre de la calle" no problematiza al mundo circundante, ni lo "complica" con teoría. Las cosas son así, en sí mismas, independientes del sujeto; y tienen por sí mismas significado práctico para satisfacer las necesidades del hombre. La actuación del hombre, su alcance, y su importancia no es reflexionada. El significado del actuar humano es cuando mucho, el crear cosas útiles, el obtener ventajas directas e inmediatas.

Para el "hombre de la calle" la actuación práctica es autosuficiente, se explica por sí misma, no necesita fundamentación. Basta con seguir las leyes inmanentes a las cosas: hay que someterse a la naturaleza, para someterla al hombre.

El hombre práctico (en oposición al teórico que sólo "complica" con sus problematizaciones) es utilitarista, individualista, antiteórico. Es el hombre del pragmatismo; la concepción de la "praxis" que le es propia, es la de una actividad no problematizada, y por lo tanto no reflexionada, no mediada por la conciencia crítica (12).

Pragmática en el peor sentido es también otra concepción de la praxis: la que se podría llamar a partir de Marx, la "praxis" "desde el sólido aspecto del especulador" (13). Su raíz es el descubrimiento del hombre como objeto pasivo de manipulación; su espíritu, el del maquiavelismo: en función del egoísmo la naturaleza se somete (y al otro hombre en cuanto naturaleza) a los intereses subjetivos, estrechos, utilitarios. La ciencia proporciona los medios para esa manipulación; la "praxis" no es entonces la construcción de la historia, sino la aceptación de ella como es, procurando sacar el máximo provecho para los propios fines (14).

En ambos casos la actividad práctica del hombre se convierte en fetiche (15). La actividad que le es propia al hombre, por la que se hace en su libertad, es puesta fuera del alcance del hombre, ya sea porque se presenta como casual, no planeada por el hombre (la "praxis" según el hombre de la calle), ya sea porque se convierte en un instrumento del poder del hombre sobre el hombre (la "praxis" del especulador).

La delimitación negativa deja ver que cualquier actividad práctica del hombre no significa necesariamente "la elaboración de la realidad" en el sentido de un mundo humano. Nos queda pues, por preguntar qué estructura tiene la praxis que merezca el nombre de liberadora, histórica, transformadora.

La estructura del concepto de "praxis histórica"

Los dos momentos de la "praxis" (aspecto formal). Al hablar de "praxis" con frecuencia se la contrapone a la teoría. La "praxis" pasa a tener el significado de acción; la teoría, el de pensamiento puro. En el fondo es la misma contraposición que subyace en las dos concepciones señaladas anteriormente: El "hombre de la calle" quiere acción y desprecia "la teoría"; el "especulador" usa "la teoría" para sus tortuosos fines prácticos. Pero, en el momento en que se considera a la "praxis" como específica del hombre (cfr supra), no se la puede definir por oposición a la teoría aunque se dé primacía a una o a otra. Cualquiera de las preferencias establece una dicotomía en el ser humano, e imposibilita concebir a la praxis como globalidad que define al propio ser del hombre.

Dentro de la perspectiva griega que da primacía a la teoría la relación teoría-praxis es concebida a la manera de una aplicación: "la base ontológica para la distinción de teoría y praxis es la distinción entre ser y tiempo, entre lo absoluto y lo contingente, entre el Dios de la filosofía griega y el hombre entregado a la mortalidad" (16).

El filósofo contempla la realidad divina inmutable (teoría), y tiene por función mediarla con relación el ámbito humano como educador de la humanidad, aplicándola a

las circunstancias concretas. Sobre la estela de la herencia griega navegan la filosofía medieval y la teología tradicional.

La perspectiva moderna que da primacía a la "praxis" o actividad, no es menos problemática, pues corre el peligro de rebajar a la teoría a mera teoría reflejo de la "praxis". Aquí esta en germen "la praxis" del "especulador", y la teoría se puede convertir en justificación de opciones prácticas asumidas anticipadamente; esto es, en ideología de la "praxis" dada (17).

Es importante por consiguiente, no partir de una distinción entre teoría y praxis, cuando se quiere entender esta última. Si la praxis define al hombre, es algo global que no toca sólo algunos aspectos del ser del hombre "La praxis se articula con todo el hombre y lo determina en su totalidad" (18). No se puede, pues, considerar a la teoría como un elemento que se añade a la praxis o viceversa.

Para una reflexión globalizante, se debe comenzar por la consideración de la praxis como actividad característicamente humana. Actividad es todo "acto o conjunto de actos, en virtud de los cuales un sujeto activo (agente) modifica una determinada materia prima" (19). Lo que la caracteriza como humana, es la finalidad considerada por la conciencia. No se trata de cualquier transformación de lo que nos es dado, sino de una transformación querida, y como tal considerada. No es simplemente la repetición de un esquema (actividad instintiva), sino la creación de lo nuevo (actividad creadora). No es una actividad puramente determinada por lo pre-dado, por lo pasado, sino una actividad determinada predominantemente por lo no-dado, por lo futuro. Al producir conocimientos y elaborar finalidades, la conciencia es algo inseparable a toda actividad humana. Si el hombre aceptara al mundo y a sí mismo tal y como están, no necesitaría transformarse a sí mismo o al mundo.

La conciencia no existe en las entrañas mismas de la actividad humana sólo para establecer finalidades. La ejecución de los proyectos (finalidades) exige el conocimiento de aquello que debe ser transformado, de los medios para serlo, y de las condiciones que posibilitan o imposibilitan, facilitan o dificultan la ejecución de lo considerado (20).

Así, es preciso concluir que la teoría vive al interior mismo de la actividad humana; actividad humana sin teoría, es vacía; la teoría sin actividad está muerta. Exactamente esta simbiosis quiere ser especificada con el término "praxis". La "praxis" como algo propio del ser del hombre, es la actividad permeada por la conciencia crítica. La conciencia está presente en toda actividad en cuanto humana también la tan decantada "praxis" en la concepción del "hombre de la calle". Pero la "praxis" en el sentido propio, está presente a la conciencia crítica como teoría inmanente a ella. También la "praxis" del especulador conoce una teoría, pero no interna a la actividad aunque sí puesta al servicio de la propia ventaja.

La praxis sin embargo no se opone a la teoría, ni ésta se le añade como algo exterior e independiente. Tampoco la actividad transformadora se sostiene en el aire, libre de teo-

rfa. La actividad transformadora y la teoría son *momentos* del ser del hombre en cuanto elaborador de la realidad, en cuanto creador del mundo humano. Y esta unidad es lo que se designa como praxis (21).

La praxis comprende, por lo tanto, dos momentos de una unidad: el momento productivo y el momento teórico. El momento productivo es lo básico (22), pues lo que el hombre quiere transformar es la realidad que lo circunda, y esa transformación se realiza en el trabajo, en la actuación sobre una materia prima que puede ser la naturaleza bruta o la naturaleza ya transformada, o lo humano. Por esa transformación construye su historia (23).

Sin embargo, basta que querramos describir el momento productivo de la praxis, para encontrarnos remitidos a su momento teórico (por esto mismo se trata de "momentos", y no de "partes") puesto que la transformación que va a realizarse es la realización de un proyecto histórico. Y como tal, debe ser reflexionada y programada; requiere una teoría. No hay actividad humana transformadora que tenga en sí misma legitimidad y autoevidencia. Ella tiene que ser valorada a partir de criterios, ponderada críticamente (24). Exige el contrapeso del momento teórico.

La relación entre los dos momentos no debe ser comprendida como relación mecánica, de tal manera que una sea el reflejo de la otra. La autonomía relativa del momento teórico (y por lo tanto, su distancia crítica) frente al momento productivo es lo que posibilita la creatividad de la "praxis". Por su parte, lo real histórico marca fundamentalmente la conciencia y la desafía a nuevos descubrimientos a partir de la situación dada; sin esta distinción, la praxis pierde su carácter crítico y dialéctico (25) y cae en los modelos antes rechazados.

La teoría, como momento interno de la praxis, es algo bastante complejo. Por un lado, requiere que se asome a la realidad que debe ser transformada, para conocerla y conocer los medios de transformación como también las circunstancias sobre las que la transformación se puede verificar en el momento histórico. Así, la teoría ejerce en la praxis la función de *mediación científica*.

Toda praxis, ya actúe sobre la naturaleza bruta, ya sobre la naturaleza transformada anteriormente por el hombre, se reviste de un carácter social, pues su sujeto es el hombre en el grupo social, y su resultado es la creación de nuevas relaciones sociales; es decir, la transformación del hombre como ser social. Por esto mismo, la praxis en el sentido estricto es la praxis histórica, sociopolítica, cuyo campo de actuación inmediata son las estructuras sociales (26). De esta manera, la mediación científica en la praxis histórica, es por excelencia la mediación socioanalítica (27).

Sin embargo, no basta conocer la realidad para transformarla. Es preciso tener un proyecto que se quiera realizar teniendo en cuenta las necesidades humanas detectadas. De nuevo es la conciencia del hombre en cuanto eterno descontento, creador de utopías, la que le proporciona pistas que posibilitan interpretar la realidad presente, y le abre caminos para el futuro. La teoría es pues, un momento de

la praxis, en cuanto contribuye a la actividad productiva, transformadora, como *mediación hermenéutica* (28).

La mediación socioanalítica y la mediación hermenéutica a su vez no existen como compartimentos estancos del momento teórico de la "praxis", sino que se condicionan mutuamente. La visión del mundo (mediación hermenéutica) influye en la perspectiva del análisis de la realidad como ésta igualmente permea la interpretación de lo real.

Tampoco se debe considerar el momento teórico de la praxis como sostenido en el vacío. Proviene del contacto más inmediato del hombre con la realidad, de tal forma que se deben distinguir dos niveles en la teoría. El primero arranca de la propia vivencia espontánea del hombre, y es el resultado del conocimiento que se va acumulando a lo largo de nuestra existencia, y que proviene sea del estudio, sea de la lectura, sea del medio ambiente (familia, clase social, MCS, escuela, instrumentos de comunicación. . .) etc. Está en íntima relación con lo que será analizado más adelante como dimensión existencial de la "praxis". Lo real es considerado en una primera elaboración teórica, de manera asistemática y en parte empírica; y la finalidad del actuar como una forma amplia de utopía ("Weltanschauung"). Por esto están presentes elementos vehiculados por la ideología dominante. De ahí la necesidad de un segundo nivel de teoría (29).

El segundo nivel de teoría supone el primero, lo profundiza, lo corrige, lo reformula, lo confronta con la razón crítica, y constituye el análisis científico de la realidad (mediación científica, mediación socioanalítica) y la visión del mundo elaborada críticamente (filosófica o teológica: mediación hermenéutica).

Los dos momentos de la "praxis" se entrelazan indisolublemente en esta diversidad de niveles y complejidad de mediaciones que se penetran mutuamente. El momento teórico no tiene un sentido en sí, ni se juzga a sí misma aislada y abstractamente, sino que es visto en su función de momento, y por lo tanto en su referencia a la acción (momento productivo). El momento productivo, por su parte, despierta a la teoría y será criterio de juicio de la misma. Los dos momentos se relacionan con lo real y la conciencia de lo real. Lo real no existe sin referencia a la conciencia; la conciencia por su parte sólo puede ser conciencia *de*, esto es, sólo puede ser conciencia intencionalmente, transitivamente. Y por el contrario lo real es el criterio de la conciencia. Así sucede con los dos momentos de la praxis. El concepto de praxis quiere expresar exactamente la unidad de los dos momentos.

Al mismo tiempo que son inseparables los dos momentos son también irreductibles uno al otro (30). No existe entre uno y el otro un tránsito continuo y lineal, como si la teoría fuese un espejo de la actividad transformadora, o viceversa. Hay entre ambos momentos una ruptura, un salto. No hay teoría que sustituya el esfuerzo de la acción transformadora, ni actuación humana que se autolegitime. Por más profunda que sea la teoría no engendrará por sí misma una acción. Por más radical que sea la actuación transformadora del hombre sobre el mundo, jamás hará na-

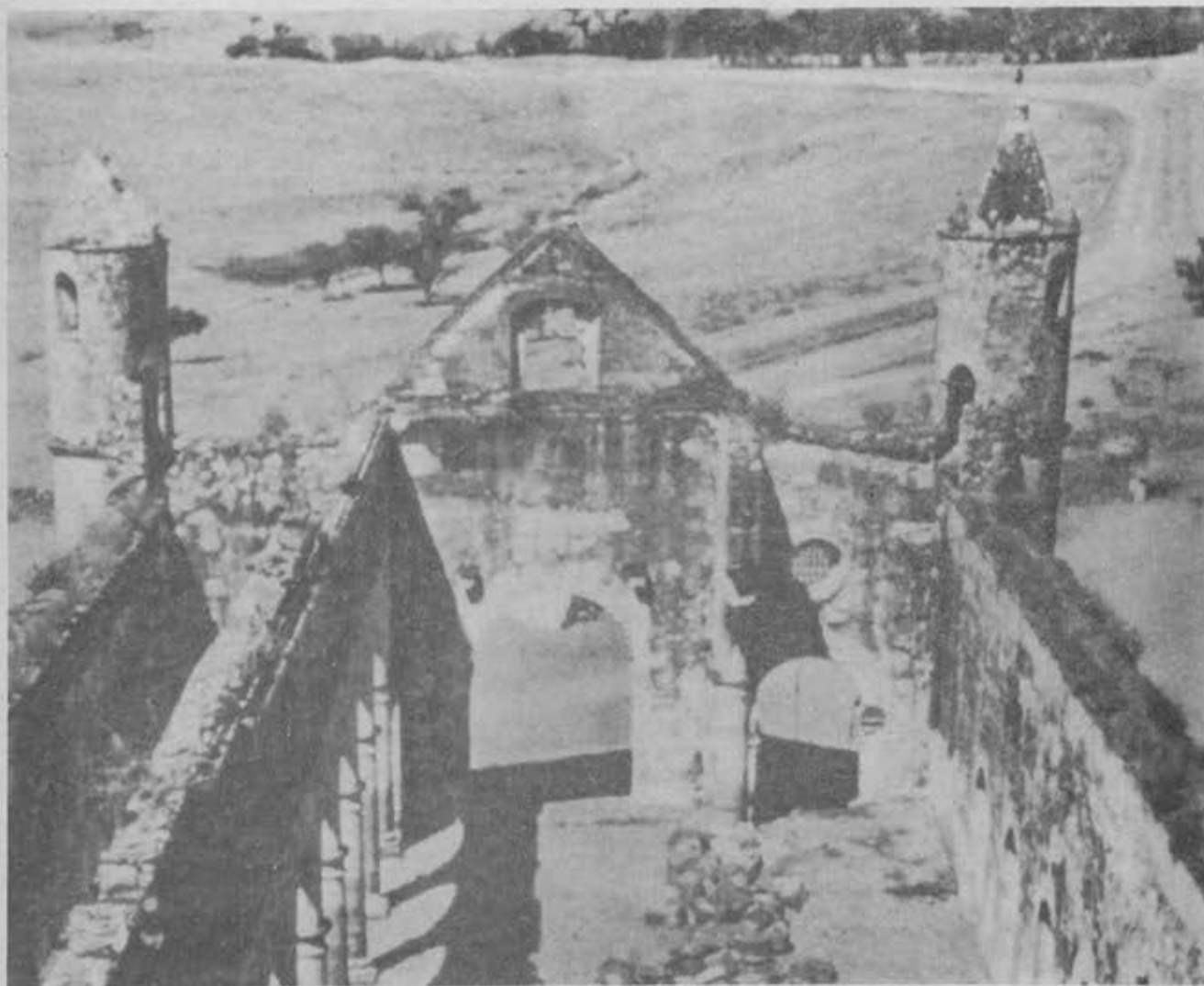
cer por generación espontánea una teoría (31). Es el hombre, sujeto de la praxis, el que media al uno con el otro a los dos momentos. En esta mediación que es la praxis, el hombre se construye como hombre, como agente de transformación, creador de un mundo humanizado, constructor de la historia. Pero el hombre no se constituye como hombre en el "espléndido aislamiento" de su individualidad, sino en la relación intersubjetiva, social. El momento productivo es siempre la acción conjunta de los hombres; y el momento teórico supone una "comunidad de comunicación", en donde la verdad puede aflorar en la discusión libre de dominaciones (32).

Los dos momentos de la praxis constituyen su estructura *formal*, aunque todavía no nos digan qué tipo de acción es la constructora la historia. El contenido de la praxis, en términos genéricos, nos será dado en una reflexión sobre sus dimensiones.

Antes, sin embargo, conviene recordar (en lo que se refiere a lo siguiente como a lo que inmediatamente hemos dicho) que el análisis de la estructura interna de un concepto trae consigo un peligro que puede ser fatal para su com-

prensión. Es el peligro de separar los diferentes momentos y dimensiones, haciendo de cada uno de ellos bloques monolíticos con sentido propio, cuando nunca se debe perder de vista la correlación mutua. La disección del análisis no debe hacernos olvidar la dialécticidad de las relaciones entre los diversos elementos estructurales, sino por el contrario resaltar la complejidad.

Las dos dimensiones de la "praxis" histórica (aspecto material). El hombre no es un ser abstracto. Al actuar transformando la realidad según lo establecido en su proyecto histórico, ya encuentra un mundo preformado, estructurado según leyes inmanentes a la realidad existencial. Las estructuras se destinan a perpetuar un estado de cosas. Transformarlas significa rompimiento. La praxis histórica se manifiesta entonces como necesariamente conflictiva (33). Pero el conflicto no es creado por amor al conflicto, sino que es la consecuencia de la situación inicial. Tampoco el conflicto es "culpa del hombre" como agente de transformación sino que tiene su raíz y origen en la violencia institucionalizada de toda estructura opresora e injusta. Construir la historia, realizar la utopía significa partir de esta situación, romper con ella. Por esto la "praxis" histórica significa conflicto.



Inmerso en la violencia estructural, el hombre, sujeto de la praxis, es el hombre de carne y hueso, sentimientos y pasiones. Lo que lo lleva a asumir los riesgos de la praxis histórica, a entrar en el conflicto que le acarrea, es la situación del grupo social al que pertenece por nacimiento o por opción. Aquí se localiza la *dimensión existencial* de la "praxis" histórica (34). Ella brota de una experiencia personal y social (de clase) que es el móvil que impele a asumirla.

La experiencia de indignación frente a la injusticia, de esperanza de días mejores, de tristeza y miedo frente a la opresión, la experiencia del desafío a lo circunstancial, de solidaridad con la clase oprimida, del sentido grandeza del trabajo humano (aun el considerado más humilde) constituyen el potencial de transformaciones sociales revolucionarias. Sin esa dimensión existencial, ni el trabajo ni la teoría son momentos de "praxis" histórica, transformadora, liberadora. El trabajo se hace servil, la teoría se pone al servicio de la manipulación; sólo es posible hablar de praxis en el sentido "especulador", o "del hombre de la calle". La dimensión existencial canaliza el trabajo y la teoría hacia la construcción de la historia en el sentido de la liberación del hombre. La dimensión existencial convierte a la actuación transformadora de la realidad en praxis histórica, da a la actividad del hombre su expresión de lucha por la dignidad propia (35).

A partir de aquí se comprende cómo la dimensión existencial de la "praxis" es una determinante en el surgimiento del momento teórico. Esta dimensión es la que hace posible que brote la intuición de una primera lectura de la realidad como injusta, y la utopía de un futuro diferente. Intuición y utopía que elaboradas por la conciencia crítica, serán la mediación socioanalítica y la mediación hermenéutica constitutivas del momento teórico de la praxis. Por otra parte, esta pasión sólo surge del contacto con la realidad sufrida (a un primer contacto teórico, pero todavía más una inserción vivencial). El momento productivo de la "praxis" es la tierra fértil para la pasión por la justicia, que es esa dimensión existencial de la praxis. Nuevamente aparece aquí la complejidad de las relaciones entre los elementos estructurales del concepto de praxis; y es bueno atender a ella, para evitar las simplificaciones de una comprensión estática o de una búsqueda de prioridades absolutas entre los elementos estructurales del concepto.

La condición de posibilidad de la dimensión existencial es la apertura del hombre al futuro como dimensión de la existencia humana. Es la atracción del futuro. De hecho, luchar por el reconocimiento (y la dimensión existencial de la praxis es el impulso para esta lucha) sólo es posible, cuando el hombre trasciende el pasado y el presente con la esperanza del futuro. Y no sólo de un futuro inmediato.

Esto se puede ver a partir de la dialéctica del señor y del esclavo. Señor y esclavo son términos relativos: cada uno de ellos adquiere consistencia propia por su relación con el otro. Sin embargo, el hombre sólo encuentra sentido en cualquiera de las dos funciones por una referencia al futuro (36). Si el esclavo se hace sumiso, y sometido a la esclavitud no renuncia a vivir, y prefiere continuar reproduciendo al señor con su trabajo, es porque su futuro lo

impulsa; no el futuro inmediato, que es como el presente: esclavitud. Pero al mismo tiempo, en la lucha por la supervivencia y por la satisfacción que se da en el trabajo presente y en la praxis histórica, el esclavo trasciende el futuro inmediato y vislumbra la liberación en el futuro mediano; a la luz de este futuro, el presente de la esclavitud se transfigura en camino hacia la libertad. El Señor, por su parte, si considerara sólo el presente, podría ilusionarse con la perennidad de su posición y perdería su señorío. Considerando el futuro, reconoce la libertad de su ser señor y la necesidad de luchar para mantenerse como tal. El futuro marca su actuación presente. Pero es el futuro próximo, pues el señorío a largo plazo no tiene futuro, es un callejón sin salida.

La razón de la diferencia está en la apertura para con el otro; el señor no llega a trascender efectivamente hacia el futuro, porque busca sólo la afirmación de sí mismo, es egocéntrico. La trascendencia a lo futuro sólo se realiza verdaderamente mediante la trascendencia hacia el otro. Nadie se libera solo, porque la libertad es radicalmente apertura a la otra libertad (37), máxime aquí que se trata de una liberación estructural. El esclavo se libera en comunión con los otros esclavos, en la solidaridad de clase; y sólo se libera verdaderamente si no se convierte él mismo en señor (¡ser señor no tiene futuro!). Sin embargo, sólo liberándose, libera también al señor. Esta dialéctica de la fraternidad tiene como presupuesto la trascendencia al otro, en reconocimiento del otro como otro, y no en función del dominio y del poderío de el yo (38).

Así, la praxis histórica tiene una *dimensión trascendente* en cuanto que se abre al futuro abriéndose al otro, en cuanto que el hombre en la praxis es atraído por el futuro al ser interpelado por el otro: "La esperanza en el futuro echa raíces en el presente. . . toma cuerpo en el acontecer cotidiano en el que hay alegrías por gustar, pero también injusticias por suprimir, y servidumbres de qué liberarse (39). De esta manera, la dimensión trascendente y la dimensión existencial de la praxis constituyen dos caras del mismo dinamismo: el impulso a la praxis histórica liberadora. La dimensión existencial acentúa el dinamismo propulsor de la praxis como pasión y entusiasmo, a partir del sujeto (individual y social); la dimensión trascendente indica que la causa del dinamismo está en el futuro y en el otro. Sin embargo, como el sujeto se constituye por su relación con el otro, no se pueden separar las dos dimensiones. Todavía más: la dimensión existencial considera el origen de la praxis en el sujeto; la dimensión trascendente, el fin que tiene como horizonte. Sin olvidar que el fin es también originante, pues en vistas del fin deseado o amado se instaura el movimiento para alcanzarlo. Y de esta manera se manifiesta nuevamente la unidad intrínseca de las dos dimensiones.

La dimensión existencial y la dimensión trascendente constituyen en su unidad, el horizonte de sentido de la praxis histórica, el "Sitz-im-Leben" a partir del cual tiene sentido transformar la realidad teniendo delante de sí un fin determinado. También se podría decir que ellas son la "espiritualidad" (40) de la praxis histórica (sin que necesariamente la expresión tenga alguna connotación religiosa). Podría ser una "espiritualidad" completamente secularista y atea, aunque el teólogo pueda en estos casos interpretarla

como "anónimamente cristiana". Una praxis histórica que para el grupo que la realiza tuviera por fuerza propulsora puramente la situación del proletariado (dimensión existencial) y por esperanza exclusivamente una utopía intramundana y motivada por la solidaridad de clase (dimensión trascendente), no por eso dejaría de tener en estos dos elementos su "espiritualidad" (41).

A partir de esta dimensión, la praxis histórica adquiere su contenido, su "materialidad" (en contraposición a lo meramente formal), su carácter liberador. No cualquier acción reflexionada (aspecto formal) es praxis histórica liberadora, sino solamente aquella que abre perspectivas de futuro para el otro (aspecto material).

LA PRAXIS COMO CONCEPTO TEOLOGICO

Una vez establecida la estructura interna del concepto de praxis, cabe preguntar sobre las posibilidades del uso teológico que esa estructura abre, para después investigar si hay una especificidad cristiana en la praxis histórica, cuyo sujeto sea cristiano.

Las potencialidades teológicas del concepto de praxis.

Praxis, concepto abierto. La pregunta por la potencialidad teológica del concepto de praxis es inicialmente, la pregunta por su carácter de concepto abierto o cerrado. Por concepto cerrado se entiende aquél que, originado dentro de determinado sistema filosófico o asimilado por él, de ninguna manera se presta a ser traspuesto a otro sistema. En el caso de concepto de praxis, acuñado por el marxismo, si se asume como un concepto cerrado podría llevar consigo como contrabando al materialismo o al ateísmo; esto lo convertiría en algo totalmente inaceptable en teología.

Sin embargo, la estructura del concepto de praxis nos mostró una puerta abierta a la teología en lo que hemos llamado "espiritualidad de la praxis histórica", o sea la conjunción de las dos dimensiones, la existencial y la trascendente. El horizonte que le da sentido a la praxis y que está constituido por esas dos dimensiones, es abierto. En vez de brotar de la "mera" solidaridad humana de clase (aunque se reconozca en ella toda su dignidad ética y su anonimidad cristiana), la praxis histórica puede tener su inspiración en la fe y mostrar como dimensión existencial, la indignación profética de quien confronta la realidad con el plan de Dios (42), y como dimensión trascendente el futuro escatológico que ha de ser anticipado aquí y ahora para el otro (para todos los otros). En la mediación de ambos encuentro al totalmente Otro.

Dada la dialecticidad propia de la implicación de los diversos elementos estructurales del concepto, a través de la "espiritualidad" la apertura alcanza a todos los demás elementos estructurales.

La "espiritualidad" influye en el momento teórico que como vimos arriba es primeramente asimétrico, intuitivo, muy empírico, pero luego —trabajado críticamente— determinará en la elaboración rigurosa que llamábamos "mediación científica de la praxis". La intuición originaria

influirá decisivamente en la mediación hermenéutica, pero no sólo pues la mediación socioanalítica no es un compartimento estanco apartado de los otros elementos estructurales. Específicamente en nuestro caso, la elección del instrumental de análisis de la realidad, estará marcada decisivamente por la opción ética previa (43), contenida en aquella intuición original, y por lo tanto en la "espiritualidad de la praxis".

Pero la "espiritualidad de la praxis", sus dimensiones existencial y trascendente, no están en el vacío ni surgen de la cabeza del sujeto, como Palas Atenea de la cabeza de Zeus. No. La "espiritualidad" tiene como base la experiencia histórica de inserción en los sufrimientos, alegrías, esperanzas, tristezas de las clases oprimidas (momento de la elaboración de la praxis histórica). La experiencia de la condición alienada del trabajador en confrontación con la experiencia de la fe llevarán mediante una praxis impulsada por la espiritualidad "cristiana" al compromiso con la liberación. Se trata —para los cristianos— de una "una experiencia espiritual auténtica" ("espiritualidad" lo tomamos ahora en el sentido teológico) de "un encuentro con el Señor en el pobre y el oprimido; el pobre, el otro aparece como el revelador del totalmente otro" (44).

Es posible, por lo tanto, poder leer el concepto de praxis en una gramática cristiana (45). El hecho de haber sido desarrollado por la filosofía marxista, no lo priva de los foros de ciudadanía en el campo teológico.

La praxis, forma epocal de la fe cristiana en AL. La fe (pístis en el sentido bíblico), es mucho más que el tipo de conocimiento oscuro a que se redujo el concepto de fe, especialmente debido a las tendencias racionalistas de la escolástica decadente. La fe es el encuentro con el Dios vivo que se revela en Cristo y entrega total a él, viviendo en el Espíritu. La fe exige concretizarse en la historia de cada cristiano, de cada pueblo, de cada época. "Y si el lenguaje de la fe son las obras, éstas en la actual situación de América Latina, significan la praxis de liberación" (46).

De hecho, es "punto esencial del cristianismo, algo absolutamente original: el amor a Dios es inseparable del amor al hermano; el encuentro personal con Cristo nos lleva irremediamente a servirlo en los demás, y a descubrir en el otro la razón última de su dignidad y libertad radical" (47). De ahí la necesidad de expresar la fe cristiana en el compromiso con el otro, especialmente el más necesitado. Este otro, el pobre, que es la puerta a la trascendencia, es aquél que en la experiencia del cristiano latinoamericano es pobre porque está oprimido. No es simplemente el pobre individual que se ha vuelto tal por culpa suya, sino el empobrecido, que es pobre y no puede dejar de serlo, hecho pobre por la malicia de sus semejantes (intencional o estructuralmente actuante). No son sólo las personas, sino los pueblos enteros dependientes, cuya existencia clama por la liberación (48). Son los que están fuera del sistema, para que el sistema pueda fortalecerse. Por esto, sólo pueden ser realmente aceptados si se rechaza el sistema vigente.

Este es el sentido estructural e historizado del "pobre" en América-Latina. Sólo hay trascendencia hacia ese "otro" así descrito —y, por lo tanto hacia el Otro divino a quien él media— en la acción concreta que toma en serio a los despojados, de tal manera que lucha porque sean reconocidos teniendo en cuenta la creación de otras estructuras, donde ya no sean marginados (49).

La praxis histórica liberadora es así el lugar de la trascendencia al otro y a todos los otros, y de esta manera, hacia el Dios vivo de la historia que se reveló en Cristo (Mt 25,31-46). La praxis histórica liberadora es pues, la forma epocal de la fe en América Latina.

"Ahora bien: 'la praxis tiene... una connotación fundamentalmente política, ya que mediante lo político es como se puede intervenir sobre las estructuras sociales'" (50). ¿No hay entonces en esta perspectiva una extrapolación ilegítima que transfiera lo cristiano de la esfera religiosa a la política? Y a pesar de toda vigilancia y esfuerzo, el concepto de praxis ¿no estará contrabandeando mercancía extraña al territorio teológico? ¿No se cae en el peligro de la politización total de la fe cristiana? No, porque si es verdad que "la política no es todo, no es menos verdad que ella está en todo" (51). Y si es verdad que la pobreza estructural no es la única forma de pobreza, no es menos verdad que esta pobreza estructural es la forma básica que vuelve más grave e irremediable a todas las otras; ella es también la forma más escandalosa especialmente cuando es verificada en un continente que se dice cristiano (Puebla 28-17). Por esto, la forma epocal de la fe en América Latina es la praxis liberadora que expresa en obras la adhesión a la persona de Cristo, a la entrega al Padre y a la vida en el Espíritu. La liberación política realizada por la praxis histórica es señal y anticipación de la liberación escatológica, y por eso mismo, concretización de la fe, en cuanto que peregrinamos al encuentro del Señor. No se trata de poner la fe al servicio de la liberación política, sino de descubrir en la liberación política una virtualidad para expresar epocalmente la fe cristiana (52).

Tampoco se debe decir que esta perspectiva política de la fe la parcializa en favor de un grupo de la sociedad. No se puede liberar a la totalidad, a no ser que se parta de abajo, del esclavo, del pobre, cuya liberación significará la liberación de todos (53).

La praxis histórica es gracia. La objeción que podría todavía surgir en este contexto es la de la historia de la salvación que se reduce a la historia política; y ésta es obra del hombre, no de Dios. ¿No se le quita así a la historia de la salvación su trascendencia? ¿No pierde su carácter de don, de gratuidad?

De hecho es preciso decir que la praxis histórica es del hombre. La transformación del mundo en mundo humano —ya lo dijimos arriba— es obra del hombre, la obra que define al hombre como tal. Pero —y aquí entra la mediación hermenéutica cristiana, teológica— pero si la praxis histórica es del hombre, no viene del hombre, sino que es *Don de Dios, respuesta* del hombre.

La praxis histórica tiene una dimensión trascendente: mira hacia el futuro. El sujeto se despierta hacia el debido a la apelación ética que proviene de "el rostro del pobre". No se trata de construir un futuro para mí o para los míos, sino de transformar el mundo a partir de la solidaridad con la clase oprimida. No es la opresión que Yo sufro, sino la opresión *estructural* en la que también yo estoy inmerso, la que impulsa a la praxis. La chispa que desencadena el incendio está en el *otro*; el otro me impulsa a la lucha por la liberación; la praxis, es *don* que me viene del otro (54).

No podía ser de otra manera, pues el hombre transforma al mundo porque es libre, y en la medida de su libertad. Ahora bien, la libertad no es un actuar que proceda al antojo, arbitrariamente; la libertad es un fenómeno intersubjetivo. Para ser libre es necesario ser llamado a la libertad por la presencia del otro, a partir del "rostro del otro", que es siempre el del pobre. Y quien identifica a ese pobre con el "rostro de Dios" se sabe llamado por el totalmente Otro. Como la libertad es Don de Dios por la mediación del otro hombre, también así la praxis histórica; esta praxis es totalmente mía (porque es resultado de mi libertad), y totalmente del otro (porque es desencadenada y sustentada por la llamada que el otro me lanza). Pero como sólo soy verdaderamente libre en la medida en que sea libre aquél que me da la libertad, el llamado del otro me libera porque media al llamado del totalmente Otro. La praxis es gracia (55).

Por esto la praxis histórica, cuando es animada por la espiritualidad cristiana, exige la oración; es simplemente consecuencia del carácter dialógico de la praxis histórica. El momento teórico de la praxis puede expresarse en términos de diálogo. Es diálogo con la realidad circundante (mediación socioanalítica), diálogo con la tradición y la historia (mediación hermenéutica). Si el móvil de la praxis está constituido por sus dimensiones existencial y trascendente, también por esta parte la praxis histórica es dialógica. Somos estimulados a ella por el diálogo concientizador, solidario, con el otro, con el pobre, con el oprimido, y en miras a un futuro de justicia. El diálogo es el vehículo, a través del cual nos es *dado* asumir la praxis transformadora como tarea nuestra.

Siendo esto, así, la praxis como gracia que es, necesariamente estará alimentada por el diálogo con el totalmente Otro: es decir, por la oración. En la oración confesamos que Dios es quien nos mueve a transformar la sociedad, que su plan es la utopía plenificante de los últimos anhelos del hombre. Una praxis histórica animada por la espiritualidad cristiana encontrará en la oración el modo privilegiado de expresar la trascendencia de la praxis. Ahora bien la dimensión trascendente es, para la praxis, su motivo y su origen; y la oración se sitúa para el cristiano, en el corazón mismo de la praxis histórica (56).

La praxis y la teología trinitaria. El percibir que la praxis es la forma epocal de la fe en América Latina, y que es gracia, nos lleva más adelante en la profundización teológica del concepto de praxis, pues fe y gracia son dos realidades fundamentales de la auto-comunicación de Dios a los hombres. Expresan el ofrecimiento y la aceptación del don de sí que Dios ha tenido por bien hacer al hombre. La

gracia y la fe son expresiones de la acción salvífica de Dios. Relacionar la praxis con ambas es reconocer que "la praxis liberadora pasa a ser la mediación humana de la acción salvífica de Dios" (57). Ahora bien, la salvación es participación en la vida trinitaria. Si la praxis debe ser la forma epocal de la fe y si la fe es un evento-gracia, la fe debe tener en sí misma una relación intrínseca con la realidad. Es lo que transparenta la misma estructura interna del concepto de praxis, establecido antes.

El análisis anterior nos mostró en el concepto de praxis una estructura cuádruple reducible a una estructura triple: los dos momentos, irreductibles entre sí (teoría y acción), y las dos dimensiones irreductibles a los momentos, las cuales en su unidad constituyen la "espiritualidad" de la praxis. Esta estructura muestra a los ojos de la fe un vestigio de la trinidad, en su dinámica propia tal como los padres griegos y la liturgia subrayaban: del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo al Padre. Si estas "huellas" son una piadosa imaginación (como las clásicas tres hojas de un ramo, o las tres velas que producen la misma llama), o son verdaderamente presencia trinitaria, sólo se podrá decir al final de esta reflexión.

La formulación trinitaria "del Padre por el Hijo, en el Espíritu Santo al Padre" encuentra un paralelismo impresionante en la estructura del concepto de praxis. La fuerza propulsora y originante de la praxis, que la permea y en este sentido, se hace presente en ella, y es lo que hemos llamado más arriba dimensión existencial de la praxis. Esta dimensión está íntimamente unida con la otra, la trascendencia, que se identifica también con el origen, pero un origen que llama desde el futuro; la sola angustia por la situación presente (dimensión existencial) no sería capaz de impulsar a la praxis, si la esperanza del futuro (dimensión trascendente) provocada por el valor del "otro" no garantizara el sentido de la lucha. Ahora bien, al Padre se le presenta en el dinamismo trinitario como origen y meta. Si la praxis es gracia, es en última instancia el Padre el que nos reta a transformar el mundo de injusticia en un mundo nuevo de paz. Y este mundo de paz es su presencia misma como Don escatológico. La "espiritualidad" de la praxis es el llamado del Padre, hecho desde el futuro escatológico.

El camino humano del Padre al Padre se realiza por el Hijo en el Espíritu Santo, de la misma manera que la "espiritualidad" de la praxis histórica se manifiesta en los dos momentos irreductibles e inseparables: teoría y acción. El momento teórico de la praxis es el momento de la verdad, como el momento operativo es el momento del amor. La verdad no es el amor, pero sólo se verifica en el amor; el amor no es la verdad, pero sólo se construye actuando en verdad. La verdad del Padre es el Hijo que la muestra, pues el Hijo es la "exégesis" del padre (Jn 1,18, y 14,9). El amor del Padre y del Hijo es el Espíritu Santo. Pero la verdad sólo se muestra en el amor; por esto el evangelio nos presenta la encarnación como obra del Espíritu Santo (Lc 1,35), y el comienzo de la vida pública como el envío del Espíritu (Mc 1,9s par) que conduce a Jesús en su misión (Lc 4,18). El Espíritu, por su parte, sólo nos viene por Cristo (Jn 7,39), para que podamos seguir el camino de Cristo (Jn 14,18). A esta pericóresis del Hijo y del Espíritu Santo en su distin-

ción mutua corresponde perfectamente la relación entre los dos momentos de la praxis.

Hay algo más: hemos identificado los dos momentos como la estructura formal de la praxis que va adquiriendo contenido (*praxis histórica liberadora*) mediante la "espiritualidad" que la anima. Así también en la Trinidad, el Hijo es la verdad del Padre, y el Espíritu es el amor del Padre (y del hijo o por el Hijo). El Padre es el contenido último. El se *autocomunica* por el Hijo en el Espíritu. O en términos de la trinidad inmanente: El Padre comunica al Hijo su naturaleza divina, y por el Hijo al Espíritu.

¿Esta coincidencia es sólo una pía reflexión? Antes de haber verificado esta coincidencia, ha sido posible afirmar la praxis como manera de ser de la fe y como gracia. Si éstas son expresiones de la autocomunicación de Dios, el vestigio trinitario es más que una pía reflexión, es el sello trinitario de nuestra salvación que se va realizando (aunque anónimamente) en la praxis histórica.

La estructura del concepto de praxis permite que seamos todavía más osados. Si la praxis histórica es la mediación de la presencia inmediata de Dios con respecto al hombre, entonces se podría decir que Dios es la praxis liberadora. No nos extrañe esta identificación. Si la primera carta de San Juan, considerando la Historia de la salvación, puede decir que Dios es amor (1 Jn 4,8s), si en el libro del Exodo Dios se presenta como el "yo actuaré entre ustedes (liberándolos) como el que ha de actuar siempre (liberando)" (58) y de esta manera nos permite identificar toda acción en pro de la liberación del pueblo como acción de Yavé, entonces también se puede "definir" a Dios como praxis histórica, como aquel amor liberador que se manifiesta en las acciones humanas liberadoras. La categoría "praxis" tiene la ventaja con respecto a la categoría amor para definir a Dios, en que expresa la estructura de la relaciones trinitarias de manera más precisa y distinta. Sería así una categoría apta para explicitar, en nuestra época y en nuestra situación, el Misterio inefable de Dios.

Por consiguiente, aunque haya otros términos para expresar la actuación del cristiano ("práctica", "experiencia", "acción", "vida" cristianas...), ningún otro es tan indicado como el de praxis en el momento histórico que vivimos. Por su precisión, da cuenta adecuadamente de la unidad dialéctica entre actividad transformadora y conocimiento teórico, entre el origen y la meta de esa actividad. Por su actualidad, responde al desafío que la realidad social presenta a los cristianos. Por su potencial riqueza teológica para expresar el misterio de la libertad y de la gracia. Por su estructura, pues descubre la presencia de la trinidad en la acción liberadora del hombre (59).

La respuesta positiva a la pregunta sobre la posibilidad del uso del concepto de praxis en teología, todavía nos deja abierta una segunda pregunta: ¿Se distingue la praxis histórica del sujeto cristiano, de aquella otra realizada por un no cristiano? Es una pregunta por la especificidad cristiana de la praxis histórica.

¿Hay una especificidad cristiana en la praxis histórica?

La pregunta sobre la especificidad cristiana de la praxis histórica se reduce a la pregunta sobre una racionalidad específicamente cristiana. Hay una respuesta que pertenece al dominio de lo obvio, cuando se trata de la racionalidad científica de las ciencias exactas. Nadie admitirá una física atómica cristiana, o una biología cristiana. La pregunta parece que cambia su formulación en el momento en que se trata de la racionalidad ética —y es ésta sin duda la que está en cuestión en la praxis histórica.

Sin embargo, la discusión teológica sobre la materia ha llegado a un alto grado de concordancia (60). Por el estudio del tratamiento dado a la cuestión en los libros del Nuevo Testamento se ha verificado que es frecuente la adopción de principios éticos tomados del mundo ambiental, en concreto las listas de las virtudes y defectos ("tugerd und Lasterkatologe") o las instrucciones sobre el orden doméstico (Hanstafeln) tomadas prestadas a la filosofía popular helénica, especialmente la estoica. El cristianismo asume las normas morales vigentes y las transforma en normas morales cristianas, recomendando que se vivan "en el Señor" (Fl 4,8; Col 3,17; 1 Cor 7,39). No hay pues, una moral específicamente cristiana. Lo que cambia es principalmente el espíritu con que se observada la norma (o pasando este término de comparación al objeto comparado; la motivación con que la praxis histórica es asumida, la dimensión meta-histórica que se descubre en ella). Se trata de vivir esa moralidad, común en el seguimiento de Jesucristo. Sin embargo, este cambio de espíritu va a tocar la concretización misma del ideal ético, pues no es algo extrínseco a la norma moral tomada de la racionalidad ética vigente. El espíritu de observancia penetra todo el modo de actuar; es decir, el nuevo espíritu ("en el Señor") debe ser considerado en su relación dialéctica con el comportamiento común que lo va a expresar. No hay cambio de uno de los dos polos de la relación sin cambio en el otro.

Viniendo a nuestro tema: la cualificación "en el Señor" modifica la praxis histórica, le da nueva motivación, la abre a nuevos horizontes, corrige su curso le impone límites; la praxis, por su parte, concretiza el ser "en el Señor": o en otras palabras, la fe del cristiano. Esta concretización es histórica, y por lo tanto se somete a la razón histórica. Por esto, en el tiempo de San Pablo, el actuar social del cristiano se orienta en primer lugar hacia la conservación "Status quo" (1 Cor 7,20-24). La racionalidad histórica no había llegado, por ejemplo, a descubrir el carácter inmoral de la esclavitud. Se trataba, entonces, de vivir la esclavitud "en el Señor" (lo que era válido tanto para los señores como para los esclavos Col 3,22-4,1). Hoy, por la misma dinámica del "en el Señor", la fe se concretiza en la transformación de la realidad mediante la praxis histórica.

El cristiano asumirá, pues, la praxis histórica con su racionalidad propia, así como lo hacen los más auténticos combatientes por la justicia; y en este sentido no se puede hablar con propiedad de una "praxis cristiana", pero sí de una praxis practicada "en el Señor", ya que la "praxis cristiana" significaría una incidencia directa e inmediata sobre la praxis, una especificidad cristiana de la praxis (61). La

incidencia cristiana —como aquella sobre la ética— es indirecta y mediata, aunque venga en un segundo momento a modificar profundamente a la praxis (o a la ética). Sin embargo, esto no le quita al cristiano el derecho de considerar la actuación de los otros hombres, y a la luz de la fe juzgarla cristiana o anticristiana, en el sentido de que quien quisiera actuar "en el Señor" la podría seguir o no, o en el sentido de identificar la acción oculta del Señor entre los no creyentes.

La fe en Cristo, cuya forma epocal es la praxis histórica, es recibida de la Iglesia, alimentada por la Iglesia, confirmada en ella, proclamada y celebrada, pues la Iglesia es la comunidad de los que creen en Cristo. Pero la Iglesia no es un ghetto, ni tampoco una secta. Ella está en función del mundo, de la humanidad, de la sociedad. Por esto, el hecho de que la praxis histórica sea realizada "en el Señor", no significa una separación sino una inmersión en la praxis histórica de los grupos sociales comprometidos, pero una inserción proclamada explícitamente como testimonio de la fe en Cristo y marcada intrínsecamente por ese testimonio. Para actuar y reflexionar su actuación, el cristiano estará junto con otros grupos de la sociedad que luchan por la justicia. Esta praxis vivida en comunión con los no cristianos, el cristiano la celebra, la realimenta, la motiva en la comunidad eclesial, y la confronta con el camino de Cristo, para seguirlo fielmente. Pero será en el campo de la actuación en donde estará efectivamente siguiendo a Cristo y llevando a los hombres lo que él recibió del Señor en comunión (62), como también traerá a la comunidad lo que aprendió en sus luchas, para presentarlo al Señor con los hermanos. En este movimiento la Iglesia está presente en la transformación de la sociedad, pues la praxis histórica de los cristianos en los grupos sociales es suya, es praxis de la Iglesia, porque es praxis histórica "en el Señor".

El calificativo "en el Señor" implica una función de confirmación y de relativización de la praxis histórica (respectivamente de la ética), o sea, una función crítica. La libertad a la que Cristo nos llamó, se manifiesta exactamente en esta distancia crítica frente a todo lo que se puede volver "ley", "moda", "costumbre", frente a toda "canonización" de un sistema sea de derecha, sea de izquierda, frente a todo lo que quiera fosilizar la creatividad del amor. Pero por otra parte, si esa distancia crítica se transforma en un pretexto para la neutralidad y para cruzarse de brazos, se desfigura la libertad cristiana, porque se está negando el amor (Jo 5,13s). El calificativo "en el Señor", al mismo tiempo que relativiza toda forma concreta de actuación, la absolutiza pues obliga a que se asuma tal forma concreta de amor ante Dios y ante su juicio escatológico en Cristo. Por esto mismo, la praxis es el concepto adecuado para la actuación del cristiano a partir de su fe, pues implica una reflexión crítica constante sobre la actuación histórica concreta y desde la actuación concreta a la que nos entregamos. Como esta reflexión se hace "en el Señor", exigirá que se denuncie todo intento por crear un orden idólatrico de falsos absolutos, pero con no menor fuerza, se impondrá asumir hasta las últimas consecuencias las formas relativas ilimitadas que el amor (estructural) puede asumir en la coyuntura dada.

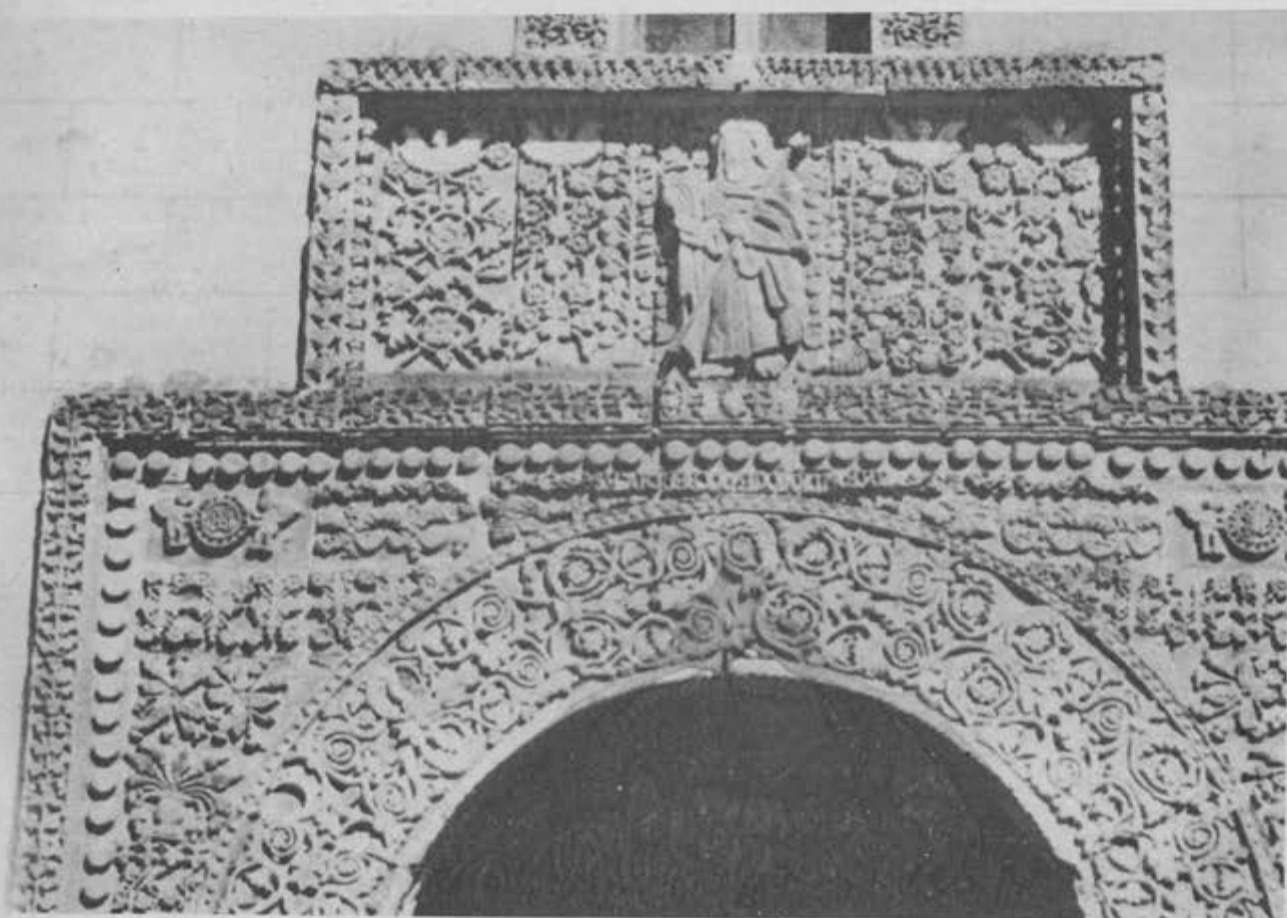
- (1) Cf Puebla 545-406. El primer número nos remite al texto oficial; el segundo al texto provisional. En Brasil, en el discurso al CELAM, Juan Pablo II hizo suya la advertencia de los obispos, cf *La palabra de Juan Pablo II en Brasil*, Discursos y homilías, Paulinas, San Paulo 1980, 68-86 (aquí? 83, n 8).
- (2) "Nueva", entre comillas, porque no viene al caso entrar aquí en la discusión de que si el "descubrimiento" de la historia es simple "descubrimiento" o no. Me parece obvio que la palabra "nueva" puede ser empleada sin comillas, ya que la categoría de "historia" reaparece en la biología mediada por la filosofía moderna, y por lo tanto, cualitativamente modificada en relación a su uso en la teología patristica o bíblica.
- (3) Sobre la distinción entre la primera y la segunda "Aufklärung": cf Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina* (esbozo a partir del seguimiento de Jesús Histórico), CRT, México 1977 segunda Ed. 16-17. "Aufklärung" significa literalmente "esclarecimiento", si se observa que en esta palabra castellana se sobreentiende el término "claro". "Esclarecer" es en este sentido hacer claro algo que era oscuro. De ahí la traducción corriente de "iluminación" o "ilustración" que se ha dado a los periodos de la historia del pensamiento en que la razón humana fue considerada como capaz de esclarecer determinados ámbitos de la realidad anteriormente reservada al dominio de la incomprendible o numinoso. Sobre la historicidad ver las dos obras fundamentales: Gerhard Bauer, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlín, de Gruyter, 1963 Leonhard Von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1968, 2a. Ed.
- (4) Sobre la relación entre antropología y teología: cf Karl Rahner, *Theologie und Anthropologie*, em Karl Rahner, *Schriften zur Theologie VII*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 43-65.
- (5) Fernando Castillo L, Juan Noemí C, José Arteaga LL, Eduardo Rodríguez A, *Teoría y Praxis en la Teología de la Liberación*, en *Teología y Vida* 15 (1974) 3-38; aquí: 22-23.
- (6) Darcy Riveiro, *El proceso civilizador: etapas de la evolución sociocultural*, *Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro 1972, especialmente la introducción (13-52). Francisco Taborda, *Instituciones de teología y pluralismo cultural*, *REB* 38 (1878) 719-742; aquí: 721-727.
- (7) Karel Kosic, *Dialéctica de lo concreto* Grijalbo colección teoría y praxis, México 1975.
- (8) Juan Bautista Libanio, *Formación de la conciencia crítica*. Vol II: subsidios socioanalíticos, voces -CRB-, petrópolis Río de Janeiro 1979, 28-29.
- (9) Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo México 1968.
- (10) Karel Kosic, ob cit.
- (11) Cf Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Feliz Meiner, Hamburgo 1952 6a. Ed 133-140. Para una interpretación: Marcelo Fernández de Aquino *Estructuras de la intersubjetividad*, en *Rev Por Filos* 34 (1978) 243-257. Cf Herman Krings, *Freiheit*, em Herman Krings-Hans Michael Baumgarther-Christoph Wild (ed), *Hambuch philosophischer Grundbegriffe* (Studienausgabe), Kösel, Munique 1973, Vol II, 493-510.
- (12) Cf Adolfo Sánchez Vázquez ob cit. También Karel Kosic ob cit.
- (13) Así Karel Kosic (ob cit) parafrasea e interpreta la expresión (¿antisemita o metafórica?) con que Marx clasifica la concepción feuerbachiana de praxis: "...die Praxis... in ihrer schmutzigjüdischen Erscheinungsform" (Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, em Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, vol III, Dietz, Berlín 1962, 5-7; aquí: 5).
- (14) Cf Karel Kosic ob cit. Adolfo Sánchez Vázquez ob cit.
- (15) Cf Fernando Castillo y otros Art cit.
- (16) Georg Picht, *Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie*. Nachtrag: *Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Philosophie der Neuzeit*, em Georg Picht, *Wahrheit -Vernunft- Verantwortung*. Philosophische Studien, Ernst Klett, Stuttgart 1969, 108-140; aquí: 135.
- (17) Cf Karel Kosic ob cit Fernando Castillo y otros art cit.
- (18) Karel Kosic ob cit.
- (19) Adolfo Sánchez ob cit.
- (20) Cf Id, ib.
- (21) Aquí tenemos un problema terminológico y un problema de fondo que merece ser considerado. El problema terminológico es la distinción entre praxis y práctica. Adolfo Sánchez Vázquez (ob cit) distingue entre ambas: Práctica es el momento de elaboración de la praxis. La praxis engloba, por lo tanto, a la práctica y a la teoría inseparablemente. Es común sin embargo que el término "praxis" sea usado indistintivamente para designar el momento o el conjunto. Já Claude Lévi-Strauss (*La pensée sauvage*, Plon, París 1962, 173) entiende por praxis "la totalidad fundamental" y por prácticas (en plural) "las realidades distintas (discrètes), localizadas en el tiempo y en el espacio". Asumiendo la distinción de Lévi-Strauss, podría definir la praxis como "el conjunto de prácticas que tienen como meta la transformación de la sociedad o la producción de la historia". Clodovis Boff (*Teología Práctica: teología de lo político y sus mediaciones*, Ediciones Sígueme Salamanca 1980) adoptada explícitamente la distinción de Lévi Strauss; me parece preferible la terminología de Sánchez Vázquez aunque yo he evitado usar el término "práctica" para no dar ocasión a malos entendidos, y he restringido la palabra "praxis" a la realidad como completa que abarca el momento de elaboración y el teórico.
- (22) Tal vez cause extrañeza el hecho de decir que el momento de elaboración es el básico, y surja la sospecha de que se está cayendo en el materialismo histórico. Pero conviene no olvidar que se trata de "momentos" y no de realidades vividas. Recordando que en el tomismo materia y forma son momentos de la realidad material (inclusive el hombre), se podría decir que la materia es lo básico (también para el hombre); de otra manera la forma no es real, no es individual (la materia es el "principium individuationis"). Y, esto no significa materialismo, ya que el alma (que es la forma "corporis" del hombre) es inmortal. Sin embargo, aunque en la eternidad como "alma separada" continúa teniendo una referencia a la materia que la individualizó, sin embargo ella es lo básico, es lo que le da realidad, individualidad. Al reflexionar así no se identifica "materia" (ilemórficamente contrapuesta a la forma) como materia en el sentido físico, modernamente usada en este sentido (y que también es el sentido que se le da a la materia en los materialismos modernos). El término de comparación es el siguiente: el principio ontológicamente superior que es la forma (y especialmente el alma inmortal como "forma corporis" del hombre) está en una dependencia relativa del principio inferior, la "materia" que le sirve de base, de principio de concretización (Julio Terán Dutari *El ateísmo en América Latina. Reflexiones para un estudio integrado*, Antonio Vargas Pachuca Ed, Teología y Mundo Contemporáneo. Karl Rahner, homenaje a Cristiandad, Madrid 1975; 271-298; aquí 284). Se habla de una primacía de la praxis (léase conforme a la terminología adopta-

da por mí: "del momento de elaboración") en el mismo sentido de la afirmación arriba hecha acerca del carácter "básico" del momento de elaboración.

- (23) Adolfo Sánchez Vázquez, ob cit.
- (24) Clodovis Boff *Teología y práctica: teología de lo político y sus mediaciones, cristiandad*, Salamanca 19.
- (25) Pablo Richard, *Teología de la liberación latinoamericana: un aporte crítico a la teología Europea*, contacto 13 (1976/n 5) 13-26; aquí 23-24.
- (26) Cf Adolfo Sánchez Vázquez ob cit.
- (27) El término fue creado por Clodovis Boff (ob cit nota 24 *passim*), pero en otro contexto.
- (28) Cf nota anterior. Además del contexto diferente el término "mediación hermenéutica" es empleado por mí aquí en un sentido más amplio que el usado en el original de Clodovis Boff, incluyendo también la filosofía.
- (29) Joa Batista Libanio (ob cit en la nota 8, 30-31) habla también de "Dos niveles de inteligencia y teoría", pero entendidas en otro sentido: dentro de la distinción entre praxis humana y praxis cristiana (humano-cristiana). Entonces los dos niveles serían una "teoría elaborada a partir de los datos de las ciencias humanas, científicos o vulgarizados" y una a partir de los datos de la teología-espiritualidad, también ellos científicos o vulgarizados". Ambas se unifican en nuestra mente "como una única y global explicación de todo lo que hacemos" (31).
- (30) Una de las formas de reducir uno de los dos momentos al otro, sería el caer en el vicio del círculo teológico, que consiste en la confirmación mutua entre los dos momentos de la praxis. Los elementos teóricos, al convencerlos de la validez y eficacia de nuestra acción, reforzarían lo acostumbrado. Por su parte, nuestro propio actuar, por su inercia natural, nos lleva a que aceptemos como teoría válida aquella que la confirma. Cf Juan Bautista Libanio, ob cit en la nota 8, 31. Sobre el círculo ideológico y los medios de romperlo. . . Cf ib 23-56.
- (31) Cf Clodovis Boff ob cit también Adolfo Sánchez Vázquez ob cit.
- (32) Cf Jürgen Habermas, *Wahrheitstheorien, em Wirklichkeit und Reflexion*. Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Neske, Pfullingen 1973. Lourencino Bruno Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie: eine Kritisch-systematische Darstellung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978. Francisco Taborda, *Die Lehre von der Dogmenentwicklung bei Francisco Marin-Sola. Kritische Analyse und Perspektiven des Wahrheitsbegriffs*, Münster 1973, 271-284.
- (33) Adolfo Sánchez Vázquez ob cit.
- (34) "Un proyecto de transformación del mundo sólo puede ser verdadero si está animado por una grande pasión, aquella de la libertad; el compromiso que él exige sólo puede ser auténtico si está alimentado por el amor" (Julio Girardi art cit de la nota 21, 286). El término "dimensión existencial" no es muy feliz, pues puede evocar un individualismo, y aun el intimismo. Fue introducido aquí por falta de otro mejor. Quiere expresar que la praxis toca a la misma persona en su libertad profunda, en su pasión, y así la compromete hasta la última fibra. De ninguna manera se debe entender individualísticamente o con resabios de existencialismo. En último, caso, a lo que dirá sobre la dimensión trascendente y su unidad como ésta, habrá que quitarle cualquier ambigüedad que pueda surgir del término "existencial".
- (35) Karel Kosic ob cit.
- (36) Cf Id; ib, 203-204.
- (37) Cf Hermann Krings, nota cit en la nota 11.
- (38) La dialéctica de la fraternidad en un mundo conflictivo, ha sido desarrollada bajo el título de dialéctica de la liberación por Juan Carlos Scannone, *Hacia una dialéctica de la liberación*, *Ontología del proceso auténticamente liberador*, en Juan Carlos Scannone, *teología de la liberación y praxis popular* Sígueme Salamanca 1976, 133-186.
- (39) Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación, perspectivas*, Ed Universitaria, Libanio 1971, 271.
- (40) Es lo que Pablo E Bonavia Rodríguez (la prassi nella teologia della liberazione, em *Quaderni ASAL 6 -1977/n 30- 11-115*; aquí: 73s) denomina "momento contemplativo" de la praxis interpretando a Gutiérrez y dando al término una connotación religiosa explícita. Bonavia Rodríguez no hace una reflexión explícita sobre el problema de la distinción o de la identidad, por ejemplo, entre la praxis histórica del marxismo y la del cristiano, como lo haremos después.
- (41) La praxis se relaciona con la ideología precisamente al nivel de "espiritualidad". La implicación entre la dimensión existencial y los dos momentos corresponde a la relación de la ideología con los dos momentos. La distinción entre las dos dimensiones incluye un elemento de crítica a la ideología, pues la dimensión trascendente purifica a la ideología de sus elementos de egoísmo a los que su carácter de parcialidad le puede arrastrar. Por otra parte, la dimensión trascendente exige una ideología que la concretize en el futuro prehistórico. Cf Juan Batista Libanio *Visita do Papa à América Latina: chaves de leitura*, em *REB 39 (1979) 5-42*; aquí 22-23. Id, *Comunhão e Libertação da Teologia*, Loyola, São Paulo 1978, 107-136. Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Ed Carlos Lohv México-Buenos Aires: "sin ideologías la fe está tan muerta como la fe a la que se refiere la carta de Santiago (2,17) y por la misma razón su total imparcialidad". Sobre ideologías cf Francisco Taborda apuntes sobre el concepto de ideología en *renovau 134 (marzo 1980) 2-5*. Id *Puebía y las ideologías en Christus octubre (1980) 33-41*.
- (42) Ob cit Ricardo Antonich, *Hermenéutica de los documentos sociales del magisterio y praxis de la liberación en pers teol 10 (1978) 403-434*; aquí: 421-422.
- (43) Clodovis Boff ob cit.
- (44) Gustavo Gutiérrez *Evangello y praxis de la liberación en la Segena dí teol 15 (1974) 15-30*; aquí: 24.
- (45) Cf Pablo E Vonadía Rodríguez art cit en la nota 40, 91-93.
- (46) Raúl Vidales, *Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación*, en Rosino Gibelin (cf la nueva frontera de la teología en América Latina, Sígueme, Salamanca 1977, 41-62; aquí: 51.
- (47) Segundo Galilea, *Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas*, en Rosino Gibelin (ed) op cit en la nora anterior 156-173; aquí: 170.
- (48) Cf Juan Carlos Scannone. *El dios de la historia y la praxis de la liberación*, en ob cit en la nota 38 187-252; aquí: 243-244.,
- (49) . . .Que ciertamente no agotan el contenido evangélico "pobre", cf Segundo Galilea art cit en la nota 47, 169-170.
- (50) Clodovis Boff op cit en la nota 24,44.
- (51) Cf Emmanuel Mounier, *Oeuvres*, tomo III, Seuil, Paris 1962, 528, apud Clodovis Boff, ob cit la nota 24,45, nota 16.
- (52) Cf Raúl Vidales ob cit en la nota 46, 50-52.
- (53) Francisco Taborda, ob cit en la nota 6,730-733. Lo que hemos esbozado brevemente y más arriba como forma epocal de la fe, se podría profundizar a partir del concepto de "religión" que la biblia relaciona con la atención al necesitado (Is 58,1,27). Y

también con los conceptos neotestamentarios de sacerdocio y sacrificio que, cuando son aplicados a Cristo y al cristiano, no son usados en el sentido ritual, sino como una forma de vida, inclusive con dimensión política.

- (54) Cf Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M Nijhoff, Haia 1974, 4a ed. Cf también Juan Carlos Escanone art cit en la nota 48, 234-236. En general sobre la libertad como proceso intersubjetivo: Cf Hermann Krings, *verbete cit.* en la nota 11.
- (55) Sobre esta identificación, desde otra perspectiva, cf Mario de Franca Miranda, *Libertados para a práxis da justiça. A teologia da graça no actual contexto da América Latina*, Loyola, São Paulo 1980, especialmente 95-109.
- (56) Cf Segundo Galilea art cit en la nota 47, 171. Mario de Franca Miranda op cit en la nota anterior 184-185.
- (57) Mario de Franca Miranda ob cit en la nota 55, 105.
- (58) Cf W. H Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt*, Neukirchen 1968, 57-69.
- (59) El concepto de praxis enriquece a la teología, pero también la visión teológica le da fuerza a la praxis. De hecho, cuando vemos que no se realiza la utopía a la que tiende la praxis histórica, nos podríamos desanimar ante la magnitud de la tarea. Pero si la praxis manifiesta a la actuación de Dios en la historia, y ella es esa actuación, entonces la meta a la que tiende no es un mero sueño del futuro. Ella ya es presencia y realidad: Dios mismo. Cf Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, citado semoutras indicações por Norbert Schiffrs. De manera semejante se podía demostrar que la praxis histórica sólo está abierta y por lo tanto, digna de este nombre, en el reconocimiento del Dios creador (negación de los ídolos, Cf Enrique Dussel *Historia de la fe Cristiana y transformación social en América Latina. Encuentro del Escorial Ed Sígueme Salamanca*). Igualmente se podría demostrar que el empeño en la praxis histórica, para que tenga sentido, trae consigo el postulado de la resurrección. Cf José Ignacio-Faus, *La Humanidad Nueva ensayo de cristología*, EAPSA, 1974, Vol I, 171-175.
- (60) Cf Alfons Auer, *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1971. René Simon, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Seuil, Paris 1974, especialmente 189-198. Bruno Schüller, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlicher Ethik*, em *Theol. Phil.* 51 (1976) 321-343. (Referencias a los manuales tradicionales y a la posición de los americanos y evangélicos en las notas 15 y 16 de la p 331). George Strecker, *Autonome Sittlichkeit und das Proprium der christlichen Ethik bei Paulus*, em *Theol. Literaturzeitung* 104 (1979) 865-872.
- (61) Juan Batista Libanio op cit en la nota 8,29 utiliza la expresión "praxis cristiana. Pero su explicitación muestra la coincidencia con los que se ha dicho más arriba. Por una parte, es cuestión de terminología. El escribe: "evidentemente, no se trata de una praxis paralela o por encima de lo humano. Pero sí de la comprensión y el juicio sobre la praxis humana, a partir de la intelección de la revelación cristiana". Por otra parte, Libanio esta preocupado por otra problemática: la de que si la praxis siendo gracia, no puede ser salvíficamente neutra. "No existe... a partir de una comprensión cristiana de la realidad una praxis puramente humana, neutra cristianamente. Deberá ser coherente o incoherente con tal visión, siendo, por esto, cristiana o anticristiana".
- (62) Y así estará evangelizando; cf Juan Luis Segundo, *Diálogo y teología fundamental*, en *concilium* 5 (1969/n 6) 61-60.



JUAN HERNANDEZ PICO, SJ

METODO TEOLOGICO LATINOAMERICANO

normatividad de jesús histórico

INTRODUCCION

Uno de los problemas fundamentales que la reflexión teológica, tal como se ha hecho en estos últimos años en América Latina, tiene planteados, es la relación entre el Jesús histórico, las ciencias sociales como análisis de la realidad, y la praxis política encaminada a producir un cambio radical en la situación que hoy sufren nuestros pueblos.

Para abordar este problema cuyas repercusiones pastorales intentaremos esclarecer más adelante, nos parece necesario determinar la manera concreta como la misma reflexión teológica se viene entendiendo entre nosotros.

EL ENFOQUE MAGISTRAL Y CIENTIFICO DE LA TEOLOGIA

Es significativo que se sitúe en el punto focal del debate más bien la reflexión teológica que la teología. ¿No indicará esta precisión verbal que en el método latinoamericano de hacer teología surge un momento de creativa oposición al método dominante de hacer teología en la Iglesia durante los últimos siglos, es decir al método "magistral y científico"?

La teología académica, encomendada a los maestros universitarios, y la investigación teológica, realizada en bibliotecas y seminarios especializados, han ido sustentando lentamente y no sin vicisitudes la pretensión de la teología a ocupar un lugar respetable entre las ciencias modernas. Este proceso ha respondido probablemente a una necesidad de adaptación de la institución eclesial a su entorno. El valor de lo científico, como formulador de leyes generales, universales, quedó firmemente jerarquizado como primer valor de la cultura occidental desde fines del siglo XVIII, no obstante la reacción romántica. Incluso los irracionalismos de corte fascista de los años 20 a 40 de este siglo intentaron fundamentarse en construcciones científicas, o al menos en apelaciones a rigurosidades científicas universales. Dentro

de la corriente principal de la institución eclesiástica, impuesta desde su elevación a religión oficial del Estado, su capacidad de adaptación a las mutaciones culturales de su matriz europea ha sido, en perspectiva de largo plazo, francamente admirable. "Dar razón de la esperanza cristiana" se fue convirtiendo, a lo largo de estos últimos siglos, en elaborar sistemas teológicos a la altura de las exigencias de la razón científica.

No se puede olvidar sin embargo, que las revoluciones científicas que lograron instaurar un orden cultural nuevo en Europa, fueron condición de posibilidad de las revoluciones políticas, usufructuadas desde fines del siglo XVIII por las burguesías nacionales ascendentes del mundo occidental. Las ciencias, excepto la corriente marxista de las entonces naciente Ciencias Sociales, quedaron retenidas como articuladoras del potencial económico y político de las minorías burguesas, convertidas en clase social dominante. La teología, a la vez que progresaba en la adquisición de su status científico, programaba su actividad en su ámbito elitista y se establecía como una de las fuentes de sentido global del nuevo sistema, en competencia por otras concepciones globales del mundo.

Al aspirar así al carácter de ciencia moderna, al ubicarse consecuentemente en las Universidades, la teología se fue entendiendo progresivamente como elucidación crítico-histórica de los fundamentos de la fe y como construcción de un sistema de sentido, capaz a la vez de enfrentar los problemas planteados en el interior del orden radicalmente. Esta ausencia de cuestionamiento radical pudo manifestarse de dos maneras: en la donación de sentido a la vida interpersonal de los hombres dentro de cualquier orden social y con prescindencia de sus estructuras, o en la absolutización de una función crítica legítima con respecto a los resultados inmediatos de cualquier transformación del orden social dominante en un momento histórico dado: es decir en un

personalismo espiritualista o en un escepticismo escatológico, igualmente ahistóricos y desencarnados.

Al mismo tiempo, y como fruto de esta opción por el valor de lo científico, la teología quedó reducida a situar su discurso en ambientes esotéricos, sometiéndose al exceso de división del trabajo propio de la ciencia moderna, que desemboca en la especialización inaccesible para las grandes mayorías humanas. El teólogo tipo y algunos de los grandes entre ellos son excepciones importantes a esta regla: no fomentan el contacto cristiano con las situaciones estructurales y personales de las grandes mayorías, ni siquiera de las explícitamente cristianas. La teología no ha sido primordialmente, un servicio a la fe cristiana que se hace operante por el amor a la multitud. Ha tendido a ser más bien una elaboración aristocrática de sentido, inoperante para seguir haciendo fermentar la vieja masa en una progresiva transformación hacia la nueva creación que Jesús inauguró. A la teología cristiana le ha faltado la compasión en su significado más rico de vivir la Cruz de Jesús tal como es recreada por los oprimidos de nuestro tiempo.

¿Cuál será la raíz de esta profunda carencia? Plantear esta pregunta supone interrogarse por los intereses a los que ha servido la teología. ¿Será muy desacertado el apuntar que la teología ha servido primordialmente a los intereses de la institución eclesial en su abstracta universalización romana, y no a los intereses del pueblo cristiano, y mucho menos a los intereses de los pobres de este mundo, confiesen o no a Jesucristo?

En la raíz de la aspiración a enfrentar el problema de las relaciones entre razón y fe, podemos encontrar la aspiración de la institución eclesial a hacerse relevante, a ser tenida en cuenta en la crisis de sentido del sistema de poder dominante, en cuyo campo ha querido seguir jugando un papel rector. La institución eclesial se ha desviado así del criterio básico del seguimiento de Jesús: no ha aceptado marginarse, no ha aceptado perder su vida para salvarla.

Sin embargo, la institución eclesial no posee otra legitimación que la del Evangelio de Jesucristo. Su desviación nunca puede llegar al extremo de no transmitir la Buena Noticia de Jesús. En este mensaje, por muy oscurecido que se presente, por muy desencarnado que se ofrezca pervive la fuerza carismática de Jesús. No hay más que un Evangelio, y el Espíritu se encarga de mantener viva en él la memoria inquietante de Jesús. . . La realidad revolucionaria de que Dios, en Jesús, no eligió a los poderosos de este mundo; la realidad de que la sabiduría de Dios no entra en diálogo con la sabiduría de los dominadores (Cor 1 y 2), ha hecho surgir en América Latina, y no sólo en ella, un nuevo método de hacer teología, fundamentado en una nueva manera de entender la función teológica.

MANERA LATINOAMERICANA DE ENTENDER LA TEOLOGIA

En el encuentro de Cristianos para el socialismo, tenido en Chile en 1972 encontramos una toma de conciencia clara de esta nueva manera de entender la teología en el Documento de Cristianos para el Socialismo, Chile 1972:

"Teniendo presente la injusticia que penetra las estructuras socio-económicas de nuestro continente. . . queremos identificarnos claramente como cristianos que a partir del proceso de liberación que viven nuestros pueblos latinoamericanos, y de nuestro compromiso práctico y real. . . pensamos nuestra fe y revisamos nuestra actitud de cara a los oprimidos" (1).

Profundizando en esta declaración, descubrimos que en América Latina hacer teología significa tomar en serio la experiencia de la fe en Jesucristo. Esta experiencia se articula en varios momentos esenciales a ella. Implica, primeramente la confesión de una identidad cristiana que acepta como "palabra primera" la palabra de provocación, de misión, dicha por Dios desde la historia de los hombres; sin embargo, no desde cualquier historia, sino específicamente desde la historia de un pueblo oprimido y en ruptura de solidaridad, al cual Dios provoca a una liberación y a una solidaridad que lo constituirán creativamente en pueblo de Dios. Esta estructura de la "palabra primera", reveladora de Dios en la historia, se traduce bien en el modelo Abrahámico, bien en el Mosaico, ambos modelos de "éxodo"; y, pese a toda espiritualización indebida, llega a su culmen en el modelo de Jesús Histórico, modelo de "nuevo éxodo", abierto una vez más a la construcción de un pueblo de Dios libre y solidario.

La experiencia de fe en Jesucristo implica, en segundo lugar, otro punto de partida de la teología, igualmente primordial; la confesión de una identidad cristiana, que acepta como "palabra primera" también la palabra de la respuesta práctica de la fe de los hombres, que deciden asumir la tarea de hacer una historia libre y solidaria. Esta tarea es asumida con la fuerza que da la promesa de que Dios será siempre "Dios con nosotros", siempre mayor, siempre provocador en la historia que vayamos construyendo.

Estas dos "palabras primeras" activas, creadoras, liberadoras, construyen la estructura fundamental de la Revelación-Fe. La teología es entonces en esta experiencia de fe, y como tercer momento esencial de ella, una "palabra segunda", consistente en la toma de conciencia y justificación reflejas de la "palabra primera" de la fe, como provocación de Dios y respuesta de los hombres.

Es aquí donde se vuelve importante la diferenciación verbal entre teología y reflexión teológica. ¿Quién es el teólogo, según la manera de entender la teología en América Latina? No es ciertamente el académico, el profesor universitario, el investigador especializado. Es el cristiano, que dotado de un carisma de "dar razón de la esperanza que nos anima" (1 Pe 3,15), lo ejercita en medio de una comunidad cristiana escuchándola e interpretándola, inspirándola y criticándola a la vez que dejándose inspirar y criticar por ella, en virtud de la participación en el compromiso de esa comunidad por contribuir al proceso de liberación de todo un pueblo. Utilizando lo más que pueda los instrumentos científicos para conseguir acceso a la "palabra primera" de Dios y de los hombres, el teólogo latinoamericano aspira a atemperar toda pretensión profesoral al estar convencido de que aquéllos con quienes reflexiona teológicamente poseen la fe: una fe probada en la praxis cristiana de liberación, una fe anterior, sobre todo axiológicamente, a toda formulación sobre sí misma; una fe mejor que cualquiera de sus justificaciones.

En esta experiencia de fe, el cuarto momento esencial es la conciencia clara del conflicto radical, en cuyo contexto se ejercita en América Latina la reflexión teológica. Esta "palabra segunda" la dicen los cristianos latinoamericanos inmersos en la injusticia que penetra las estructuras de la convivencia humana en nuestro continente. La experiencia concreta de la fe de los cristianos latinoamericanos y de sus teólogos es la experiencia de la opresión. En un continente aún sobrecargado por la diferenciación no cristiana entre lo sagrado y lo profano, la experiencia de la fe hecha refleja por esta "palabra segunda" que es la teología latinoamericana, desvela la única ruptura cristianamente válida: la ruptura que se da entre la liberación de Jesús y la opresión del hombre por el hombre.

El poder de dominación es experimentado como historia concreta del pecado entre nosotros. La resistencia brutal que se monta contra los esfuerzos de liberación tanto desde el miedo de perder el poder que caracteriza a los dominadores, como desde el miedo a desafiar al poder que caracteriza a los dominados, es la manifestación más clara del pecado entre nosotros: de un pecado que hay que quitar de nuestro mundo.

Finalmente, el quinto momento esencial de la experiencia de fe en América Latina, es un momento de revisión, de evaluación y exámen. La reflexión teológica no sólo debe brotar del compromiso cristiano con los oprimidos, como llamado de Dios y respuesta de los hombres, sino que debe someter a revisión, a inspiración y crítica continuas ese mismo compromiso, la actitud de amor a los oprimidos. La "palabra primera" de Dios y de los hombres debe funcionar, en la forma que quedó recogida en las Escrituras y de modo privilegiado en la historia de Jesús y de las primeras comunidades cristianas, como instancia inspiradora y crítica permanente de la reflexión teológica y de la praxis cristiana.

A partir de esta comprensión latinoamericana de la reflexión teológica, la universalidad de la teología como ciencia aparece profundamente cuestionada. La reflexión teológica posee universalidad en la sumisión a su instancia inspiradora y crítica permanente, la "palabra primera" de Dios y de los hombres. Sin embargo, en cuanto reflexión sobre una experiencia histórica de fe en Jesucristo, es decir ubicada en el tiempo y en el espacio latinoamericano, tendrá que dar razón de la esperanza que nos anima aquí y hoy, y deberá contrastarse creativamente con la praxis concreta de lucha por la liberación sobre la cual también debe reflexionar.

Esta manera de abordar la reflexión teológica en América Latina lleva a considerarla como una actividad social. Una actividad social, en primer lugar como producto de la reflexión de comunidades cristianas, y no de individuos desubicados en el magnífico aislacionismo académico.

Como actividad social, en segundo lugar, la reflexión teológica comparte el riesgo de ideologización inherente a toda actividad social humana. Puede ponerse de nuevo al servicio de los intereses de una institución eclesiástica que rehuye ubicarse en el conflicto real entre los esfuerzos de

liberación cristiana y la resistencia ofrecida por el poder dominador, manifestación del pecado. Como dijeron en Bruselas, en 1970, 156 teólogos de todo el mundo, "las comunidades cristianas (deben) adquirir conciencia crítica de su situación histórica. . . nunca pueden considerarse neutrales ni política ni económicamente" (2). La única forma de prevenirse contra este riesgo demasiado real, es una opción teológica que sea a la vez desenmascaramiento de la teología establecida y toma de partido por los oprimidos en la justificación de la esperanza que anima su aún incipiente lucha de liberación.

Desde esta manera de entender la reflexión teológica en América Latina, se puede plantear el problema concreto de la relación entre el Jesús Histórico, la ciencia social como análisis de la realidad, y la praxis política de transformación de la realidad. Precisamente hemos elaborado esta comprensión de la reflexión teológica a partir de un documento como el de las conclusiones del primer encuentro de cristianos para el socialismo, que expone una manera concreta de trazar esta relación.

EL JESUS HISTORICO Y LA PRAXIS POLITICA

En América Latina, la realidad de Jesucristo, viva en las comunidades cristianas, y transmitida por la Iglesia institucional al anunciar mal que bien el único Evangelio que posee, provoca a los cristianos y suscita, aunque sea en minorías, una respuesta de fe. Es el Espíritu de Jesucristo quien mantiene viva esa memoria inquietante de Jesús. El recuerdo de Jesús, de aquél que vino "a servir y a dar su vida en rescate de muchos" (Mc 10,45), empuja a grupos cristianos a buscar vivir la vida cristiana entre "muchos", al servicio de "muchos", de las mayorías oprimidas.

En contacto con la realidad sufriente de estos "muchos", viviendo entre ellos y trabajando con ellos y por ellos, descubriendo en ellos a Jesús que hoy y aquí carga con su Cruz, los cristianos latinoamericanos sienten la provocación a un amor eficaz que visibilice entre nosotros la gracia de Dios, su liberación. Entre nosotros hoy se escucha también la pregunta de Jesús: "¿Cuál de los tres te parece que se mostró prójimo del que cayó en manos de los ladrones?" (Lc 10,36). Como respuesta ineludible aunque no única, brota la necesidad de hacer práctica la fe en un compromiso político que subvierta la relación opresora de poder, hoy vigente en América Latina; y esta necesidad surge como exigencia del seguimiento de Jesús hoy y aquí.

Sin embargo, el compromiso político del cristiano latinoamericano no puede apelar a una reproducción ingenuamente imitativa de la vida y del quehacer de Jesús. Enfrentado a una situación de tremenda opresión, Jesús no respondió desencadenando un movimiento popular de carácter político ni tampoco haciendo causa común con el movimiento guerrillero insurreccional de los Zelotas. Tampoco respondió reduciéndose a apelar a un cambio de corazón o de conciencia. Jesús proclamó como presente ya en este mundo el Reino de Dios, una revolución total de las estructuras y de las conciencias, que sitúa el sentido de la vida en el hermano, y cree que Dios es capaz de suprimir las imposibilidades concretas de la vida humana: "Para Dios todo es

posible" (Mt 19,26). Al mismo tiempo, Jesús no se quedó inactivo, contemplativo, exaltado en el éxtasis de la irrupción del Reino: muy al contrario, de palabra y con hechos ejerció una actividad cuestionante, deslegitimadora de los absolutos opresores de su tiempo: la ley, la religión, el Estado, la estratificación discriminante de todo tipo. Se enfrentó además activamente al hombre, al dolor, a la enfermedad y a la muerte, venciénolas en gestos activos mediadores, anticipatorios del Reino. No obstante, los dejó abiertos a una consumación aún no presente. En este sentido, Jesús es el desideologizador absoluto, que impide a los hombres la autosatisfacción en cualquier realización humana hacia el Reino, al mismo tiempo que los impulsa a una esperanza indestructible de alcanzar, con la fuerza de Dios, a través de estas realizaciones humanas parciales y frágiles, ese mismo Reino, a la vez como donación y como construcción.

La fe en Jesucristo tomada en serio, impide al cristiano latinoamericano una posición de aceptación del desorden opresor que atenaza a nuestros pueblos hoy. La fe en Jesucristo deslegitima todo fatalismo, todo escepticismo ante las perspectivas de un cambio radical, revolucionario para nuestros países. La fe en Jesucristo cree que ha aparecido en este mundo alguien "más fuerte" que el pecado de injusticia que nos oprime y que es capaz de vencerlo superándolo (Lc 11,21-22).

Por otro lado, la fe en Jesucristo, tomada en serio, impide aceptar ingenuamente el camino del poder, como mediación del Reino. Tal como lo conocemos y experimentamos históricamente, el poder contiene siempre una dimensión de violencia a la libertad humana y una inclinación al autoendiosamiento que no pueden ser sin más mediación del Dios que dona la vida como proyecto de libertad y de entrega al servicio de los demás. La renuncia histórica de Jesús a la anticipación del Reino por medio del poder dominador, implica una desautorización normativa y permanente de identificar la salvación de los hombres y su liberación con soluciones políticas tal como los hombres tenemos experiencia de ellas. Por otro lado, anuncia como una eficacia absolutamente liberadora, la eficacia del sometimiento al dominio esclavizante hasta la muerte por los demás. Un sometimiento que se puede presentar como única salida para testimoniar el no conformismo con el aplastamiento de la esperanza de los hombres en la reconciliación y en la creación de una solidaridad absolutamente nueva.

Al tomar en serio la fe en Jesucristo, la historia de Jesús, las mediaciones concretas que El usó o a las que El se sometió, a los cristianos latinoamericanos nos surge hoy la pregunta de hasta dónde Jesús, el Jesús Histórico, es normativo y ejemplar para nosotros. O dicho de otra manera, hasta dónde podemos seguir a Jesús utilizando mediaciones históricas diferentes a las suyas, y en concreto entrando en la lucha por la liberación, incluida su dimensión política con todas sus consecuencias.

Dejando de lado el problema de si Jesús participó de una esperanza escatológica cercana, de si esperó ver la eclosión del Reino de Dios en el tiempo de su vida, y de si esta esperanza fue constante en él hasta su muerte o no, y determinante por tanto en su actitud frente a lo político, quere-

mos abordar la respuesta a las preguntas antes planteadas desde otro punto de vista, desde el punto de vista de su humanidad auténtica por medio de la cual fue "probado en todo, igual que nosotros, excluido el pecado" (Hebr 4,15).

Jesús respondió a la provocación de Dios, al envío del Padre, desde su vida humana, desde la hora histórica de su pueblo, que el tocó vivir. Su vida, como aquella hora histórica, son irrepitibles, de igual manera que es irrepitible su muerte (Hebr 7,27;9,12,28).

Más aún, su vida y su muerte son limitadas; Jesús no vivió toda vida humana ni murió toda muerte humana, sencillamente porque vivió una vida y murió una muerte de hombre, entre los hombres de un pueblo y de un tiempo que no agotaron todas las posibilidades abiertas a la historia humana ni a los destinos personales de los hombres.

Esta comprensión de la vida y la muerte de Jesús es preciso completarla desde la perspectiva de su Resurrección. Es a este hombre Jesús a quien Dios resucitó y no a ningún otro; es este hombre Jesús, que vivió una vida histórica, de una cercanía única a Dios, y murió una muerte histórica de un abandono único de Dios, a quien "Dios ha constituido señor y Mesías" (He 2,33.36), y no a ningún otro. Su vida y su muerte, aunque no agotan las posibilidades de toda vida y de toda muerte humana, han quedado selladas por Dios como inspiración y crítica permanentes a toda vida y a toda muerte humanas.

Ninguna de estas dos perspectivas se pueden anular, si se toma en serio la fe en Jesucristo. La manera de no anularlas, sino más bien de dejarlas subsistir en su fuerza única, liberadora, es no considerar la vida y la muerte de Jesús como modelos de imitación sino como provocación a recrear sus actitudes y opciones profundas ante la vida y la muerte, en función de los oprimidos a quienes El privilegió.

El futuro de Jesús está abierto. La existencia cristiana es una existencia en el Espíritu de Jesús, "que nos irá guiando hacia toda verdad" (Jn 16,13). La forma concreta de estar asociados a Dios en el proyecto histórico que él inauguró como Jesús en hacer esta verdad siendo solidarios unos de otros (1 Jn 1,5.7), en las circunstancias concretas de nuestro tiempo y de nuestros pueblos.

Si es posible para los cristianos completar en nuestra carne mortal "lo que falta a las penalidades de Cristo" (Col 1,24), y así dar la vida por los hermanos en formas profundamente creativas, es posible también completar el quehacer de Jesús en respuestas creativas a lo largo del proceso de construcción del Reino.

Sin embargo, el mismo Espíritu de Jesús que nos ubica en la libertad de responder a la provocación de Dios creativamente, nos recuerda permanentemente la vida y la muerte de Jesús, su palabra definitiva (Jn 14,26). El impulso hacia la creatividad en la libertad en el Espíritu nos es independiente de Jesús, porque el Espíritu sólo puede conducirnos hacia el futuro a partir de la existencia histórica de Jesús, interpretándola como llamado a responder en nuestra realidad.

Desde el punto de vista de la relación de la fe en Jesús con la exigencia de un cambio radical de la situación de opresión en que vivimos, el compromiso político, por tanto, con todas sus consecuencias, no está excluido a partir del camino concreto de Jesús hacia el Reino. Puede ser una opción cristiana legítima, una mediación parcial legítima de nuestra contribución al Reino. El rechazo del poder en la vida de Jesús puede no interpretarse como un absoluto, sino como una decisión y un destino asumidos e inflingidos en un conflicto concreto que no agota las posibilidades conflictivas de la vida humana en la historia.

Sin embargo, en la toma de partido político, aunque sea en favor de los oprimidos, las soluciones políticas a las que los cristianos nos adherimos nunca pueden ser elevadas a la categoría de absoluto cerrado hacia el futuro. La acción política, aun la más revolucionaria, no es la meta del compromiso cristiano. Aún en continuidad con nuestra acción, el Reino será también una irrupción, una victoria total sobre el pecado, sobre la existencia a la hermandad humana, una transparencia libre de toda ambigüedad. Nuestra experiencia histórica, que sólo se puede trasponer en la esperanza, nos indica la permanencia del pecado en el ejercicio del poder que acompaña, coexiste y sigue a todo esfuerzo revolucionario. Una tarea cristiana a la altura de nuestra esperanza desafía a comprometernos políticamente con el mayor de los entusiasmos, atemperado con la mayor de las cifras, con la vigilancia para salir al paso de la corrupción que acecha al amor impulsor de todo proyecto revolucionario. No pueden los cristianos vivir tranquilos con la violencia, aunque sea sólo un subproducto no pretendido como fin del compromiso político. No pueden los cristianos instalarse en la eficacia política. Nunca pueden olvidar que la tarea humana, para ser cristiana, tiene que apuntar a la posibilidad de hombres nuevos. Toda acción política, como proyecto liberador válido, resistido por el pecado de opresión, tendrá que ser asumida en tensión con la posibilidad de desviarse en nuevas opresiones. El hecho de que las revoluciones hayan tenido que bautizarse con sangre de opresores y oprimidos, desvela la presencia brutal del pecado en el medio de la lucha por la libertad. Con esta presencia nunca se podrá pactar. Aunque la coacción y el influjo, la manipulación, el ser definidos por otro y la cesión de ámbitos de libertad, son acompañantes empíricos y probablemente condiciones de posibilidad de la misma libertad, nunca se podrá descansar en ellas, porque el Reino es una libertad absoluta.

Igualmente, en la toma de partido político en favor de los oprimidos, los cristianos latinoamericanos no podrán nunca asumir el odio. La opción fundamental de Jesús excluye el odio como fuerza motriz de todo esfuerzo de liberación. Es sencillo decirlo pero es profundamente difícil realizarlo: "Odiar al propio hermano es ser un asesino, y saben ustedes que ningún asesino conserva dentro la vida entera" (1 Jn 3,15). Jesús nos enseñó que es posible denunciar las acciones y las actitudes humanas opresoras por su nombre, es posible insultar y deslegitimar así la opresión, aun habiendo exigido suprimir la cólera en la consideración de los hombres (Mt 23 versus Mt 5). Lo que nunca se puede hacer, si se toma en serio la fe en Jesucristo, es violentar la dignidad de los hombres. La exigencia del perdón, el respe-

to por toda aflicción humana son sacramento del ofrecimiento del Reino que Dios hace a todos, previa conversión; son sacramento de la apertura al Padre de todos, de quien Jesús en su vida y en su muerte fue presencia real.

Ningún compromiso político será cristiano, si no asume la disposición de decir una última palabra cristiana en la aceptación de la muerte por los demás. Primero porque "no hay amor más grande que dar la vida por los amigos" (Jn 15,13); segundo porque en nuestra situación histórica estamos enfrentados a un poder de opresión enorme, dispuesto a resistir con la represión total cualquier intento liberador; y en este enfrentamiento con el pecado del mundo, contra el que no se puede sino luchar, hay que estar preparados a que sobre nosotros suene también "la hora del poder de las tinieblas" (Lc 22,53). Teniendo presente la eficacia y el éxito como objetivos de un compromiso que pretende "dar vida en abundancia", hay que asumir el sentido del fracaso, como esperanza contra toda esperanza.

LA FE Y LA PRAXIS POLITICA MEDIDAS POR LA CIENCIA SOCIAL

¿Deben entonces los cristianos latinoamericanos comprometerse en un proyecto político de lucha por la supresión de la opresión en que vivimos? ¿Y cómo deben comprometerse? La respuesta la darán las mediaciones concretas de un análisis estructural y coyuntural de la realidad. No se puede pasar sin más del impulso evangélico, de la fuerza inspiradora y crítica de la vida y la muerte de Jesús, a la tarea de la praxis política.

En este momento es cuando cobran toda su vigencia las Ciencias Sociales, como auxiliares de la definición de una situación madura o inmadura para un compromiso cristiano u otro. Naturalmente, no cualquier Ciencia Social, sino sólo aquella que explícitamente se ha puesto al servicio de una ideología o si se quiere de una utopía: el cambio revolucionario. Si en una situación concreta los cristianos deben contribuir a "una arriesgada toma de poder, a una colaboración crítica con los modelos vigentes... a una inmersión en una situación de catacumbas o... a una serie de acciones profético-liberadoras capaces de despertar la conciencia adormecida" (3) no nos lo dirá el Evangelio, sino un análisis científico lo más exigente posible de esa situación. Probablemente este análisis no se podrá hacer de manera eficaz si quienes lo hagan, o al menos quienes lo asuman críticamente, no comparten la vivencia y los intentos de lucha de las mayorías oprimidas. Análisis científicos en aislamiento de la misma vida corren el riesgo de no detectar nunca la percepción de la oportunidad revolucionaria, así como también el riesgo alternativo de provocarla prematuramente.

No existe la neutralidad de las ciencias, como no existe la neutralidad de la teología. Hasta en una actividad científica tan aparentemente objetiva como la recolección de estadísticas, los presupuestos de aceptación de la movilidad social como posibilidad presuntamente abierta del sistema capitalista, conducen a unas preguntas que dificultan fuertemente un análisis o una simple identificación de clases sociales. En el fondo, si las estadísticas son así recogidas es

porque no se acepta como esquema heurístico de interpretación de la sociedad, un esquema de clases. Más al fondo aún, no se acepta un esquema radicalmente conflictivo de la sociedad, y se pretende que los planteamientos de cambio revolucionario son violentamente impuestos, sin seriedad científica, a una realidad capaz de evolucionar sin destruir su equilibrio.

Para ser consecuentes, por tanto, con los imperativos de justicia y con la necesidad de contribuir a la liberación de la opresión que sufren nuestros pueblos, es imprescindible someterse a un proceso de desbloqueo con respecto a la ciencia social, cuyo objetivo es servir a la utopía socialista, sin imponerle como condición previa la predicción de un futuro que garantice la purificación de todos los intentos decepcionantes de los socialismos históricos (4).

No someterse a la hora de traducir en práctica el imperativo de la fe hoy y aquí, a las mediaciones de la Ciencia Social, tiene consecuencias pastorales de incalculable alcance. Tanto en intelectuales, en cristianos agentes de pastoral, como en el pueblo cristiano, lleva esta actitud a movimientos milenaristas o mesiánicos, que se extinguen con la misma rapidez con que se encendieron. Dejan a su alrededor, sin embargo, un reguero de sangre irresponsable y una destrucción de esperanzas, que fortalece todo escepticismo fatalista.

No contribuir, finalmente, al desbloqueo de la Ciencia Social que se ha puesto al servicio del cambio, significa hacer imposible la traducción eficaz de la fe en Jesucristo en praxis cristiana responsable.

CONCLUSIÓN

Si esta relación que aquí hemos intentado abordar entre fe cristiana, ciencia social y praxis política, se asume por grupos cristianos teológica y prácticamente responsables, será porque se habrá aceptado que la fe cristiana no es un documento talmúdico, sobre el cual sólo se puede ejercitar un trabajo de exégesis y casuística cada vez más agudo. Más aún, será porque la fe cristiana no es tampoco únicamente la historia de Jesús, sino esa historia revivida creativamente en el Espíritu y siempre referida, a través de mediaciones concretas, a esa misma historia de Jesús.

NOTAS

- (1) Comunicación enviada al Encuentro Latinoamericano de Teología (sobre los métodos de reflexión teológica en AL y sus implicaciones pastorales), México 11-15 Agosto /75.
- (2) Concilium, El Futuro de la Iglesia, número extraordinario, 1970, Conclusiones.
- (3) Boff, Leonardo, O.F.M., Salvación en Jesucristo y Proceso de Liberación en Concilium, No. 96, Junio 1974, p 388.
- (4) Segundo, Juan Luis, SJ, Capitalismo-Socialismo, "Crux Theologica", en Concilium, No. 96, pp 403-422.



DAVID FERNANDEZ D SJ

UNA TEOLOGIA POLITICA DEL REINO

la concepción histórica en eusebio de cesárea

"Otros escritores de historia consignan las victorias de la guerra, los trofeos ganados a los enemigos, la habilidad de los generales y la bravura viril de los soldados, manchada con sangre y con matanzas innumerables, por amor de sus hijos, de la patria y de nuevas posesiones. Pero nuestra narración del gobierno de Dios consignará en letras imborrables las guerras más pacíficas hechas en nombre de la paz del alma, y hablará de hombres que hacen hechos heroicos por la verdad más que por la patria, por piedad y no por los amigos más queridos. Entregará a una memoria perdurable la disciplina y la fortaleza tan probada de los atletas de la religión, los trofeos ganados a los demonios, las victorias sobre enemigos invisibles, y las coronas colocadas sobre sus cabezas. . ."

*Eusebio, Historia Eclesiástica,
libro V. Sec. 3,4.*

INTRODUCCION

Pareciera que el mito, la epopeya, la cronología y concepción de las distintas creaciones, su historia y motivaciones, las genealogías y su crítica, se sucedieran unas a otras hasta unirse en un todo armónico formado por mosaicos de esa autoconciencia humana construida de miradas al pasado para elaborar la síntesis del presente y proyectarse a un futuro más esperanzador. A los ojos interesados resulta claro que hay caminos semejantes detrás de todas las historiografías. Por eso Shotwell (1) se atreve a afirmar que la historia de la historia se repite. Y es que el paralelo entre las historias de diferentes naciones es sorprendentemente estrecho.

Todavía más: quizá podría esperarse que la historia de una religión no mostrase las mismas líneas generales de desarrollo. No obstante, la historiografía cristiana se desenvuelve por sobre los mismos rieles en que lo hacen las historias de Grecia o Roma. Pero este paralelo sólo se hace posible en la medida en que surge la figura de Eusebio de Cesárea.

Al "Herodoto Cristiano" —como se le ha dado en llamar— se le ha estudiado por los alcances insospechados

que tienen en él las enseñanzas de Orígenes, sobre todo en lo que se refiere a la "generación perpetua" del mundo; también por la posición un tanto ambigua en la que se colocó durante el conflicto arriano —la controversia trinitaria— y por el lugar preponderante que tuvo en el Concilio de Nicea. Sin embargo, el estudiarlo como teólogo de la historia del cristianismo, como historiógrafo, como intérprete del trabajo de Constantino al crear la unión de la Iglesia con el Estado, ha sido desafortunadamente descuidado. Y desde este ángulo, Eusebio resulta una figura mucho más interesante y significativa para los tiempos y las polémicas que hoy corren.

Y aquí los méritos de Eusebio no son pocos. La ciencia histórica secular y la recuperación que de ella quiere hacer la teología de la liberación, han tomado de la concepción eusebiana sobre la historia del cristianismo, muchas más cosas de las que uno imagina. La historia occidental no se entiende sin las figuras clave de Eusebio y San Agustín. A este último le toca llevar la concepción histórica y eclesial de Eusebio a su forma final, en tanto que reinado temporal de Cristo. Porque los perfiles de la *Ciudad de Dios* de San Agustín son ya visibles en los primeros capítulos de la *His-*

toria Eclesiástica; y sus cimientos ya habían sido echados por el maestro de Eusebio, Orígenes.

Este es precisamente el objetivo del presente trabajo: mostrar que la dimensión plenamente temporal del Reino de Dios es un polo necesario en la escatología cristiana, no obstante que la Iglesia de nuestros tiempos a veces lo olvide. Dentro del tema específico, es preciso evidenciar que para el historiador de Cesarea la marcha de la Humanidad constituye un progreso debido a la presencia de Dios en el mundo. En este sentido, la metahistoria no es para Eusebio una esperanza para el futuro, sino una praxis en el presente, con lo que deshace la antinomia entre mundo real y mundo futuro.

Nuestro método: la investigación documental en fuentes y comentaristas.

LA NOVEDAD EUSEBIANA

A Eusebio no se le puede comprender en su misión historiográfica y teológica si no es dentro de la tradición histórica judaica, como un historiador eslabonado a la literatura hebrea y a la comprensión histórica totalizante que propone. La historia de Eusebio —como la de Israel— es por esencia, religiosa; o bien, la religión de ambos es esencialmente histórica. La fórmula de la ofrenda del Deuteronomio —“un arameo errante fue mi padre y bajó a Egipto”— lo mismo que el Credo tradicionalmente atribuido a Eusebio (2) —“padeció bajo el poder de Poncio Pilato”— muestran el esfuerzo de precisión histórica en el desarrollo de una fe. Sin embargo, este esfuerzo de precisión topaba con la carencia de una cronología judeo-cristiana que pudiera ubicar con exactitud las mojoneras de una fe.

Alentado por ello y por la crítica de un mundo pagano que pedía métodos más rígidos de cronología comparada, y urgido por la necesidad de una investigación que pudiera probar la auténtica antigüedad y la descendencia directa del cristianismo, Eusebio de Cesarea comenzó su labor historiográfica con la elaboración de una cronología universal —*Crónica*, le llamó— que habría de ser junto con la historiografía helenística, la sustancia de toda historia posterior en Europa hasta nuestros días.

La primera teología cristiana demandaba que la historia del mundo pudiera centrarse en la venida de Cristo y en la realización del reino; este requerimiento y la ausencia dicha de una cronología hebrea que proporcionara la armazón para colocar los distintos acontecimientos, hicieron posible el surgimiento de las dos obras en las que reside principalmente la fama de Eusebio como historiador: la *Historia Eclesiástica* y la *Crónica*. Por la primera, el autor recibe el nombre de Padre de la Historia de la Iglesia; la segunda —como se ha dicho— enmarcó al cristianismo dentro de la historia universal.

Logrado ya este marco, Eusebio profundiza en la interpretación general de la historia del mundo que sostiene el pueblo israelita:

“Toda la doctrina religiosa judaica se basa en una interpretación histórica de la trayectoria de la Humanidad en espera de un futuro cumplimiento. Humanidad única, pues procede de una sola pareja: Adán y Eva. Humanidad histórica que en un tiempo, fue sacada de Egipto para ser llevada a la tierra de Promisión. Humanidad sobre todo llamada a la salvación, cuando en el futuro sea instalado el reino de Dios en la tierra y desaparezca de ella la idolatría. . . (3).

Es ésta la concepción que toma y reproduce Eusebio: la historia obedece a un plan de Dios, quien ensalza y destruye a los pueblos de acuerdo con este plan que es a un tiempo promesa de salvación y manifestación de la gloria del Señor a los hombres que actúan en libertad.

Dos cosas caracterizan fundamentalmente a la interpretación eusebiana de la Historia: a) ahora el tiempo se ordena en torno a un acontecimiento central: la venida de Jesucristo. b) Tal acontecimiento —vida, pasión, muerte y resurrección del Mesías— no es sólo una verdad de fe, sino también un hecho histórico. La norma cronológica de fechar los años antes y después de Jesucristo, como señala Oscar Cullmann, tiene un sentido interior muy profundo en la historiografía de Eusebio y en la totalidad de la historiografía cristiana, puesto que en el Jesús de Nazareth —el Dios hecho hombre— se halla el cruce de dos procesos: uno de concentración, ya pasado; y otro de expansión, presente.

Eusebio es consciente de que partiendo de lo antiguo, se ha de comenzar un camino nuevo. Y así lo dice en su *Historia Eclesiástica*:

“Intentamos avanzar por un camino nuevo, no trillado todavía por ningunos pasos (. . .) me es de sobra conocido que hasta aquí ninguno de los escritores eclesiásticos ha emprendido esta clase de escritos”.

Su propósito:

“... escribir acerca de las sucesiones de los santos apóstoles y de la serie de años que han transcurrido desde nuestro Salvador hasta nosotros; cuántas y cuáles cosas realizadas en la Iglesia son reconocidas por nuestros escritores; quiénes principalmente en las más célebres ciudades han estado al frente de la misma Iglesia no sin alabanza (. . .) cuán propicio y benigno, por último, ha resplandecido verdaderamente para nosotros el auxilio de nuestro Salvador” (4).

Así pues, la figura de Cristo —nos dice Vázquez de Knauth— es para Eusebio la base de comprensión de la historia universal. La historicidad del Dios-hombre justifica el interés por el pasado; todo está visto en función de la Redención. La historia marcha por supuesto, hacia el triunfo de la Iglesia; y su finalidad es como en las batallas: la “defensa de la verdad y de la religión, más que para proteger la patria y los hijos” (5).

Pero —y esto hay que dejarlo claro— el interés de Eusebio, fundamentalmente teológico, no le resta objetividad historiográfica. Siguiendo la política de Josefo, Eusebio conserva recuerdos aun cuando ellos no sirvan a ningún propósito histórico o teológico inmediato. De hecho, no existe conciencia histórica en el esquema cristiano de los primeros siglos, pues la creencia en un fin del mundo demasiado inmediato lo impide. Lo que logra Eusebio es superponer esta conciencia histórica —errada quizá, pero al fin

histórica— a la mentalidad cristiana primitiva para quien Cristo era el fin de la Historia. La historicidad de Eusebio no destruyó dicha mentalidad primitiva, sino que la enriqueció; al ajustar su eje sobre un hecho ya pasado, logró dar una explicación completa a la Historia, haciendo de ella la realización de un plan de Dios, misterio de Amor (6).

Otro vuelco producido por la historiografía de Eusebio, ahora respecto de la historia occidental clásica, es la concepción que tiene del héroe. Para el historiador clásico, el hombre representativo, el único digno de mención, es el héroe epónimo (que da nombre a un pueblo, raza o ciudad), el estadista, el guerrero, el legislador. Para el historiador cristiano, lo es el mártir, el asceta, el santo. Si la analítica antigua recayó en el cronicón, la biografía helenística derivó hacia la hagiografía. Ambos géneros —cronicón y hagiografía— sostienen la armazón historiográfica de Eusebio. Hay conocimiento pleno de que en esto igualmente resulta novedoso. Sin ambages, Eusebio lo deja asentado en el trozo de su *Historia* que hemos elegido como epígrafe.

EUSEBIO Y EL CONSTANTINISMO

"Eusebio hace la historia de una república sagrada y divina; es decir, la historia de una creencia condensada en dogmas, organizada en iglesia portadora del carisma de la gracia, vertebrada por la sucesión legítima de los apóstoles (...). El historiador griego dramatizaba los conflictos de su raza; el romano concebía la historia como un proceso de desenvolvimiento e integración de la ciudad predestinada. Eusebio reemplazó esto por un orden confesional, por una institución de origen divino que excedía los límites nacionales y los intereses privados" (7).

Mucho tiene que ver en esta concepción de Iglesia como república sagrada el tiempo que le toca vivir al historiador. Eusebio vive en un período de un cristianismo casi triunfante, hecho que influencia su pensamiento, puesto que va a tener la certeza de que el fin de la historia se está consumando con el triunfo de Cristo y de su Iglesia.

Cuando Eusebio trata su propia época —la época constantiniana— establece una correspondencia entre el papel de Augusto y el de Constantino (HE L X,9). De este modo, la opinión eusebiana del papel jugado por Constantino no es sólo la que lo concibe como el hombre que termina con el conflicto errado entre el cristianismo y el Imperio, sino como el hombre que da el salto hacia un nuevo estado en el perfeccionamiento de la humanidad.

Aunque no lo establece explícitamente en su obra, la conjunción del cristianismo con el Imperio la sugiere Eusebio mediante la cita que hace de la carta de Melitón de Sardes al emperador Antonio Pío, en donde asevera que el cristianismo debe ser importante para el emperador pues

"... esta secta de filosofía floreció primero entre los bárbaros. Mas luego habiendo brillado en las provincias de tu imperio durante el principado del gran Augusto que fue uno de tus mayores, llegó a ser para el Imperio Romano augurio próspero y fausto. Puesto que desde aquel tiempo se incrementó la majestad del Imperio Romano, del cual tú (...) gozarás en adelante (...) con tal que tú quieras proteger a aquella secta que fue educada con el imperio e incoada juntamente con Augusto, y a la que tus mayores honraron juntamente con las demás religiones.

Efectivamente, que nuestra religión haya crecido para el bien público juntamente con el imperio que felizmente había comenzado, es argumento certísimo que desde el principado de Augusto, nada adverso, sino por el contrario todas las cosas han sucedido con prosperidad y magnificencia según el placer y los deseos de todos" (HE IV,26).

Ahora bien, este mismo punto de vista lo va a exponer posteriormente Eusebio cuando en su "*Preparación al Evangelio*" escribe:

"Inmediatamente después de que Augusto estableció su ley en el tiempo de la aparición de nuestro Salvador, la ley de la multitud fue abolida entre los romanos. Y desde entonces hasta ahora no se ven, como antes, ciudades en guerra con ciudades, ni naciones peleando con naciones, ni la vida deshaciéndose dentro de una confusión total".

Es indudable que Eusebio generalmente previó el establecimiento de una era de tolerancia como anuncio del fin de un conflicto antinatural entre la cristiandad y el Imperio, y el establecimiento de una época de paz y seguridad para ambos. Sobre todo cuando vio que una posibilidad tan abstracta era transformada delante de él en actualidad por los eventos de su tiempo (8).

Así pues, Eusebio de Cesarea se convierte en el teólogo del binomio Imperio-Cristianismo; y con una mirada más profunda, podemos captar que la teología histórica de Eusebio, su teoría de la economía salvífica, va dejando paso a una teología esencialmente política.

El primer aborde que hace del Imperio Cristiano —ya anotado— lo hace desde una perspectiva moral: la Encarnación es puesta en el contexto del establecimiento del imperio como presencia real de la paz y del orden. Esta es su teología política: la aparición del Mesías y de la paz Constantiniana, de la cristiandad y del Imperio, se entrelazan en una unidad indisoluble por voluntad de la Providencia. La unidad se fortifica ahora en contra de la multiplicidad; unidad de dos maneras: en el cristianismo, con base en la Encarnación; en el Imperio Romano, con fundamento en la monarquía. Más aún, dice Grillmeier, la monarquía romana deviene en representación de la monarquía celestial (9).

Para Eusebio, la unión política imperial se sella con la victoria espiritual sobre el politeísmo; en su pensamiento, el mundo ya ha sido tangiblemente "salvado". La Providencia Divina ha ganado control efectivo sobre el mundo que en lo futuro no podrá sufrir ningún cambio. La Historia habrá de correr con tranquilidad, si es que todavía se puede hablar de Historia. Por el Logos —encarnado en la monarquía constantiniana— se contempla un orden universal e inmutable.

Para entender el pensamiento y la persona de Eusebio es necesario establecer una distinción entre el Eusebio anterior al 335, y el Eusebio posterior a ese año, pues parece ser que su teología política evolucionó precisamente después del Sínodo de Jerusalén —septiembre de 335— con ocasión de la consagración de la Iglesia del Santo Sepulcro, en el que Constantino tuvo intervenciones relevantes. Oigamos a JM Sansterre:

"Cabeza de la Iglesia, si no en el fundamento del sacerdocio, sí por una especie de supremo magisterio (souverain magistère), es el ideal de emperador proclamado por Eusebio de Cesarea desde el año 335; esto es, once años después de la victoria de Constantino sobre Licinio, y sólo 22 años después del fin de la gran persecución" (10).

En el Sínodo de Jerusalén, los obispos conceden al emperador el derecho de juzgar la ortodoxia de la clerecía. Para ellos, el juicio de Constantino es decisivo. La situación histórica del documento del Sínodo puede ser esclarecida comparando el documento con el *Laus Constantini* y el *Basillikon Syngamma*, ambas obras de Eusebio. Estos dos documentos, junto con la *Vita Constantini*, indican claramente la teología política que maneja Eusebio. En el trabajo del *Laus*, Eusebio describe el ideal de emperador; y posteriormente en la *Vita Constantini*, habrá de probar que ese ideal se ha realizado en la persona de Constantino.

Siguiendo a Grillmeier, haremos un bosquejo breve de este ideal eusebiano:

"... el emperador es la imagen (eikón) de la regla del mundo. Al mismo tiempo imita al Logos-Cristo. Entonces tenemos una doble mimesis: primero entre el emperador y Dios, y segundo en la imitación de la mimesis que se encuentra entre el Padre y el Hijo. Y aquí debemos recalcar que Eusebio comprende la eikón-mimesis de la relación entre el Padre y el Hijo en términos subordinacionistas. Por virtud de esta doble mimesis, el emperador entra en una especie de relación trídica con el Padre y el Logos. Ocupa la posición de una 'tercera persona': De aquí se sigue casi automáticamente que el emperador participa también de las funciones del Logos ante el Padre. Eusebio menciona en primer lugar el sacerdocio del Logos. Al igual que Cristo, el emperador es sacerdote; más aún, un sacerdote en un sacrificio puro e inmaculado que no debe ser comprendido como imitación de los ritos paganos, sino espiritualmente: el sacrificio se refiere al alma y al espíritu del rector del mundo, que se ofrece a Dios. Con esto se entra en el ámbito de la acción salvífica de Cristo. El emperador deviene sobre todo en instrumento de la victoria del Logos sobre la oscuridad. Adquiere entonces un rol mesiánico (*Laus II*). El Logos dirige todos los poderes diabólicos y los somete; el emperador subyuga a los enemigos visibles de la fe, y como intérprete del Logos, dirige a la multitud al conocimiento de Dios. Entonces se convierte en maestro (didaskalos) y proclama las leyes de la verdad (anakerittein) (11).

Una descripción de la actividad magisterial del emperador aparecida en el *Basillikon Syngamma*, no sólo no excluye la acción imperial respecto del dogma, sino que al contrario deja abierta la puerta a acciones concretas:

"Sería, en efecto, extraño que el príncipe, didaskalos del conocimiento de Dios, no pudiera serlo de aquél de la relación entre el Padre y el Hijo, tanto más cuanto los obispos le reconocían explícitamente la posesión de la ciencia de las cosas divinas, entre las cuales destaca esta misma relación; y además cuando esta ciencia no es fruto de ninguna enseñanza humana —es decir, de un miembro de la clerecía— sino de la revelación" (12).

Una última cuestión queda por dilucidar respecto de la teología política de Eusebio: su interpretación de la posición del emperador frente a los concilios.

Según la *Vita Constantini*, en el Concilio de Nicea Constantino guía el debate, reconcilia oponentes, capitula con algunos obispos, triunfa sobre otros, urge a todos la

unidad. La *Vita Constantini* hace del emperador la cabeza del Concilio.

Primeramente, el papel que parece darse al emperador es el de la confirmación de las decisiones del concilio. Una vez dada su aprobación, le toca respaldar los dogmas con toda la fuerza de la ley, de modo que sean observados en todas las provincias del Imperio. Sansterre ve evidencia de que el Constantino de Eusebio de hecho tiene mayor relevancia que los Obispos en el concilio. El emperador juega un rol de jefe del concilio. Se le mira como al "Padre de los profetas" (VC I,44). El emperador decide. El suyo es el mejor punto de vista (Kreiton gnome). El mismo se siente obligado, en favor de la unidad, de vigilar las decisiones dogmáticas y disciplinarias del concilio.

De esta manera, Eusebio entiende la vinculación de la cristiandad con el Imperio como fusión: los últimos tiempos están ya presentes en el Imperio Constantino; de algún modo, la realización del Reino prometido por Cristo se da en la vida libre de la Iglesia.

A nuestros ojos, Eusebio yerra en este punto; pero la tarea que emprendió no era fácil. Durante dos siglos el culto cristiano había estado escondido tras la "disciplina del secreto". Los no iniciados sabían poco de lo que creían o hacían los adeptos de ese misterio exigente "después de que se cerraban las puertas". Constantino inició el nuevo régimen, al cesar la persecución y el secreto. Eusebio había vivido los días trágicos de Diocleciano; y aunque él había escapado, sus amigos más queridos, y sobre todo su gran maestro Pánfilo, habían sido martirizados. Libre ahora para hablar, retorna a la "paz de la Iglesia" y habla apologeticamente de quien la ha conseguido. Seguramente a Eusebio le falta el afán puramente científico. Pero no puede culpársele por ello. La maravilla es que mantuviera un nivel tan exigente dadas las demandas de su tiempo. No hay que olvidar que los clásicos sancionaron igualmente el tono apoloético de la historiografía cristiana.

REINO DE DIOS Y PROGRESO HISTORICO

En la introducción decíamos que para Eusebio la marcha de la Humanidad constituye un progreso que atribuye a la presencia de Dios en el mundo. Esta misma concepción de progreso temporal, aunque atribuida a otros factores, se ha impuesto en la historiografía secular occidental, y en la filosofía de la historia propia de la razón europea. Las tres aportaciones fundamentales de la historia cristiana son éstas: 1) el tiempo es lineal e irreversible; 2) la Historia se ordena en torno a un acontecimiento central; 3) constituye el desarrollo de un plan previamente establecido por la Providencia Divina.

Para Eusebio, el Mesías no es un Cristo reciente sino que llega hasta nosotros desde el comienzo del mundo, como lo atestiguan Moisés y los Profetas. Y cuando "en tiempos recientes" vino Jesús, la nueva nación que apareció no era nueva, sino antigua: la Nación de la propia Providencia Divina, cristiana y universal.

Así, la idea del tiempo se cuenta entre las más importantes y también las más difíciles de captar en el pensamiento eusebiano: Dios es dueño absoluto del tiempo y elige el momento de cada suceso, según la disposición del hombre. La eternidad es tiempo indefinido, y no como en la filosofía platónica inmovilidad absoluta. El tiempo se desahueve en línea recta ascendente.

"El acontecimiento central de la Historia es la creación del Reino de Dios por Jesucristo; ha puesto término a la serie de concentraciones y dado origen a un movimiento de expansión de la palabra. El Reino de Dios existe ya, a través de la Iglesia; aunque en cierto sentido no alcanzará su cumplimiento hasta el fin de los siglos" (13).

Este fin de los siglos es el que Eusebio vio en su tiempo. En ello erró, pero no así en su concepción teológica. Para él, el suceder histórico no es una simple evolución natural, biológica y social ciega, como en la cultura clásica, ni sólo el resultado de la voluntad del Padre; es el corolario de un plan inteligente que Dios ha pensado y que ha puesto en manos de los hombres para su realización. El plan de Dios es el Reino, y el Reino es hacer la historia según Dios, es lo que ocurre en la historia cuando es Yavé el que reina y no otro. El Reino en Eusebio no constituye una esperanza para el futuro, sino una praxis en el presente. En este sentido, la historia está en relación con la metahistoria; y como la metahistoria de alguna manera se adelanta en la historia y ésta se prolonga y trasciende en aquélla, no se puede tener un conocimiento más directo de la metahistoria, sino sólo por analogía a partir de lo que la revelación nos enseña sobre la resurrección de Jesucristo en esta historia.

CONCLUSION

El punto de partida de Eusebio es también su punto de llegada, puesto que la referencia última a Jesucristo resulta indispensable para comprender el Reino en todo su significado. El *Logos* joánico no es otro que el *Logos* constantiniano. El Reino ha irrumpido por pura gratuidad divina en Jesús y Constantino; pero ambos son simultáneamente plena respuesta humana, aceptación activa y constructiva; así, aunque la venida del Reino es pura iniciativa del Padre, ésta no se realiza sin la colaboración humana.

El ejercicio y la comprensión de la teología en Eusebio son profundamente políticos, por ser históricos. En ellos se elude una concepción del Reino como decreto mítico de la verdad, desde donde se busca refugio ante un escepticismo pesimista. Eusebio rechaza degradar el mundo empírico real del hombre a un simple mundo de ficción, porque rechaza privar a éste de la libertad y del poder de realizar él mismo, en el tiempo del Señor, los valores propios del Reino.

La relación entre la esperanza cristiana y la plenitud del Reino que viene en gracia es en este caso, una relación entre las tareas reconocidas como posibilidades del progreso humano y la posibilidad, capacidad e ineluctabilidad de su solución.

Y para Eusebio —y quizá respaldado por una verdad histórica— el Reino se realizó con Constantino.

NOTAS

1. JT Shotwell, *Historia de la Historia en el Mundo Antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México, DF, 1940, p 367.
2. Recientemente se ha probado que el Credo de Nicea no se debe a la pluma de Eusebio, sino que se trata de una fórmula traída al Concilio por los Obispos de Siria. Este Credo se había atribuido a Eusebio precisamente por su rigurosidad en la precisión histórica y por los hechos que consigna y confiesa.
3. Suárez Luis, *Grandes Interpretaciones de la Historia*, EUNSA, Pamplona, España, 1976, pp 40-1.
4. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* I.1.
5. Vázquez de Knauth Josefina, *Historia de la Historiografía*, Sep-Setentas, México DF, 1973, p 46.
6. Dinkler, citado por Suárez, op cit, p 43.
7. Luis Aznar, *Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea*, México, DF, 1946, Introducción, p XX.
8. LG Patterson, *God and History in Early Christian Thought*, Adam & Charles Black, London, England, 1967, pp 78-9.
9. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Maubrays, London, England, 1975, p 251.
10. Citado por Grillmeier, op cit p 252.
11. Heikel, citado por Grillmeier, op cit p 254.
12. Sansterre, citado por ibid p 254.
13. Suárez, op cit p 45.



CLODOVIS BOFF

SANTO TOMAS DE AQUINO Y LA LIBERACION

carta a un teólogo

Querido amigo:

Usted está comenzando el estudio de la teología y ya se enfrentó con la llamada "teología de la liberación". Me dice que tiene profesores quienes en nombre de santo Tomás de Aquino, se oponen con vehemencia a esa corriente teológica. Usted mismo se muestra perplejo, y no sabe exactamente qué pensar: ¿será la "teología de la liberación" una teología alternativa a la teología de Santo Tomás de Aquino? Aun usted se inclinaría a dar la razón a los que piensan así. Por mi parte, le digo lo que pienso: ni los tomistas ni los antitomistas me parece que tienen razón en esta cuestión. Los primeros por ser dogmáticos, y los segundos por mostrarse diletantes. Pero tampoco quiero dar la apariencia de ser un teólogo recuperador que se queda apresado en la siguiente afirmación sin mayor examen: la "teología de la liberación" es fruto directo del tomismo. No. Encuentro que la relación entre esas dos corrientes es diversamente profunda.

Quiero decirle aquí cómo veo dicha relación. Pienso que se da o puede darse en cuatro niveles.

En primer lugar, Tomás de Aquino (entiéndase: su teología) está ligado a la "teología de la liberación" a nivel de los *presupuestos*. Es decir, la "teología de la liberación" sólo existe y puede existir si se basa en la tradición teológica anterior, dentro de la cual la teología de Tomás de Aquino ocupa un lugar reconocido y eminente.

En segundo lugar, santo Tomás se liga a la "teología de la liberación" al nivel de la misma *materia*. De hecho, él fué realmente "un teólogo político" de su tiempo como lo son los teólogos de la liberación hoy.

En tercer lugar Santo Tomás se conecta con la "teología de la liberación" como *ejemplo*, en cuanto asume las mediaciones teóricas. Es decir: Tomás de Aquino afronta el

desafío cultural de su tiempo —el aristotelismo— desde la perspectiva de la fe y lo hace de una manera ejemplar. En esto, es un modelo para los "teólogos de la liberación" respecto a los desafíos culturales de hoy, principalmente el de la racionalidad socioanalítica.

En cuarto lugar, Tomás de Aquino se aproxima a la "teología de la liberación" porque fue un *Teólogo militante*, por haber teologizado en conexión con la praxis, aunque esto nos pueda parecer sorprendente. Ahora bien, esto es lo que quieren ser y hacer hoy los "teólogos de la liberación".

Desarrollo aquí cada uno de estos cuatro puntos.

EL PRESUPUESTO: La tradición teológica, base de la "teología de la liberación"

Afirmé: Tomás de Aquino se sitúa en la base de la "teología de la liberación". Esta lo presupone ¿cómo? —me pregunta usted. Le explico.

Es verdad: La "teología de la liberación" es la articulación rigurosa de aquello que las comunidades cristianas de base ya practican de manera por así decirlo espontánea: confrontar la práctica concreta con el Evangelio. Es el método de "Evangelio-vida". La "teología de la liberación" es así la reflexión crítica de nuestra situación a la luz de la palabra de Dios. Ella quiere responder a esta pregunta: ¿Qué es ser cristiano en un mundo pobre y dividido como lo es nuestro mundo Latinoamericano de hoy?

Sin embargo, no es tan simple conectar la Biblia con nuestra situación de hoy. Entre ambas hay una fosa de no menos de 1900 años. La Biblia nos llega después de haber pasado por muchas manos, por muchos corazones, cabezas, vidas. Ella se enriqueció en este largo trayecto que es la

tradición. Aunque sus textos ya se han fijado, cargan ahora toda la resonancia de las edades que atravesaron. De esta manera, Jesucristo para nosotros no es tan sólo el Jesucristo de los Evangelios de Pablo, de Juan, etc. Es también el Jesucristo de los primeros grandes Concilios, el Jesucristo de los Padres, de los Escolásticos, etc. Por eso cuando decimos: pensar nuestra realidad a partir de la Escritura, Escritura aquí es toda la sensibilidad cristiana, fundada ciertamente en el Nuevo Testamento, pero enriquecida por la reflexión y las vivencias ulteriores. Así, cuando teologizamos la problemática latinoamericana, lo hacemos con todos los recursos que la tradición de la fe acumuló a través de la historia. Se habla entonces no sólo de la Sagrada Escritura, sino de las Escrituras cristianas.

Todo este argumento se podría expresar de manera más formal a partir de las categorías ya discutidas en *Teología y Práctica* (Vozes 1978). Diré entonces que la teología anterior es Teología uno, porque reflexiona directamente las cosas de la fe. La "teología de la liberación" está en la categoría de Teología dos porque discute los problemas seculares y profanos. Ahora bien, la Teología dos presupone a la Teología uno y esto de la manera más íntima posible: la presupone en la instancia de producción que en la terminología de Althusser es la Generalidad II. Así, cuando se dice: reflexionar la problemática de América Latina (GI) a la luz de la fe (G II), esa "Luz de la Fe" se representa primeramente por la Escritura, pero densificada por toda la reflexión teológica posterior.

A estas alturas oigo que usted me dice: pero esto es válido para cualquier teología y no sólo para la de Tomás de Aquino. Es verdad, pero Tomás de Aquino representa en el sentido oficial de la propia Iglesia, una formulación privilegiada aunque no exclusiva, de la fe cristiana. Apelo aquí al sentir de la Iglesia magisterial, y doy por supuesta su demostración. Por eso, lo que llevo dicho si vale para otras teologías, vale de modo particular para Tomás de Aquino.

Ciertamente, se puede hacer una "teología de la liberación" prescindiendo voluntariamente de Santo Tomás. Sin embargo, estoy convencido de que se perdería en riqueza y en rigor. Tomás de Aquino es para todo teólogo un tránsito obligatorio. Digo tránsito, no destino. Pues Tomás de Aquino nos sirve como "teología fundante" (T I) en función de una "teología histórica" (T II). Por esto mismo, el Vaticano II en la *Optatam Totius*, núm 16 afirma que Tomás de Aquino sigue siendo "un maestro" en el trabajo de profundizar y organizar los misterios de la fe. Ahora bien, esa es la principal tarea del teólogo.

Si todo esto es verdad, escuche, amigo mío, el consejo que le doy: sobre cualquier tema que usted pueda abordar dentro de la "teología de la liberación" y que se vincule directa o indirectamente a la Teología uno, acuda a Tomás de Aquino y rara vez saldrá decepcionado. Ya se trate de la gracia, de la justicia, de la prudencia, de Cristo, de la pobreza, de los sacramentos, la consulta y el estudio de Santo Tomás siempre ensanchan el horizonte y afinan la penetración de la razón teológica. Por otra parte, no es preciso que le diga que ese acudir a Tomás de Aquino, deba de ser de una manera crítica. Ella debe dejarse medir por dos instancias:

la instancia presente de nuestra problemática actual y la instancia originaria y canónica que es la misma Sagrada Escritura. En cuanto a este último punto, es evidente que hoy ciertamente tenemos mejores condiciones técnicas para la comprensión de la Biblia que los medievales. En cuanto al primer punto debe quedar claro que lo que importa no es tanto el texto de Santo Tomás sino la *lectura* de ese texto —lectura que se debe hacer desde nuestra problemática propia.

Además, el propio Tomás de Aquino es para nosotros ejemplo de la posición central y decisiva de la Escritura. Como profesor universitario él daba sus clases con el texto de la Biblia en la mano. Era el libro básico. Se trataba de leerlo (*lectio*) en el sentido más pleno de la palabra: interpretación, comentario y discusión. Esto se llamaba exposición (*expositio*). La teología era teología bíblica. No sin razón al teólogo medieval se le llamaba "maestro en la sagrada página" (*magister in sacra pagina*). Otra manera de dar la clase era la cuestión (QUAESTIO). Esta, aunque permitiera una presentación teológica más rigurosa, no tenía la dignidad de la primera —la *lectio*. En verdad, la *questio* podía nacer de una dificultad particular que nacía de la *lectio* de la Escritura y que, siempre que era posible, se resolvía en base a la misma Escritura. Hay un hecho curioso: Santo Tomás se sabía de memoria toda la Biblia. Se la había aprendido de memoria, junto con los cuatro libros de las sentencias del Maestro Pedro Lombardo, durante el cuarto período del año y medio en que fué secuestrado por sus propios familiares, que no lo querían dominico, en la fortaleza de Rocaseca, cuando tenía sus veinte años. Ve usted, mi amigo, por qué Santo Tomás de Aquino interesa a la "teología de la liberación". Interesa en primerísimo lugar por ser teólogo, y de los grandes. Es cierto que la "teología de la liberación" afronta una *temática propia* (explotación, transformación, conflictos sociales, etc) entendida dentro de una *problemática* también propia (la de las ciencias de la sociedad), sin embargo la perspectiva radical es la misma: la perspectiva de la fe, actuada críticamente, aunque profundamente *refundida* en función y a partir de nuestra problemática específica. Sin embargo, estamos siempre entre teólogos y no se debe entender que entre Tomás de Aquino y la "teología de la liberación" la ruptura sea tan grande que no pueda haber ningún encuentro. Se da entre los dos una discontinuidad innegable, pero con todo hay también una continuidad, y ésta es más profunda que aquella.

En este apartado quiero resaltar un punto particular que muestra el interés que todavía representa Tomás de Aquino para la "teología de la liberación". Quiero situarme todavía aquí en el campo de la teología, pero en su nivel más básico: el del *método teológico* con su justificación (epistemológica).

En verdad, Tomás de Aquino fue el fundador de la teología como ciencia. Mostró y fundó los principios de la producción teológica. En esto rompió con toda la tradición anterior y determinó toda la orientación futura de la razón de la fe. Quiero decir: efectuó una "ruptura epistemológica" que inauguró la teología como ciencia —"ruptura" esa que cada teólogo debe hacer hoy por su cuenta si quiere hacer teología como *saber disciplinado*. Ahora bien, si un

"teólogo de la liberación" quiere hacer teología que tenga valor, no sé a dónde pueda ir a buscar las reglas de su construcción si no en Tomás de Aquino. Tengo una convicción: en esto el doctor permanece insuperado. Por esto, aunque pagando su tributo a su tiempo, pesado en verdad, los textos básicos de la metodología teológica de Tomás de Aquino mantienen toda su consistencia y actualidad. Pienso en la Primera Cuestión de la *Suma*, en los primeros ocho capítulos de la *Suma contra los Gentiles* y en particular en el libro *in Boetium de Trinitate* (comentarios del libro de Boecio sobre la Trinidad).

Tomás de Aquino no sólo mostró las reglas de la práctica teológica, sino que las practicó con maestría. En esto, permanece un maestro del pensar. Un gran tomista del siglo XVI, el cardenal Cayetano, hablando del carácter intelectual del gran Doctor dice expresivamente: *Semper formalissime loquitur* —habla siempre de modo extremadamente formal; esto es, distinto, preciso. Leyendo las obras de Santo Tomás la gente se da cuenta que su raciocinio es siempre riguroso. Nada se dice gratuitamente, sin razón, sin argumentación. Y todo se muestra bien articulado, bien trabado y construido, justamente (ya lo hicimos notar) como en las catedrales góticas de la misma época.

Y aún en aquellas cuestiones en que Tomás de Aquino aparece como más medieval y por esto mismo superado, aún ahí la gente aprende. Si no por lo que dice, sí por el modo como lo dice. En este sentido, practicó la santidad del pensamiento. Era extremadamente respetuoso y honesto con la razón humana y con sus exigencias de claridad, profundidad y verdad. Siempre "jugó limpio" con la inteligencia, sin jamás caer en la ideología barata, en la utilización mercantil de la razón. Era santo también y sobre todo en cuanto era intelectual. Daba a la razón lo que era de la razón, y todo lo que era de ella. Fue tan lejos en esto que llegó a ser acusado de naturalismo y racionalismo por sus contemporáneos e inclusive por los posteriores.

Si usted, mi amigo, quisiera ver una demostración de rigor teológico abra las *Cuestiones Disputadas*. Todavía más, si quiere ver claridad y organicidad de pensamiento lo debe buscar en la *Suma Teológica*.

Permítame contarle aquí los relatos biográficos respecto al aprecio que Tomás tenía de la razón en su uso teológico. El primer episodio sucedió en una sesión pública de controversia en París en 1271. Alguién se puso ahí a defender una fe pura, ausente de toda argumentación, basada tan sólo sobre las autoridades. Tomás se levanta y responde: sí, de esa manera llegaremos ciertamente a la verdad, pero con la cabeza vacía (QUODL. IV art 18).

El segundo episodio sucedió en otra sesión pública. Está ahí un colega de Tomás, San Buenaventura, que denuncia el recurso que sus contemporáneos hace de la razón filosófica en favor de la teología, exclamando: pero eso es mezclar el agua de la razón con el vino de la Palabra de Dios. Santo Tomás, sintiéndose aludido, se acuerda del milagro de Caná y responde: ¡un momento! ¡eso no es mezclar agua con el vino sino transformar el agua en vino!

Por eso, amigo, tenga por cierto: la gente siempre gana en el convivir, en el aprender y en el medirse con los grandes espíritus. Se gana en inteligencia y también en humildad. Siempre se cierra una obra de Tomás de Aquino con la sensación de fuerza y grandeza. Vayamos, pues, a los maestros y no a los epígonos. Si quiere crecer luche con los gigantes y no con los pigmeos.

LA MATERIA QUE TRATAN

En segundo lugar, Tomás de Aquino se conecta con la "teología de la liberación" por el hecho que él afrontó en su tiempo las cuestiones sociales y políticas, como ahora los "teólogos de la liberación" las afrontan.

De hecho, Tomás de Aquino fué un teólogo político, como también antes lo fueron los grandes teólogos del pasado, como San Agustín con la *Ciudad de Dios*. Desgraciadamente la tradición más reciente olvidó no inconscientemente, este dato. Sabemos todo lo referente al pensamiento religioso de los Concilios antiguos, de los Padres y de los Escolásticos, pero no sabemos casi nada de su pensamiento social. Ahora bien, sabemos que los Concilios trataron también la problemática social de su tiempo. Así, sólo alrededor del año 500 son 41 los Concilios y Sínodos que concentran su atención sobre la problemática social de los pobres. De los Padres de la Iglesia, los cursos actuales de patrología enseñan solamente lo que concierne a su posición doctrinal y nada sobre su doctrina social, por lo demás riquísima y con extraños acentos de actualidad. (Cf la preciosa colección de textos sociales de los Padres: R Sierra Bravo (org), *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Compi, Madrid, 1967, 1056 pp). Con Santo Tomás es lo mismo. Es preciso recordar y retomar hoy la teología política de ese Doctor. Entonces no nos extrañaríamos tanto de la "teología de la liberación".

Tenemos dos obras políticas, ambas incompletas, de Santo Tomás. La primera es *De Regimine Principum* (sobre el Gobierno de los Príncipes), que llega hasta el libro II, Cap 4, inclusive. Fué escrito en 1265-1266, cuando el Santo tenía 40-41 años. El otro libro es el *Comentario de la política de Aristoteles* que llega hasta el libro II, cap 6 inclusive. Fué escrito en 1272, dos años antes de morir.

Además de estas dos obras encontramos en la *Suma teológica* tratados de teología social y política. Así el tratado sobre las *leyes* (I-II, q 90-97), sobre la *justicia* (II-II, q 57-78) y especialmente sobre la *prudencia*, la virtud de los medios, que tiene en la *política* (prudencia política) su expresión más elevada y amplia (II-II, q 47-56). Y al interior del tratado sobre la justicia usted va a encontrar la cuestión de la *propiedad*, en la famosa cuestión 66 de la II-II (esta cuestión debe ser completada con la 1 32, a 5, de la II-II y la q 94, a 5 de la I-II). Hoy las investigaciones han dejado claro que para Tomás de Aquino la propiedad común es la que es propiedad natural originaria. La privada sólo es natural cuando realiza para cada persona el sentido de la común. Con todo, no le entendió la tradición posterior, como se puede ahora verificar en la doctrina social de la Iglesia.

Usted me va a dispensar, amigo, no poder hacer aquí toda una explicación sobre la teología política de Tomás de

Aquino. Le aseguro con todo que, por poco que pueda adentrarse en ella, se encontrará joyas preciosas y aún filones riquísimos. Pero sólo para despertar el apetito, no resisto en contarle aquí algunos casos.

He aquí el primero. Para nuestro autor, el Bien Común que es el bien del pueblo, debe siempre ser antepuesto al bien privado. Esta es una máxima que se vuelve estribillo en las obras de Santo Tomás. "Mayor y más divino es el bien del pueblo que el bien particular" (de Reg Prin., I.1 cap 9). He aquí también una hilvanada a la misión profética de la Iglesia respecto a este punto: "La salvación del pueblo debe ser preferida a la paz de algunos hombres particulares. Por esto, cuando algunos, por su perversidad, obstaculizan la salvación del pueblo, el predicador y el doctor no deben temer ofenderlos a fin de garantizar justamente la salvación del pueblo" (summa teol III, q 42, a 2 c). Y ahí Santo Tomás afirma que exactamente así fue como se comportó Cristo respecto a los fariseos.

De la misma manera, la política es, para Tomás de Aquino, mediación del Bien Común. A la luz de esto, he aquí la manera crítica como encara la *sedictio*, que hoy llamaríamos subversión: "El régimen tiránico (dictadura) no es justo porque no se ordena al bien común, sino al bien particular del que gobierna. Y así la perturbación de ese régimen no es realmente sedición (subversión), a no ser que se haga desordenadamente de modo que el pueblo oprimido acabe todavía más oprimido. Por el contrario se debe decir que es el tirano (dictador) el que es sedicioso (subversivo) en la medida en que nutre discordias y divisiones en medio del pueblo oprimido a fin de garantizar su dominación" (II-II, q 42 a 2 ad 3). Las maquinaciones del tirano para mantenerse en el poder, como intrigas, sospechas, prohibiciones de reunión, etc, son descritas detalladamente en el de Reg Princ 1.1 cap 3. Ya en el capítulo 11 el retrato del tirano se muestra de cuerpo entero. Ahí afirma: "Regimen tyranni est pessimum", "injustissimum".

Por otra parte, la democracia entendida como "el poder del pueblo que por el número oprime a los ricos" más o menos como la "dictadura del proletariado" (Reg princ 1.1 cap 1), un régimen justo pero; Tomás de Aquino no considera como si a la monarquía, especialmente la monarquía temperada con elementos de la aristocracia y del pueblo. Pero aun entendida como lo decíamos arriba (lo que de ninguna manera corresponde al ideal de la democracia moderna), Tomás de Aquino considera a la democracia "el régimen más tolerable de todos" (como lo definió Churchill el peor régimen, excepto todos los otros). En cuanto a la tiranía, ella no es buena para ninguno, ni para el propio tirano. Y Tomás de Aquino lanza esta frase terrible: "Pero ¡ ay del gobernante que Dios en su cólera da al pueblo" (infelix est autem rex, qui populo in furore Dei conceditur! (de reg princ 1.1 cap 10).

Sería interesante, por otra parte, examinar hasta qué punto la teología de Santo Tomás pagó su precio a su época, funcionando como ideología justificadora del *Statu quo*. En cuanto a esto sería necesario estudiar lo que él piensa de la sociedad feudal y de su jerarquización social en términos de señor y siervo. ¿Hasta qué punto consiguió romper con la visión de su época y levantar una voz proféti-



ca y contestaria? Aunque como opción de vida y de pensamiento él se había colocado en la vanguardia del proceso histórico, como veremos más adelante, sabemos que "tranzó" con el poder. Pasó, por ejemplo, casi diez años en la Corte del Papa Urbano IV como teólogo consultor (1259-1268). Y no rara vez el Santo Rey Luis IX procuraba su consejo. Con todo, sabemos igualmente de la posición "progresista" para la época de esos dirigentes. Desde el punto de vista teórico, Tomás de Aquino, con todos los Padres de la Iglesia, consideraba el sistema social de servidumbre como no natural, sino más bien ligado al estado de pecado del hombre. Sería, como diríamos nosotros, un pecado social (Cf *Suma Teol* I 1 96 a 4 c.; I-1 q 94 a 5 ad 3, etc.).

De cualquier manera, "la teología política" de Tomás de Aquino está marcada por la problemática de su tiempo y limitada por ella. Es absurdo querer relacionar la "teología política" de Tomás de Aquino con la teología de la liberación en términos de continuidad sin ruptura. Aquí también se verifica una discontinuidad, y es aun más marcada que la del nivel propiamente teológico, anteriormente señalada. Está, en primer lugar, la discontinuidad evidente de las situaciones sociales entre la Edad Media y la nuestra. Tal discontinuidad es todavía más agravada por el modo como las respectivas situaciones son encaradas: nosotros las abordamos a partir y dentro de una nueva problemática, que es la de la racionalidad de las "ciencias sociales", caracterizadas por su positivabilidad, mientras que Tomás de Aquino se mueve todavía dentro de una comprensión casi exclusivamente filosófica y por, eso abstracta respecto a lo social.

Sin embargo —aquí aparece una continuidad de fondo— ni aun en esto Santo Tomás está completamente superado, como si debiera ser, pues, relegado al limbo de lo meramente precientífico, o sea, de lo ideológico. No. El puede todavía hoy ayudarnos a reflexionar sobre los *fundamentos* últimos de la política —no que sólo la filosofía pueda auxiliarnos realmente. De hecho, el científico social, como tal, ya entra en el campo de las ideas hechas de la sociedad, hombre, poder, política, justicia, acción, etc, ideas éstas que sólo pueden ser esclarecidas por una reflexión filosofante previa. Así, por ejemplo, la cuestión actual de que si una política atea pueda ser humana no da para ser adecuadamente discutida y resuelta en el ámbito de la ciencia social, pero sino en el de la filosofía social. Por lo tanto, la reflexión filosófica se muestra todavía hoy necesaria, aunque insuficiente. En verdad, ella comprende la *esencia verdadera* de las cosas sociales, pero no su *existencia real*.

Tampoco pienso que se deba entonces volver pura y simplemente a los filósofos y en nuestro caso a Tomás de Aquino, y menos aun todavía quedarnos en ellos. Lo que solamente afirmo es que se debe *pasar por* ellos. Pues solamente los arrogantes pueden creer que sólo ellos existen y piensan, y que la verdad nació con ellos —para recordar una expresión del propio Tomás (De Aeternitate mundi contra murmurantes). De igual manera no llego a decir que Tomás de Aquino es paso obligatorio, sino que es provechoso, y que, por eso, es perfectamente compatible hacer "teología de la liberación" recurriendo a la "teología política" de Tomás de Aquino. Es lo menos que se puede decir aquí en este terreno.

TOMAS DE AQUINO, MODELO PARA EL "TEOLOGO DE LA LIBERACION"

Vamos ahora, amigo, al tercer punto. Afirmo aquí que Tomás de Aquino sirve de modelo para el "teólogo de la liberación" en lo que se refiere al diálogo entre teología y cultura de su tiempo. Usted ya escuchó muchas veces este slogan: lo que Santo Tomás hizo con Aristóteles lo debemos hacer nosotros hoy con Marx. Hablemos, pues, aquí de las mediaciones teóricas, culturales, de la teología. En esta cuestión Santo Tomás fué ejemplar: ejemplar en el modo de colocar los términos de la cuestión y de resolverla; ejemplar también por toda la reacción que suscitó esa empresa a su alrededor.

Note, en primer lugar, que Santo Tomás fué intrépido en esa confrontación con Aristóteles. El clima cultural dominante era de sospecha contra este filósofo. Tomás de Aquino no tuvo miedo de suscitar la oposición de los tradicionalistas, representados por los agustinistas: monjes y franciscanos. Estos temían por la pérdida de la identidad de la fe Cristiana. Más de un Papa lanzaron condenaciones contra el diálogo Teología-Aristóteles. Gregorio IX, en su carta a los teólogos de París el 7 de julio de 1228, llegó a hablar de la condenable "teología filosofante", así como hoy se dice "teología marxisante". Todavía en vida, hubo algunas tentativas abortadas para condenar a Santo Tomás por su intento teórico. Aun parece que esas controversias llegaron a llevarlo a dejar París e ir a Nápoles (1271). Sólo después de tres años de su muerte París y Oxford consiguieron condenar varias de sus proposiciones —y lo que provocado la ida a pie, de San Alberto Magno, de Colonia a París para tomar la defensa del discípulo condenado.

Pero Tomás de Aquino no estaba en realidad inventando nada: sólo quería poner la razón aristotélica al servicio de la fe. Su originalidad se sitúa en la síntesis que consiguió realizar. Su biógrafo Gilherme de Tocco, refleja el susto de la época frente a la originalidad del pensar tomasiano: "Fray Tomás trataba en sus cursos problemas nuevos, descubría nuevos métodos, utilizaba una nueva interrelación de pruebas. Al escucharlo enseñar así una nueva doctrina, con argumentos nuevos, ninguno podía negar que Dios, por la irradiación de esa nueva luz y por la novedad de esta inspiración, le hubiese dado a enseñar por palabras y escritos nuevas ideas". Observe, amigo mío, el uso porfiado de la palabra "nuevo": inada menos que ocho veces! Si Tomás no es amante de novedades sin embargo no tiene miedo a mostrarse nuevo.

Por otra parte, Tomás de Aquino no entregó la fe a cambio de algún pago. Esa era la tendencia opuesta a la de los agustinistas y en la cual habían caído los llamados averroístas, seguidores del mayor comentarista de Aristóteles: el árabe Aberrois. Uno de ellos fué Sigerio de Bramante. Tomás, por el contrario, siempre guardó la fe en su propio nivel—el nivel de las excelencias, en su régimen propio e irreductible, no antirracional, pero sí superracional. Tenía el más alto concepto de la teología: Debe ser la reina de las otras ciencias en el sentido de que las coloca a su servicio, sin por eso dominarlas despóticamente. Pues él admite la autonomía relativa de la naturaleza y de la razón. Está con-

vencido de que rebajar a la creatura es rebajar al Creador, como dice repetidamente en los capítulos 3 y 69 de la *Suma contra Gentiles*, libro II. El alimenta un respeto profundo por la autonomía de los órdenes del ser y del saber, específicamente del orden racional, de su lógica, reglas y principios. Aprende con su maestro San Alberto la conexión: "en materia de fe y de costumbres es preciso dar fe a Agustín más que a los filósofos, cuando hay discordancias entre ellos. Pero en cuestiones de medicina debo acudir a Galeno y a Hipócrates. Y en cuestiones de Filosofía acudo a Aristóteles o algún otro entendido".

Se ve pues que Tomás es extremadamente celoso del régimen propio de las causas empíricas y positivas, que él llamaba "causas segundas". Admite, sin embargo —el nombre ya lo dice— una articulación de las "causas segundas" con la "causa primera" —Dios. Pero esto en un nivel más elevado. "La gracia no suprime a la naturaleza, sino la ennoblece" —acostumbraba decir. Así la acción humana en la historia no compite con la acción de la providencia divina, pues las dos actúan en campos distintos pero entre las dos, de modo que esta acoge y rescata a aquella.

Tomás de Aquino evitó tanto una posición reaccionaria cuanto una posición meramente vanguardista. Mantuvo una posición superior en la formulación en la que afirma: Es propio de un espíritu pequeño caer en la posición contraria de la del adversario, sin conseguir mantenerse firme en medio de la verdad! Marx había dicho lo mismo: es necesario tener bastante espíritu dialéctico para criticar una posición sin caer en la contraria.

Por lo demás, Santo Tomás siempre sobrepuso la consideración de la verdad a la de sus aportadores. En este sentido, era un verdadero filósofo. Acostumbraba decir: "En cuanto a las diferentes teorías no se debe considerar a las personas sino la verdad". Todo lo que aparecía como verdadero lo guardaba como la abeja, la miel, sin importarle la flor. Y repetía una frase, atribuida en su tiempo a San Ambrosio: "toda verdad, sea quien sea el que la haya dicho, proviene del Espíritu Santo" (*Omne verum, a quocumque dicatur, ab Spiritu Sancto est*). Y estaba convencido de que "aun los pensadores que yerran son dignos de nuestra honra, gratitud y estima, pues ellos también ayudarán al descubrimiento de la verdad". Siempre consideraba los argumentos y no las autoridades. Pues para él la búsqueda de la verdad no estaba en los dichos de los sabios, sino en la razón de las cosas. "El refuta a un adversario como quien instruye a un discípulo" —dice admirablemente su biógrafo de Tocco, refiriéndose a esa forma de caridad que es la caridad intelectual— "la más difícil de las caridades" (Chenu).

Santo Tomás aplicaba a todo y a cualquier sistema el principio neotestamentario: "prueba todo y quédate con lo bueno" (I Tes 5,21). Concretamente corrige a Aristóteles en varios puntos, precisamente en aquellos en que él era más acusado de incidir:

— El determinismo de la naturaleza, que llevaba a la negación de la providencia divina y de la libertad personal;

— la impersonalidad del espíritu, que llevaba a la negación de la inmortalidad individual;

— la eternidad del mundo, que llevaba a la negación de la creación del mundo por Dios.

Tomás de Aquino no se muestra ni puro divinista, ni puro humanista. Es un sintetizador: articula siempre las varias dimensiones de la realidad. Nunca pone oposición o dicotomía entre Dios y el hombre, fe y razón, providencia y libertad, teología y filosofía, alma y cuerpo, eternidad y tiempo. Es un espíritu antidogmático y dialéctico, en el mejor sentido de la palabra, —cosa que Maritain expresó en la conocida fórmula: "distinguir para unir". Se oponía con igual fuerza al dualismo y al confucionismo.

Note finalmente, apreciado amigo, que si Santo Tomás de Aquino consiguió finalmente imponerse en la Iglesia, contra todas las corrientes tradicionalistas, fué en gran parte debido al apoyo de Roma, que en este sentido tuvo un papel progresista. También fué expresivo el apoyo que en varias circunstancias Tomás recibió de la facultad de Artes (de ciencias letras, diríamos hoy).

¿No encuentra usted, amigo mío, que todo esto está lleno de significado y de enseñanzas para nosotros hoy, en nuestros retos culturales? Si tuviéramos el espíritu de Tomás de Aquino tendríamos menos reparos intelectuales frente al marxismo y a otras corrientes modernas. Esto también muestra qué poco tradicionales son los "tradicionalistas". Sí, la verdadera tradición se ríe de las tradiciones.

UN TEOLOGO MILITANTE

Permítame ahora, amigo, desarrollar todavía un último punto en esta cuestión de la proximidad de Tomás de Aquino con los "teólogos de la liberación". Quiero hablar de un punto respecto al cuál los teólogos de hoy son muy sensibles. Se trata de la vinculación vital del teólogo con la realidad de los oprimidos. Se habla en este sentido del "intelectual orgánico", del "teólogo militante". Ahora bien en este mismo punto, Tomás de Aquino no nos es extraño. El fué un "teólogo militante" como podría serlo un teólogo de su tiempo.

En primer lugar, note que, contrariando la voluntad de su familia, perteneciente a la pequeña aristocracia feudal, el quiso hacerse mendicante, Fraile Dominico. Ahora bien, el movimiento mendicante representaba lo más avanzado y contestatario de su época. Como efecto de esto, los mendicantes mostraban un esquema de vida en las antípodas del feudalismo: en vez de grandes monasterios en el campo, casitas populares en la ciudad; en vez de dirigirse a los nobles, predicaban al pueblo menudo; en vez de ricos beneficios, asumían la pobreza más estricta en vez de la estructura jerárquica de la organización religiosa, adoptaban el ideal de fraternidad y de participación de todos en las decisiones.

Usted no puede imaginar, amigo, cómo esa nueva propuesta de vida atraía a la juventud y a los intelectuales de su tiempo de tal manera que "las parroquias quedaban desiertas —como se lamentaba el Papa Inocencio IV, en 1254— y

los sacerdotes abandonados en las iglesias como pájaros solitarios, sin el consuelo de los parroquianos y sin las ofertas acostumbradas".

No es por nada que en pleno París, en donde Tomás y Buenaventura daban clases, los reaccionarios organizaron un ataque cerrado contra ese osado proyecto de vida. Recordemos el expresivo título del panfleto, varias veces editado, de un terrible profesor de París, Guillermo del Santo Amor: "Sobre los peligros de los últimos tiempos". Ahí llama a los mendicantes "falsos predicadores" —predicadores de un "nuevo evangelio"— "el Evangelio Eterno". De Joaquín de Flore. Tomás de Aquino generalmente tan tranquilo y taciturno, (no sin razón era apodado el "buey"), no quiso que esa impertinencia recayera sobre el convento. Por dos veces tuvo que levantarse para defender a sus hermanos mendicantes contra las calumnias de los tradicionalistas. Los títulos de sus libros, por su carácter polémico, muestran hasta qué punto se involucró en esta cuestión: "Contra los que impugnan el culto de Dios y la vida religiosa", de 1256; y "contra la pestífera doctrina de los que impiden a los hombres entrar en la vida religiosa", de 1270. Aquí también como ocurrirá en la polémica del aberroísmo, tuvo que defenderse sin caer en el extremo opuesto, representado precisamente por el franciscano Geraldo de San Donino cuyo Joaquinismo exaltado condenará Alejandro IV en 1255.

El movimiento mendicante abierto a los nuevos vientos de la historia, fué lo que llevo a Tomás a abrirse a Aristóteles. Como efecto, los mendicantes ya no quisieron dejarse enclaustrar en adelante en la "escuela del servicio del Señor", como era definida por San Benito la vida monástica. Van a París, centro intelectual de su tiempo, "Horno en donde se cuece el pan de toda cristiandad"—según el decir del contemporáneo Gregorio IX Papa. Ese comportamiento fresco escandalizaba a los religiosos tradicionales, como Roge Bacon, Ruperto de Deutz y a otros más, que se quejaban del abandono de "la bienaventurada escuela de Jesucristo".

Usted ve, amigo mío, que Tomás de Aquino se colocó en la Cresta de la ola de su tiempo, en la línea de fuego. No piense, pues, que él era un "teólogo alienado", abstraído en los embates de su tiempo. No. Se involucró en dos retos culturales decisivos de su época: la cuestión del aristotelismo y la del movimiento mendicante. Nosotros difícilmente nos damos cuenta de la dureza que representaban estas polémicas debido a la costumbre y a la distancia histórica. Tomás fué un buen combatiente. Su *Suma contra los Gentiles* fué escrita con el trasfondo de la presencia árabe en España y la seducción que la cultura grecoárabe significaba para los espíritus de la época.

Tampoco piense, amigo, que Tomás no tuvo ningún "compromiso pastoral" usted sabe que el teólogo medieval —el *magister*— no sólo debía enseñar sino también predicar. Esto formaba parte orgánica de su función. Por eso mismo guardamos varios volúmenes de los sermones de Santo Tomás. Y estos tenían su incidencia sobre los debates de su tiempo. Sólo recuerdo este episodio: estando Santo Tomás predicando, entró un estudiante derechista, de la línea de Guillermo del Santo Amor, interrumpió el sermón decla-

mando un largo panfleto contra los mendicantes y eso en lengua vernácula. Tomás espera pacientemente a que acabe y después retoma calmadamente el hilo de su sermón. Por otra parte, Tomás de Aquino no hallaba en la vida contemplativa la mejor forma de vida, sino en la "vida mixta", la que une teoría y práctica. El formuló su relación en la celebre fórmula: "contemplata aliis tradere" (entregar a los otros lo que se ha reflexionado). En esto también Tomás se muestra dialéctico, un espíritu sintetizador.

En cuanto a lo que llamamos hoy "opción por los pobres", quiero citarle este testimonio de su biógrafo (vita... 36): "tenía una compasión admirable por los pobres. Acostumbraba dar a los indigentes sus propias ropas y cosas... No reservaba para sí cosa alguna superflua, pues sabía que lo superfluo, por orden del Señor, debería de ser dado para suplir las necesidades de los otros" en este punto existía todavía en la edad media una curiosa versión de su muerte, evocada por Dante en la *Divina Comedia* (Purg XX, 67-69) y Contada por Boccaccio. Según tal versión, el Santo había muerto envenenado por el médico que el Rey Carlos de Anjou pérfidamente le había ofrecido para acompañarlo hasta el Concilio de León. Ese príncipe temía que Fray Tomás lo denunciara ante el Papa de las arbitrariedades que cometiera contra el pueblo en Nápoles. Legendaria o no, esa historia muestra hasta qué punto Santo Tomás era un hombre comprometido —lo que lo hace más cercano al modelo de teólogo de hoy.

Sobre esta cuestión del "teólogo orgánico" creo que es interesante llamar la atención sobre el hecho de que Santo Tomás de Aquino siempre huyó a las seducciones del poder son admirables sus renuncias a integrarse en el sistema, que si hubiese ocurrido no tendríamos el Doctor y Santo Tomás que tenemos hoy. La primera renuncia fué al poder abacial de Montecasino que Inocencio IV le ofreciera bajo instigación por lo demás de la propia madre de Tomás con el fin de mejorar la condición económica e insegura de la familia... Más tarde rehusó también el arzobispado y el rico beneficio de la abadía de San Pedro de Nápoles —oferta de Clemente IV. Finalmente estaba igualmente decidido a renunciar al cardenalato que le había sido preparado, para él y para San Buenaventura, en el Concilio de Lyon. A su compañero y secretario que lo alentaba a eso le dice serenamente que quería morir como simple Fraile: "Esté cierto que de ninguna manera cambiaré de estado" (según testimonio de De Tocco y Bartolomé de Capua).

No quiero contarle, amigo mío, la violenta crisis intelectual y espiritual que le acometió al fin de sus días y que hizo que su inmensa producción teórica (34 vol en IV mayor y 2 columnas) le pareciera como paja. Esto también muestra la relatividad en que tenía toda teoría. Y es también sintomático hacer notar que las últimas explicaciones del Doctor fueron sobre el Cantar de los Cantares, dirigidas a los monjes de Fossanova pocas semanas antes de su muerte, ocurrida el 7 de marzo de 1274. Y he aquí esa curiosidad poco conocida: "Después de la muerte de Santo Tomás de Aquino en su monasterio, (los monjes de Fossanova) no dudaron en decapitarlo cocerlo y poner su cuerpo en conserva con temor de perder las reliquias" esto lo cuenta el

gran historiador Holandés J Huizinga en su obra ya clásica: *O declino da Idade Media* (Ulisseia, Lisboa, s.d p 172).

De todo lo que le escribe, escrito de este IV punto no quiero dejarle la impresión de que Tomás de Aquino era el "teólogo comprometido" que quiere y deben ser los "teólogos de la liberación". Aquí también hay una continuidad: compromiso por uno y otro lado. Pero hay también una discontinuidad: la forma de ese compromiso hoy y entonces son distintas, y deben serlo:

Amigo, hasta aquí termino, espero que haya sido claro, en mis afirmaciones. Tomelas como son: un primer intento, modesto, de relacionar a Tomás de Aquino con la "teología de la liberación". Usted sabe que no soy especialista en este doctor. Las referencias históricas que he citado aquí, usted las puede encontrar en cualquier buen libro que se refiere a este asunto, como el de Md Chenu, Santo Tomás de Aquino y la teología o también la *Introducción a la Suma Teológica de la BAC*, por S Ramírez. Con más tiempo y estudio, ciertamente habría llegado a algo mejor.

Como usted puede ver a lo largo de toda esta explicación, no se debe tomar a la llamada "teología de la liberación" por no sé qué teología especial, rara y original, que no tenga nada que ver con las teologías anteriores. No se debe contraponerla totalmente a la "teología escolástica", como si fuera una nueva especie de ciencia. ¿Pero entonces por qué seguir usando todavía el término "teología" para designarla? La "teología de la liberación" es la teología que se debe hacer en América Latina cuando se quiere ser fiel a las exigencias de Dios en la propia historia. Ese título de

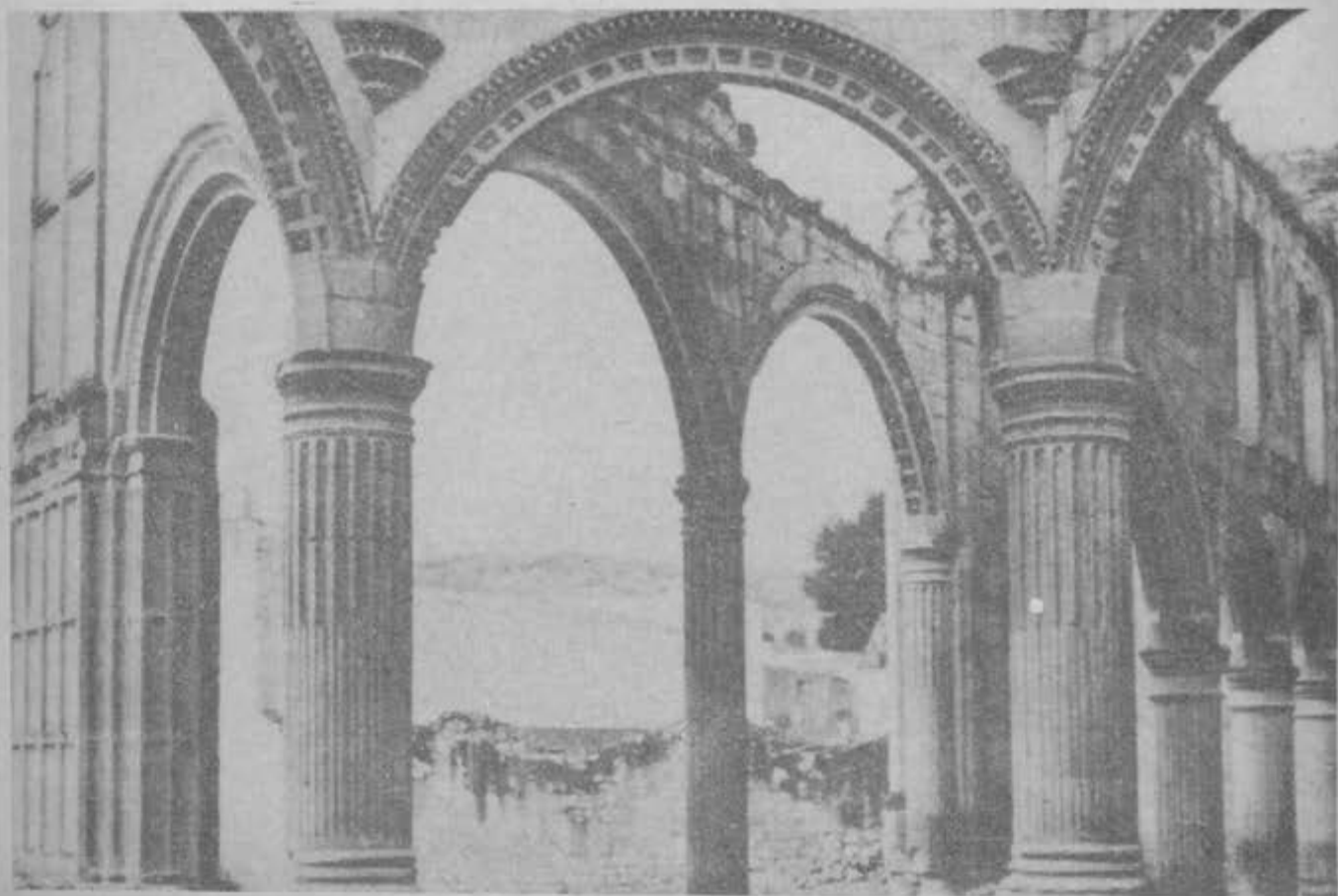
"teología de la liberación" es un título *todavía* útil, pues significa tomar en serio nuestro presente histórico, como hizo Tomás de Aquino con el suyo —cosa que no hacen tantos teólogos "actuales". Pero soy de la opinión que se trata aquí de un título provisional y cómodo: es para distinguir este modo de teologizar de otro que existe todavía hoy pero que no es de hoy, por lo menos del hoy de los pobres. Por esto luve el cuidado de colocar siempre esta designación entre comillas. En verdad, se trata simplemente de la teología que Santo Tomás ciertamente haría si fuera un latinoamericano del siglo XX.

Por todo lo que he dicho debe haberle quedado claro a usted que no considero a Tomás de Aquino como insuperable. Lo considero, sí, como ineludible. Su superación no se realiza por desconocimiento y menos todavía por desprecio sino precisamente como *tránsito*: se pasa a través y más allá de él.

Termino recordándole esta afirmación profética que San Alberto el grande hizo de su discípulo hecho mayor que él: "ustedes lo llamen el buey mudo. En verdad, con su doctrina, el todavía va a dar tal mugido que resonará por el mundo entero". Como efecto... esta carta es un eco de este mugido...

Un abrazo teológico y liberador de su siempre

Clodovis Boff.



MARIO BOERO V

TEOLOGIA Y VIOLENCIA

"La ideología de los dominadores se ha nutrido constantemente de la matriz que se retraduce "lo cristiano" a lo ético y, cultural" (0).

INTRODUCCION

Pretendemos en estas líneas desarrollar algunas reflexiones en relación con la violencia militar y su justificación ideológica, gracias a una aproximación nuestra hacia un ámbito interpretado como teológico presente en el principal discurso castrense referente al golpe de Estado y al Chile alterado por éste el 11 de septiembre del año 1973.

EL HOMBRE "LEGITIMAMENTE" ATROPELLADO

La confesión explícita de la Junta Militar en su "*Declaración de Principios del Gobierno de Chile*" (1), de su identificación con la "civilización occidental" y de su específico sentido "cristiano" (1,11), ponen de relieve cierto carácter "religioso" que puede ser objeto de conocimiento para nosotros aquí. Con esta "Declaración de Principios", además de muchos otros documentos y textos, existe la tentativa real de legitimar una situación de facto (relativamente) nueva para los militares en Chile que acredite su función en el Poder y "sacralice" la persecución, la desaparición, la tortura, realidades públicas absolutamente condenables y desconocidas por su magnitud para la sociedad chilena hasta ese momento. La necesidad de superar y justificar la falsa conciencia que se manifiesta en las fuerzas armadas (FF AA) en la medida que enmascaran y perciben

cómo ocasionan un daño objetivo al país —por comprometerse con el gran capital nacional y transnacional después de saber que han quebrado la legalidad constitucional de Chile destruyendo la democracia—, se cubre con la apelación, presente en la misma "Declaración de Principios" de "defender y promover el interés nacional" de Chile "frente al resto de las naciones" (III, 8) y de "combatir frontalmente en contra del comunismo internacional y de la ideología marxista" (I) que "contradice nuestra tradición cristiana e hispánica" (I), aunque la "Declaración" añade respetar al hombre al cual "ninguna autoridad humana puede legítimamente atropellar" (II, 3) porque está "dotado de espiritualidad" (II) y "goza de un ser y un fin último" (II, 3), obra del "Creador".

La ideología de la Doctrina de la Seguridad Nacional desarrollada en Chile comporta sistemáticamente una determinada forma de violencia (2), sumada a la específica conciencia religiosa cohesionada al interior del comportamiento moral militar. Un adecuado portavoz de esta conciencia religiosa, es el Obispo y Vicario General Castrense Francisco Gilmore Stock, quien dice que hay que crear una "cultura especial" para acreditar la Seguridad Nacional, además, de ignorar la tortura y considerar "providencial para el Chile de hoy" a Augusto Pinochet (3). Se institucionaliza por consiguiente una violencia íntimamente asociada al Poder.

A raíz de esto se puede decir que se origina una determinada cosmovisión, orden de cosas, e instituciones "totales" que funcionan "como mecanismos que excluyen y vio-

lentan" (4) al tener características absolutamente autoritarias y dictatoriales. El poder político como exponente de una determinada violencia en una sociedad es subrayado por el poder militar y policíaco que impera en Chile. De esta manera, se estructura un control de naturaleza coactiva sobre la misma sociedad que evidentemente adquiere una valoración ética negativa tanto para la Oposición al régimen en general, como para la Iglesia chilena en particular, que a través de su cardenal Silva Henríquez considera que "ningún totalitarismo puede ser modelo de vida cristiana" por la "injusticia institucionalizada" que le es inherente (5), algo subrayado además en Puebla.

A todo esto también se puede añadir el proyecto ético y el componente moral que subyace al interior de la política económica puesta en marcha en el país por Milton Friedman de la Escuela de Chicago; a ella le es propia un individualismo que se caracteriza por la competencia más descarnada y por el afán de lucro más brutal imperando una ideología tecnocrática que promueve el egoísmo personal excluyendo toda solidaridad social. Es probable que desde esta perspectiva teórica y práctica económica neoclásica, al no preocuparse en un sentido social de la vida humana puesto que todo se resuelve con una elección económica y con un determinado capital que pueda ser repuesto, desprecie la existencia concreta del hombre cuando es obstáculo a la libertad del dinero.

Según la Escuela de Chicago, el espíritu filosófico y su ética sólo están en relación con un ejercicio económico destinado a comprar y a elegir, a ofrecer y a vender. Esta específica realidad socioeconómica chilena no entra en conflicto con la propia ideología religiosa que late al interior del proyecto militar gobiernista puesto que el capitalismo más inmisericorde ya está presente en la "Declaración de Principios": "se trata de hacer de Chile una nación de propietarios y no de proletarios" (II,5) según el derecho de "propiedad privada" que "fluye como una consecuencia ineludible de la concepción del hombre y la sociedad antes esbozada" (II,5); se reivindica absolutamente la "creación de una moral de mérito y del esfuerzo personal" (III,4,c) junto a una educación "que fomente una escala de valores morales y espirituales propios de nuestra tradición chilena y cristiana" (III,7).

LA "TEOLOGIA DE LA MASACRE"

El carácter del nuevo régimen económico, sumado a la práctica política de terror y violencia, imprescindible en los regímenes dictatoriales como el chileno, origina un particular "ethos" que regula las relaciones humanas de la sociedad donde prácticamente la moral castrense no pretende evitar la tortura y el asesinato puesto que es moral realizarlos sin "que tiemble la mano". A partir de aquí se puede decir que la definición de moral de los uniformados "sigue construyéndose sobre la fuerza moral de cometer el crimen" (6).

Esta violencia, institucionalizada por la Seguridad Nacional, la cual considera importante hacer sobrevivir al Estado con un "desarrollo" y una "seguridad", se internaliza en la conciencia de las FF AA con el fin de controlar y terminar con el "enemigo interno" —el "comunismo internacio-

nal"— fácilmente introducido, según los testamentos castrenses, en las frágiles democracias latinoamericanas. Esto hace necesaria una rígida y prolongada dictadura militar antimarxista que descansa en un sistema económico idóneo a ella como es el liberalismo social de mercado. Esta situación crea una constante atmósfera de represión por la violencia económica y por el desmembramiento de toda organización popular y democrática; se reproduce inevitablemente un conflicto social que, en el caso de Chile, de alguna forma pretende ser sublimado por un discurso militar relacionado con una "teología de la masacre"; teología anticuada y promovida por determinadas figuras eclesiásticas, como por ejemplo, José Miguel Ibáñez Langlois del periódico "el Mercurio", y Raúl Hasbún Z del Canal 13 de Televisión de la Universidad Católica de Chile (7). Fundamentalmente este criterio teológico refleja el "concepto de moral de la Junta Militar" (8) respalda la muerte y la persecución de chilenos y extranjeros durante el golpe de Estado, y opera al interior del poder militar un "modelo" de Dios, mediado políticamente por un catolicismo integrista reaccionario como el Opus Dei, Fiducia, etc., más similar a un Dios vengativo e iracundo del Antiguo Testamento que al Jesús de los pobres y oprimidos del Nuevo Testamento.

De aquí que en realidad esté incorporada en la acción golpista chilena la verdadera y concreta imagen de una gran divinidad nacional y exclusiva, similar a un Yahweh Sebaot ("dios de los ejércitos" israelitas), por la estrecha vinculación que existe en la retórica castrense de "Dios" con la "Patria" y con las FF AA. Gracias a esta postura ideológica, añadida a muchas otras parecidas, se reconstruirá "moral, institucional y materialmente al país" que requiere una acción "profunda y prolongada", porque los militares consideran que hay "que cambiar la mentalidad de los chilenos" para que se identifiquen con una "nueva etapa en el destino nacional"; tal como se expresa en la "Declaración de Principios" (III, 6).

Esto constituye el marco necesario para que dicha declaración una vez que subraye las "desigualdades" entre los seres humanos (aunque pretenda un país de "propietarios y no de proletarios") sólo considere las "que provengan del Creador" (III, 4,a). Así, de alguna forma podemos ver que la mistificación económica originada por la política "mercantilista" chilena reposa en un particular sentido fetichista y monoteísta (9), aunque en realidad la Virgen del Carmen, Generala de las FF AA, Reina y Patrona de Chile, adquiera para los militares un peso muy contrapuesto al carácter emblemático de "Dios", pero con un fin ideológico análogo a Yahweh Sebaot, pues gracias a ella los uniformados defienden el orden "por el juicio y el castigo" que sugiere la figura femenina de la Virgen evocando purificación y limpieza de "extremistas" (10).

LA PERDIDA DE LA NACIONALIDAD

El sistema político y económico de dominación chileno impuesto para "exterminar al marxismo" es resultado directo del quiebre institucional que las FF AA producen con el golpe. El nuevo aparato del Estado comienza a estructurarse y a legitimarse con medios violentos y de terror que resultan sumamente eficaces para los fines que pretenden los sectores políticos que los respaldan; estos medio-

violentos reflejan para un cristiano de liberación, una postura ética inmoral e injusta en la medida que se comprometen y apoyan el ejercicio de la fuerza de la violencia para perpetuar sus intereses y su Poder. La necesaria ideologización que se hace de tal postura conduce al propio poder militar a acreditarse ante la sociedad como protector del "espíritu nacional" y defensor de la "amenaza marxista y antidemocrática" que ellos veían en el Gobierno del presidente Salvador Allende y en la política de Partidos de la (relativa) tradición cívica chilena.

Para superar los naturales escrúpulos que se imponen en la conciencia ética militar cuando actúa violentamente frente a la "patria" sospechosa de marxismo, es necesario decir que se incorporan en esa moral castrense fundamentalmente la creencia y la convicción —alimentadas por la ideología de la Seguridad Nacional— de que el "sospechoso" es extranjero (la "antipatria") mereciendo por lo tanto la tortura y la muerte. Las organizaciones democráticas y populares chilenas sólo son para estas FF AA en el poder, organizaciones manipuladas por el "comunismo internacional". Quizá a partir de esta perspectiva militar maniquea y fascista, que sólo concibe chilenos "patriotas" en la nueva sociedad "nacionalista" que las FF AA encarnan, es posible comprender por qué la Oposición y la Izquierda desaparecida, asesinada y perseguida, no constituyen parte de lo que los uniformados entienden por "Patria Chilena"; es perfecta (y falsamente) coherente en ellos subrayar en su discurso y propaganda castrense que con el "pronunciamiento" no hay "vencedores ni vencidos" (11). Es probable pensar que en esta forma queda integrado y constituido el universo simbólico de la "nueva" sociedad chilena; adquiere suma importancia el concepto de "Dios" y de tradición cristiana, además de la "Patria" y la inspiración nacionalista.

CONCLUSIONES

Queremos concluir considerando que a partir de diversos factores ideológicos existentes al interior del discurso militar gobiernista se desprende y refleja cierta postura moral que pretende justificarse como teónoma en la medida que tal postura toma conciencia, se abre y atribuye a una naturaleza trascendente (el Dios de la "civilización occidental") el comportamiento y las acciones emprendidas por la Junta, por ejemplo el papel de la "providencia" en el golpe de Estado. Quizá desde esta perspectiva podemos comprender que en la "inmanencia" y en lo intramundano del régimen militar permanece una vertiente "religiosa" que simultáneamente resulta ser para los uniformados garante de un determinado orden social caracterizado por "la fuerza capaz de violar legalidad y derechos humanos en nombre de la propiedad privada" (12).

Tal vez de aquí también es posible interpretar cómo se supera esa contradicción existente entre el hombre abstracto y eterno que proclama y exalta el propio discurso castrense, y la aniquilación del hombre real y concreto cuando amenaza y quiere transformar dicha propiedad, como se pretendía en el Gobierno de Salvador Allende. A partir de aquí se puede ver reflejado el verdadero carácter del actual sistema chileno: auténtica representación de un sistema que ejerciendo la violencia institucional, adquiere

desde una dimensión popular y cristiana, un profundo sentido pecaminoso pues, como dice Gustavo Gutiérrez en la *Teología de la Liberación*, se trata "del pecado como hecho social, histórico" (13); se constituye de esta forma lo que la misma inteligencia teológica hoy considera "pecado estructural".

NOTAS

- (0) HUGO ASSMANN. El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista, en Cuadernos de la realidad Nacional, 12, 1972, p 164.
- (1) Editora Nacional Gabriela Mistral, Santiago, 1974, 38 pp.
- (2) Cf JORGE TAPIA VALDES. El terrorismo de Estado. La Doctrina de la Seguridad Nacional en el Cono Sur, Nueva Imagen, México, 1980, pp 123ss.
- (3) Revista HOY, 1974, 8-14 de abril, 1981, p 20.
- (4) A. CUADRON. Condicionamientos sociales de la génesis de la violencia, en *Moralía. Revista de Ciencias Morales*, 4, Vol 1, 1979, p 431.
- (5) Revista HOY, 195, 15-21 de abril, 1981, p 9.
- (6) VARIOS AUTORES. Chile bajo la Junta. Economía y sociedad en la dictadura militar chilena, ZERO-ZYX, Madrid, 1976, p 186.
- (7) Cf. FRANZ HINKELAMMERT. Las armas ideológicas de la muerte, Sígueme, Salamanca, 1978, p 249ss; VARIOS AUTORES, p 199.
- (8) VARIOS AUTORES p 216.
- (9) FRANZ HINKELAMMERT ob cit p 26ss.
- (10) VARIOS AUTORES p 189-190.
- (11) Ibid p 180.
- (12) Ibid p 218.
- (13) Sígueme, Salamanca, 1977, p 236.

III ENCUENTRO INTERNACIONAL OSCAR ARNULFO ROMERO

CUERNAVACA, MEXICO

HERMANOS Y HERMANAS MIEMBROS DE LOS COMITES CRISTIANOS DE SOLIDARIDAD CON EL PUEBLO DE EL SALVADOR Y CON OTROS PUEBLOS CENTROAMERICANOS ESPECIALMENTE NICARAGUA Y GUATEMALA:

Reunidos en Cuernavaca, Morelos, México; en el III Encuentro Internacional de Solidaridad Oscar Arnulfo Romero, los Delegados de varios Comités y numerosos amigos, no queremos prescindir de la cristiana costumbre de enviarles un saludo afectuoso de paz y bienandanza.

El Tema del Encuentro ha sido la Solidaridad y, ante todo, hemos escuchado en dos días de reunión, amplias exposiciones sobre la situación de Centro América.

A todos los presentes nos llamó poderosamente la atención constatar la presencia de una fuerte Delegación Norteamericana; es, en primer lugar, el pueblo norteamericano el que podrá debilitar a su propio gobierno y crearle barreras infranqueables a su sed de guardián y gendarme del mundo. Nos manifestaron todo lo que los cristianos de ese pueblo hermano vienen haciendo en los últimos años por dar a conocer, a lo largo y ancho de los EEUU, el verdadero significado de la lucha del pueblo salvadoreño. Ello ha dado cuantiosos frutos, pues los mismos Obispos llegaron a pronunciarse muy valientemente en contra de la intervención de su gobierno en los asuntos internos de El Salvador, se oponen rotundamente a que se les siga enviando armas a los militares genocidas, rechazan la vía electoral como una solución apropiada en estos momentos y piden que sean creados los mecanismos necesarios para una salida política. Todas

las Delegaciones presentes expresaron su gran satisfacción por el avance de la acción solidaria dentro de las fronteras mismas de los EEUU, lo cual anima a todos a seguir impulsando la solidaridad en sus respectivos países y en torno a los aspectos y sectores más importantes.

Precisamente, ésta ha sido una fuente de reflexión actuante entre nosotros: La Solidaridad heroica de las comunidades en El Salvador nos ha estimulado a buscar y descubrir el sentido de la Solidaridad a la Luz del Evangelio.

Efectivamente, el hijo de Dios hecho hombre nos enseñó el significado de la Solidaridad al haber asumido como suya la causa de los oprimidos. No se hizo pobre para que exista la virtud de la pobreza, en un mundo donde la pobreza es más bien una condición de injusticia impuesta por los poderosos a los débiles. No se solidarizó con los pobres para morir y enseñarnos a morir. Nos enseñó a morir por amor a la vida y para que los pobres vivan como hijos de Dios. Los pobres son del Dios de la vida. Jesucristo fue torturado y muerto porque anunció la Buena Nueva del Reino de Dios a los pobres, a los torturados por los poderosos de este mundo. Hoy, como en el primer siglo, quienes se unen en esperanza a la lucha de los pobres, son reprimidos, torturados y asesinados. No buscan la muerte, pero están listos a aceptarla por amor a la vida y a los pobres.

El ejemplo que nos han dado los pobres de América Central en su lucha decidida por la paz y la justicia, como Mons Romero y otros mártires, nos muestra el vínculo existente entre el martirio y el compromiso político, nacido del compromiso cristiano. Hoy, ser fiel a Jesucristo significa

creer en la llegada del REINO DE DIOS y unirse a las organizaciones de los pobres que son el lugar de su advenimiento. La solidaridad de la Iglesia con los pobres y con sus organizaciones políticas provoca la ira de los poderosos que creían tener a la Iglesia de su lado en el control del pueblo. El testimonio supremo de dar la vida por el Evangelio, se da hoy como consecuencia de un amor cristiano que se solidariza con la acción política de los pobres.

La práctica de solidaridad en nuestros diversos países nos reveló que es únicamente evangélica la solidaridad con los pobres. Son anti-evangélicos los llamados a la reconciliación, pues buscan crucificar nuevamente a Cristo perpetuando la situación de injusticia en que están sumergidos los pobres. Es antievangélica la palabra solidaridad que perjudica la vida de los pobres.

La práctica de la solidaridad contribuye poderosamente a que la Iglesia crezca en fortaleza, a que su oración se vuelva más viva, a que la lectura de la Biblia sea más auténtica, a que su capacidad de movilización sea más amplia, a que se convierta en vida la Fe, el Amor y la Esperanza, a que se transforme con profundo sentido comunitario *en pueblo; en el pueblo de Dios*, que va caminando hacia la liberación definitiva.

¿Con quiénes debemos solidarizarnos? ¿Cuál ha de ser el criterio de discernimiento? De acuerdo con el Evangelio, es la liberación de los pobres el criterio de discernimiento. Monseñor Romero se guió por este criterio y se dispuso a dar, y dió su vida por el proyecto histórico de su pueblo.

Estos cuatro días del Encuentro nos han ayudado a descubrir los profundos valores que nos unen, principalmente, al asumir como propia la lucha por la liberación de los países centroamericanos. Su lucha es nuestra lucha, pues nos unen profundos lazos de Fe, de historia común, de esperanza.

Al analizar cada uno de los países centroamericanos en plena lucha libertaria (Nicaragua, El Salvador y Guatemala) hemos sentido la necesidad de redoblar nuestra acción solidaria, pues los enemigos comunes, no descansan para desvirtuar esas luchas y neutralizar así a los miles de cristianos, gracias al dinamismo de su Fe, están defendiendo por todos los medios posibles la causa de los pobres centroamericanos.

El principal enemigo que busca ahogar cualquier vestigio de lucha por la justicia y la paz, es el imperialismo norteamericano que durante siglos ha hecho de América Latina su hacienda o posesión, que, ante el avance indetenible de las revoluciones centroamericanas, planea acciones macabras de aplastamiento genocida. Esto nos pone en alerta a todos los que en cualquier parte del mundo queremos la libertad y la paz para Centroamérica, para rechazar por todos los medios a nuestro alcance esas pretensiones diabólicas de Reagan y sus asesores. Nuestra acción solidaria tiene que ser granítica, fuerte, amplia, coordinada y eficaz, pues sólo así podremos detener al lobo feroz que busca devorarnos. Por ello hemos encontrado mecanismos de coordina-

ción como EL SECRETARIADO CRISTIANO DE SOLIDARIDAD, que a través de todos los Comités Cristianos irá formando el gran ejército internacional de solidaridad.

Hemos encontrado que el enemigo principal ha logrado ganar espacio a sus causas dentro de la misma Iglesia, persuadiendo a Obispos, Sacerdotes, Seglares, Instituciones de ayuda, etc., para que combatan todo intento de lucha contra la injusticia, con el fantasma del comunismo. Ha montado toda una plataforma de terror al comunismo, con el objeto de que todas las fuerzas que "aman la libertad y la democracia", se unan para no caer en una hipotética esclavitud y lograr de hecho que se queden en una real esclavitud.

Hemos visto, a propósito de lo que pasa en El Salvador, que los Estados Unidos hacen esfuerzos extraordinarios para persuadir al mundo y a los sectores favorables a sus intereses, que el proyecto electoral y los cambios impulsados por la Democracia Cristiana, son la única vía de pacificación. Lamentablemente, tres de los cuatro Obispos de El Salvador se han sumado a ese proyecto y han aprovechado su lugar en la Iglesia jerárquica para apuntalar a la DC al interior y al exterior. Nosotros creemos que la vía electoral como ellos la plantean, no resuelve absolutamente nada, ya que la inmensa mayoría de los pobres de El Salvador están siendo excluidos, y más aún, están siendo exterminados, simplemente por estar organizados o por no sumarse al proyecto imperialista. Apoyamos las propuestas hechas en repetidas ocasiones por el FMLN-FDR quienes están de acuerdo por una salida política que pararía el derramamiento de sangre de tanto inocente. Pero ante esa propuesta, apoyada por más de 50 países en las NNUU, los EEUU y los militares salvadoreños, pròpugnan una salida militar que pretende acabar con las fuerzas en la lucha del pueblo explotado salvadoreño. Nosotros nos sumamos a las iniciativas del FMLN-FDR y proponemos se respeten las decisiones de la asamblea de las NNUU y la propuesta de muchos organismos internacionales que ya se han pronunciado claramente en ese mismo sentido.

La presencia en el encuentro de representantes de 22 países, ha sido uno de los aspectos más ricos del evento, pues nos manifiesta que los pueblos van cobrando conciencia de que no existen fronteras cuando se trata de dar apoyo a un pueblo que lucha por romper definitivamente las cadenas de la dependencia estructural.

Constatamos, además, que a pesar de los esfuerzos de algunos sectores eclesiásticos por ocultar y desprestigiar la figura de Monseñor Romero, su testimonio sigue iluminando a miles y miles de cristianos que se esfuerzan por construir una patria nueva y a todos los que expresan su fe cristiana dándoles su incondicional apoyo solidario. Al acercarnos al segundo aniversario de su asesinato, todas las Delegaciones coincidieron en señalar que su figura se ha vuelto gigantesca y sigue presente en el corazón de todos los cristianos solidarios, de todos los pueblos de Centroamérica. Se acordó celebrar su martirio con actividades que den a conocer su pensamiento y que aclaren su figura, para que desde su testimonio se logre impulsar una solidaridad definida, coordinada y correctamente orientada por los que vanguardizan las luchas que actualmente tienen lugar en Cen-

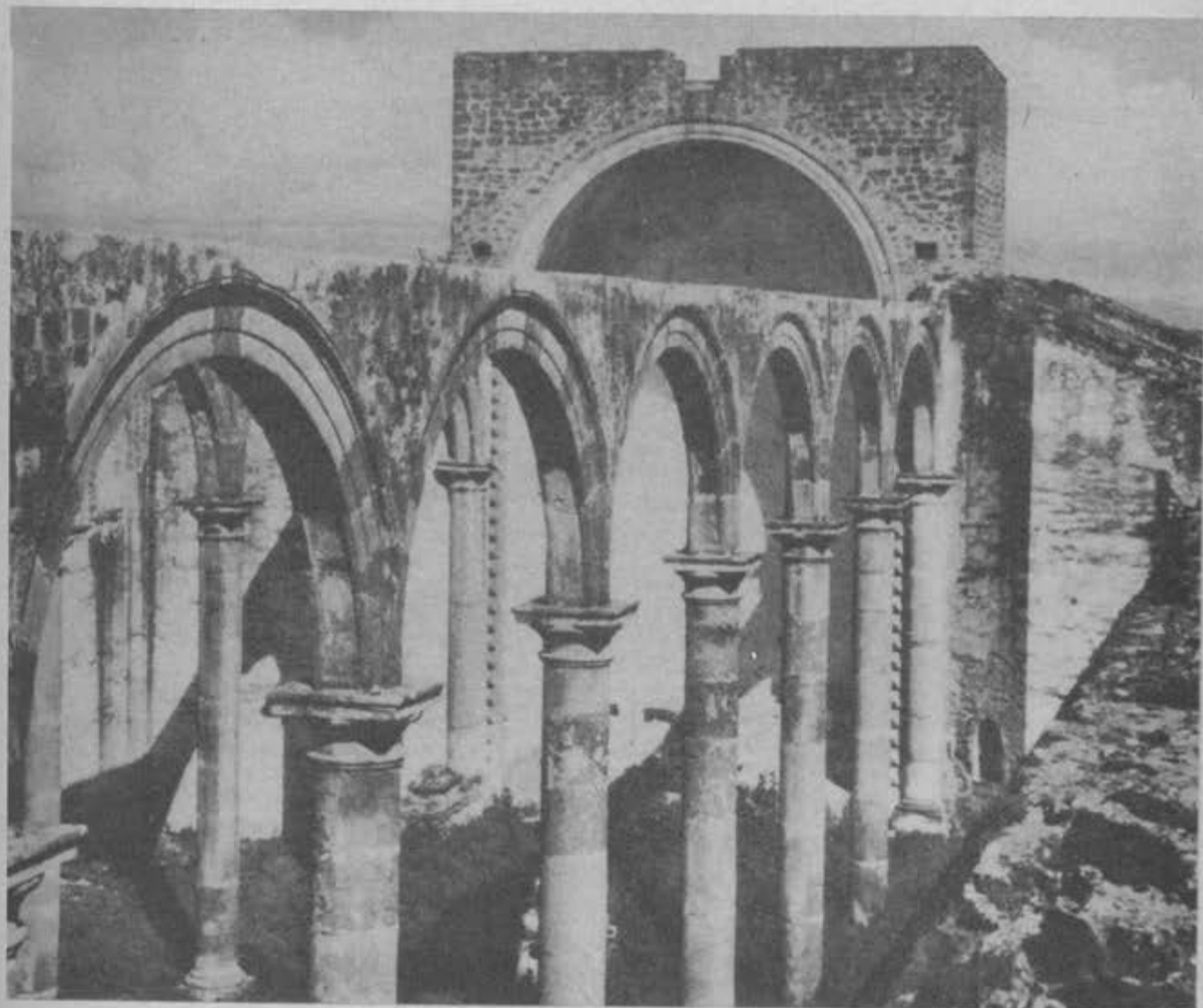
troamérica. Su voz enérgica contra la intervención de los EEUU en El Salvador sigue siendo actual y se pedirá a todos los Obispos consecuentes que firmen la misma carta que él mandó en Febrero de 1980 al presidente Carter para enviarla hoy al presidente Reagan.

Todos estuvimos de acuerdo en darle prioridad a las acciones en favor de los miles de refugiados salvadoreños y guatemaltecos que llegan por miles a los países vecinos a la región centroamericana, principalmente presionar a los gobiernos de los países que más refugiados han recibido para que se les reconozca el status de refugiados, se les brinde la ayuda necesaria para que puedan vivir dignamente, que cesen inmediatamente acciones represivas contra ellos, tales como el encarcelamiento, la deportación a su país de origen o cualquier otra violación a sus derechos.

Finalmente coincidimos en reconocer públicamente a la importantísima labor que está realizando la COORDINADORA NACIONAL DE LA IGLESIA POPULAR (CONIP) en El Salvador. Tanto en la promoción de su verdadera evangelización como en la atención de miles de refugiados y de desplazados al interior del país, y al apoyo que se brinde, a la misma, en el exterior. De la misma manera reconocemos públicamente al FMLN-FDR como la vanguardia legítima de la inmensa mayoría del pueblo pobre y explotado de El Salvador, y a quien tenemos que ofrecer nuestro incondicional y total apoyo solidario.

Cuernavaca, Morelos, México a 2 de Febrero de 1982

SECRETARIADO CRISTIANO DE SOLIDARIDAD



LABOREM EXERCENS

carta encíclica
del Papa Juan Pablo II
sobre el trabajo humano

CONTINUACION

25. El trabajo como participación en la obra del Creador

Como dice el Concilio Vaticano II: "Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo".

En la palabra de la divina Revelación está inscrita muy profundamente esta verdad fundamental, que el hombre, creado a imagen de Dios, mediante su trabajo participa en la obra del Creador, y según la medida de sus propias posibilidades, en cierto sentido, continúa desarrollándola y la completa, avanzando cada vez más en el descubrimiento de los recursos y de los valores encerrados en todo lo creado. Encontramos esta verdad ya al comienzo mismo de la Sagrada Escritura, en el libro del Génesis, donde la misma obra de la creación está presentada bajo la forma de un "trabajo" realizado por Dios durante los "seis días", para "descansar" el séptimo. Por otra parte, el último libro de la Sagrada Escritura resuena aún con el mismo tono de respeto para la obra que Dios ha realizado a través de su "trabajo" creativo, cuando proclama: "Grandes y estupendas son tus obras, Señor, Dios todopoderoso", análogamente al libro

del Génesis, que finaliza la descripción de cada día de la creación con la afirmación: "Y vió Dios ser bueno".

Esta descripción de la creación, que encontramos ya en el primer capítulo del libro del Génesis es, a su vez, en cierto sentido el primer "evangelio del trabajo". Ella demuestra, en efecto, en qué consiste su dignidad; enseña que el hombre, trabajando, debe imitar a Dios, su Creador, porque lleva consigo —él solo— el elemento singular de la semejanza con Él. El hombre tiene que imitar a Dios tanto trabajando como descansando, dado que Dios mismo ha querido presentarle la propia obra creadora bajo la forma del trabajo y del reposo. Esta obra de Dios en el mundo continúa sin cesar, tal como atestiguan las palabras de Cristo: "Mi Padre sigue obrando todavía..."; obra con la fuerza creadora, sosteniendo en la existencia al mundo que ha llamado de la nada al ser, y obra con la fuerza salvífica en los corazones de los hombres, a quienes ha destinado desde el principio al "descanso" en unión consigo mismo, en "la casa del Padre". Por lo tanto, el trabajo humano no sólo exige el descanso cada "siete días", sino que además no puede consistir en el mero ejercicio de las fuerzas humanas en una acción exterior; debe dejar un espacio interior, donde el hombre, convirtiéndose cada vez más en lo que por voluntad divina tiene que ser, se va preparando a aquel "descanso" que el Señor reserva a sus siervos y amigos.

La conciencia de que el trabajo humano es una participación en la obra de Dios, debe llegar —como enseña el Concilio— incluso a "los quehaceres más ordinarios. Por-

que los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia".

Hace falta, por lo tanto, que esta espiritualidad cristiana del trabajo llegue a ser patrimonio común de todos. Hace falta que, de modo especial en la época actual, la espiritualidad del trabajo demuestre aquella madurez, que requieren las tensiones y las inquietudes de la mente y del corazón: "Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio. Cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva. . . El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo".

La conciencia de que a través del trabajo el hombre participa en la obra de la creación, constituye el móvil más profundo para emprenderlo en varios sectores: "Deben, pues, los fieles —leemos en la Constitución *Lumen Gentium*— conocer la naturaleza íntima de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios y, además, deben ayudarse entre sí, también mediante las actividades seculares, para lograr una vida más santa, de suerte que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance más eficazmente su fin en la justicia, la caridad y la paz. . . Procuren, pues, seriamente, que por su competencia en los asuntos profanos y por su actividad, elevada desde dentro por la gracia de Cristo, los bienes creados se desarrollen. . . según el plan del Creador y la iluminación de su Verbo, mediante el trabajo humano, la técnica y la cultura civil".

26. Cristo, el hombre del trabajo

Esta verdad, según la cual a través del trabajo el hombre participa en la obra de Dios mismo, su Creador, ha sido particularmente puesta de relieve por Jesucristo, aquel Jesús ante el que muchos de sus primeros oyentes en Nazareth "permanecían estupefactos y decían: ¿De dónde le vienen a éste tales cosas, y qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? . . . ¿No es acaso el carpintero?" En efecto, Jesús no solamente lo anunciaba, sino que ante todo, cumplía con el trabajo del "evangelio" confiado a él, la palabra de la Sabiduría eterna. Por consiguiente, esto era también el "evangelio del trabajo", pues el que lo proclamaba, él mismo era hombre del trabajo, del trabajo artesano al igual que José de Nazareth. Aunque en sus palabras no encontremos un preciso mandato de trabajar —más bien, una vez, la prohibición de una excesiva preocupación por el trabajo y la existencia— no obstante, al mismo tiempo, la elocuencia de la vida de Cristo es inequívoca: pertenece al "mundo del trabajo", tiene reconocimiento y respeto por el trabajo humano; se

puede decir incluso más: él mira con amor el trabajo, sus diversas manifestaciones, viendo en cada una de ellas un aspecto particular de la semejanza del hombre con Dios, Creador y Padre. ¿No es El quien dijo "mi Padre es el viñador". . . transfiriendo de varias maneras a su enseñanza aquella verdad fundamental sobre el trabajo, que se expresa ya en toda la tradición del Antiguo Testamento, comenzando por el libro del Génesis?

En los libros del Antiguo Testamento no faltan múltiples referencias al trabajo humano, a las diversas profesiones ejercidas por el hombre. Baste citar por ejemplo la de médico, farmacéutico, artesano-artista, herrero —se podrían referir estas palabras al trabajo del siderúrgico de nuestros días—, la de alfarero, agricultor, estudioso, navegante, albañil, músico, pastor, y pescador. Son conocidas las hermosas palabras dedicadas al trabajo de las mujeres. Jesucristo en sus parábolas sobre el Reino de Dios se refiere constantemente al trabajo humano: al trabajo del pastor, del labrador, del médico, del sembrador, del dueño de casa, del sirvo, del administrador, del pescador, del mercader, del obrero. Habla además de los distintos trabajos de las mujeres. Presenta el apóstolado a semejanza del trabajo manual de los segadores o de los pescadores. Además se refiere al trabajo de los estudiosos.

Esta enseñanza de Cristo acerca del trabajo, basada en el empleo de su propia vida durante los años de Nazaret, encuentra un eco particularmente vivo en las enseñanzas del Apóstol Pablo. Este se gloriaba de trabajar en su oficio (probablemente fabricaba tiendas), y gracias a esto podía también, como apóstol, ganarse por sí mismo el pan. "Con afán y con fatiga trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros". De aquí derivan sus instrucciones sobre el tema del trabajo, que tienen carácter de exhortación y mandato: "A éstos. . . recomendamos y exhortamos en el Señor Jesucristo que, trabajando sosegadamente, coman su pan", así escribe a los Tesalonicenses. En efecto, constatando que "algunos viven entre vosotros desordenadamente, sin hacer nada", el Apóstol también en el mismo contexto no vacilará en decir: "El que no quiere trabajar no coma". En otro pasaje por el contrario anima a que: "Todo lo que hagáis, hacedlo de corazón como obedeciendo al Señor y no a los hombres, teniendo en cuenta que del Señor recibiréis por recompensa la herencia".

Las enseñanzas del Apóstol de las Gentes tienen, como se ve, una importancia capital para la moral y la espiritualidad del trabajo humano. Son un importante complemento a este grande, aunque discreto, evangelio del trabajo, que encontramos en la vida de Cristo y en sus parábolas, en lo que Jesús "hizo y enseñó".

En base a estas luces emanantes de la Fuente misma, la Iglesia siempre ha proclamado esto, cuya expresión contemporánea encontramos en la enseñanza del Vaticano II: "La actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste, con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación, rectamente entendida, es más importante que las riquezas exteriores que pue-

dan acumularse. . . Por tanto, ésta es la norma de la actividad humana que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme el auténtico bien del género humano y permita al hombre, como individuo y miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación".

En el contexto de tal visión de los valores del trabajo humano, o sea de una concreta espiritualidad del trabajo, se explica plenamente lo que en el mismo número de la Constitución pastoral del Concilio leemos sobre el tema del justo significado del progreso: "El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene. Asimismo, cuanto llevan a cabo los hombres para lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los problemas sociales, vale más que los progresos técnicos. Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí solo no pueden llevarla a cabo".

Esta doctrina sobre el problema del progreso y del desarrollo —tema dominante en la mentalidad moderna— puede ser entendida únicamente como fruto de una comprobada espiritualidad del trabajo humano, y sólo en base a tal espiritualidad ella puede realizarse y ser puesta en práctica. Esta es la doctrina, y a la vez el programa, que ahonda sus raíces en el "evangelio del trabajo".

27. El trabajo humano a la luz de la cruz y resurrección de Cristo

Existe todavía otro aspecto del trabajo humano, una dimensión suya esencial, en la que la espiritualidad fundada sobre el Evangelio penetra profundamente. Todo trabajo —tanto manual como intelectual— está unido inevitablemente a la fatiga. El libro del Génesis lo expresa de manera verdaderamente penetrante, contraponiendo a aquella originaria bendición del trabajo contenida en el misterio mismo de la creación, y unida a la elevación del hombre como imagen de Dios, la maldición, que el pecado ha llevado consigo: "Por ti será maldita la tierra. Con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida". Este dolor unido al trabajo señala el camino de la vida humana sobre la tierra y constituye el anuncio de la muerte: "Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra; pues de ella has sido tomado. . .". Casi como un eco de estas palabras, se expresa el autor de uno de los libros sapienciales: "Entonces miré todo cuanto habían hecho mis manos y todos los afanes que al hacerlo tuvo. . .". No existe un hombre en la tierra que no pueda hacer suyas estas palabras.

El Evangelio pronuncia, en cierto modo, su última palabra, también al respecto, en el misterio pascual de Jesucristo. Y aquí también es necesario buscar la respuesta a estos problemas tan importantes para la espiritualidad del trabajo humano. En el misterio pascual está contenida la cruz de Cristo, su obediencia hasta la muerte, que el Apóstol contrapone a aquella desobediencia, que ha pesado desde el comienzo a lo largo de la historia del hombre en la tierra. Está contenida en él también la elevación de Cristo, el cual mediante la muerte de cruz vuelve a sus discípulos con la fuerza del Espíritu Santo en la resurrección.

El sudor y la fatiga, que el trabajo necesariamente lleva en la condición actual de la humanidad, ofrecen al cristiano y a cada hombre, que ha sido llamado a seguir a Cristo, la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo ha venido a realizar. Esta obra de salvación se ha realizado a través del sufrimiento y de la muerte de cruz. Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad. Se muestra verdadero discípulo de Jesús llevando a su vez la cruz de cada día en la actividad que ha sido llamado a realizar.

Cristo "sufriendo la muerte por todos nosotros, pecadores, nos enseña con su ejemplo a llevar la cruz que la carne y el mundo echan sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia"; pero, al mismo tiempo, "constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre. . . purificando y robusteciendo también, con ese deseo, aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin".

En el trabajo humano el cristiano descubre una pequeña parte de la cruz de Cristo y la acepta con el mismo espíritu de redención, con el cual Cristo ha aceptado su cruz por nosotros. En el trabajo, merced a la luz que penetra dentro de nosotros por la resurrección de Cristo, encontramos siempre un tenue resplandor de la vida nueva, del nuevo bien, casi como un anuncio de los "nuevos cielos y otra tierra nueva", los cuales precisamente mediante la fatiga del trabajo son participados por el hombre y por el mundo. A través del cansancio y jamás sin él. Esto confirma, por una parte, lo indispensable de la cruz en la espiritualidad del trabajo humano; pero, por otra parte, se descubre en esta cruz y fatiga, un bien nuevo que comienza con el mismo trabajo: con el trabajo entendido en profundidad y bajo todos sus aspectos, y jamás sin él.

¿No es ya este nuevo bien —fruto del trabajo humano— una pequeña parte de aquella "tierra nueva", en la que mora la justicia? ¿En qué relación está ese nuevo bien con la resurrección de Cristo, si es verdad que la múltiple fatiga del trabajo del hombre es una pequeña parte de la cruz de Cristo? También a esta pregunta intenta responder el Concilio, tomando la luz de las mismas fuentes de la Palabra revelada: "Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo (cfr Lc 8,25). No obstante la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios".

Hemos intentado, en estas reflexiones dedicadas al trabajo humano, resaltar todo lo que parecía indispensable, dado que a través de él deben multiplicarse sobre la tierra no sólo "los frutos de nuestro esfuerzo", sino además "la

dignidad humana, la unión fraterna, y la libertad". El cristiano que está en actitud de escucha de la palabra del Dios vivo, uniendo el trabajo a la oración, sepa qué puesto ocupa su trabajo no sólo en el progreso terreno, sino también en el desarrollo del Reino de Dios, al que todos somos llamados con la fuerza del Espíritu Santo y con la palabra del Evangelio.

Al confirmar a vosotros, me es grato impartir de corazón a vosotros, venerados Hermanos, Hijos e Hijas amadísimos, la propiciadora Bendición Apostólica.

Este documento, que había preparado para que fuese publicado el día 15 de mayo pasado, con ocasión del 90 aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum*, he podido revisarlo definitivamente sólo después de mi permanencia en el hospital.

Dado en Castelgandolfo, el 14 de septiembre, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, del año 1981, tercero de mi Pontificado.





Y LA PALABRA

DOMINGOS DE MAYO

RUBEN CABELLO, SJ Y SEBASTIAN MIER, SJ

NOTA PREVIA: Durante este mes continuamos con el enfoque centrado en la Iglesia, escogido para el tiempo de Pascua:

4o DOM: Iglesia, comunidad que se interesa por los enfermos.

5o DOM: Iglesia, comunidad que vence el recelo.

6o DOM: Iglesia, que no hace acepción de personas.

ASCENSION: Iglesia, comunidad que camina con incertidumbre.

CUARTO DOMINGO DE PASCUA (2 mayo 1982)

Pedro anuncia el Kerygma (1a lectura); Juan nos recuerda la raíz (el amor del Padre) y el efecto (somos hijos) del Kerygma (2a lectura). El kerygma es Jesús, Buen Pastor que da la vida por sus ovejas (3a lectura).

Act 4,8-12: Pedro preso pero lleno del Espíritu, proclama ante el Sanedrín: "la salvación total (también la material) viene por Jesús, crucificado por ustedes resucitado por el Padre. Jesús es la piedra angular de construcción, su Nombre es principio de salvación para todos" (Fil 2,9ss). Esta proclamación nos pregunta: ¿qué es Cristo para nosotros? ¿Cómo damos nuestro testimonio pascual?

1 Jn 3,1-2: En paralelo con los capítulos anteriores, se presenta el enunciado central: somos hijos de Dios. Las condiciones para vivir esa filiación se desarrollan después (3,3-4,6). Somos hijos porque Dios nos ama. El "mundo" nos desconoce como desconoció a su "Hijo". Las pruebas y persecuciones van unidas a la firme esperanza de lo que se manifestará en nosotros cuando Cristo se manifieste. ¿Realmente creemos esto y es motivo de nuestra alegría?

Juan 10,11-18: Bajo el símbolo de Pastor (Yahvé es Pastor de su pueblo) se presenta la realidad de Cristo y de su misión: 1) Da su vida por sus ovejas (12) y la ofrece libremente en un acto de obediencia al Padre (v 17s). 2) Su "historia" no termina con la muerte sino con la resurrección (v 17s). 3) Su fidelidad lo lleva a no abandonar las ovejas (Jn 14,18), a amarlas hasta el final (Jn 13,1), porque le "importan" las ovejas (v 12s). 4) "Conoce" a sus ovejas, llama a cada una por su nombre (no son "número"), y sus ovejas le conocen (tienen experiencia "personal" de El). 5) Hay muchas ovejas que ya son suyas, aunque estén dispersas, El las va a llamar (¿por medio de nosotros?). Lo que se dice de Cristo, en Cristo se afirma de nosotros: ¿cómo somos nosotros esos pastores buenos, no asalariados, para los demás?

IGLESIA, COMUNIDAD QUE SE INTERESA POR LOS ENFERMOS

Hechos de vida.

Trabajadores de un hospital (enfermeras, médicos, empleados, directivos) que tratan a los enfermos de manera verdaderamente humana. Familiares (papás, hermanos, hijos) que sobrellevan con paciencia y alegría la enfermedad más o menos larga y definitiva de alguien de la casa.

Investigadores que buscan soluciones más amplias a las enfermedades no por afán de lucro, sino con verdadero amor al pueblo.

Estamos en tiempo de pascua. Venimos celebrando de modo especial la resurrección de Jesús. Veamos en primer

lugar cómo Jesús resucitado es fuente de vida. Vida en plenitud, profundidad y abundancia. La iglesia es la comunidad de los que creen expresamente en esa vida aportada por Jesús. Esa vida se manifiesta en diversos ámbitos. Así nos fijábamos hace dos semanas en el campo económico, y el domingo anterior en la fe. Hoy dirigimos nuestra atención hacia los enfermos: un aspecto muy concreto de la función del pastor.

Durante su vida Jesús se preocupó de modo especial por los enfermos y señaló su curación como un signo de la llegada del reino de Dios. Y cuando envió a sus discípulos tuvo cuidado de encargarles esta curación. Y en los Hechos de los Apóstoles vemos hoy cómo la iglesia primitiva se preocupó también por la salud de los enfermos. Y cómo la curación de uno de ellos es tomada como signo de la resurrección de Jesús. Curación que tiene como características ser una expresión de fe y ser realizada de una manera desinteresada y gratuita.

La enfermedad sigue azotando en la actualidad a muchas personas y a grupos numerosos. La ciencia ha adelanta-

do mucho, los hospitales se han multiplicado. Sin embargo, la atención humana de los enfermos sigue siendo una tarea importante para toda la iglesia en especial. A nivel de atención más personal. Y también como una dimensión fundamental de la lucha por la justicia.

Así podemos preguntarnos cuál es nuestra actitud frente a estos "pobres no eficaces": ¿Nos preocupamos por ellos? ¿Hay en nuestra comunidad cristiana alguien encargado de atenderlos en los diversos aspectos? ¿Sabemos descubrir en ellos una presencia personal de Jesús? ¿Le pedimos a nuestro Padre paciencia y perseverancia en este amor y en esta lucha? ¿Sabemos ir creciendo en el amor aunque la enfermedad persista?

QUINTO DOMINGO DE PASCUA (9 de mayo 1982).

El tema es la vida de comunidad en Cristo: su misión y crecimiento (1a lectura) sus condiciones íntimas de vida (2a lectura), su relación con Cristo (3a lectura).

Actos 9,26-31. *El texto tiene dos partes: 1) Pablo, paradigma apostólico de la Iglesia, encuentra el "recelo eclesial"; superado el obstáculo gracias a Bernabé, vive en comunión con los apóstoles y anuncia con valentía el Evangelio; sufre persecuciones. 2) la paz en las persecuciones nos enseña que puede compaginarse con la "guerra" (v 31). La comunidad crece por la fuerza del Espíritu.*

1 Jn 3,18-24. *Del 3,3 al 4,6 se presentan las condiciones para participar de lo que Dios ofrece: ser "hijos" suyos. El texto forma parte de la segunda condición: guardar sus mandamientos: 1) Su mandamiento es el amor de obra. 2) Pero si llegamos a fallar no debemos desesperarnos: Dios es más grande que nuestro pecado y nuestra conciencia; nos perdona si se lo pedimos con verdad. 3) En paz con El, somos siempre escuchados: el Padre siempre oye a su Hijo (Jn 11,41s. 14,13). 4) Para cumplir su mandamiento es necesaria la presencia de su Espíritu. La paz con Dios es creer en su Hijo y tener amor mutuo.*

Juan 15,1-8. *El simbolismo de la vid expresa lo que Cristo para nosotros: 1) La comunidad: sarmientos que reciben su vida y su posibilidad de dar fruto porque están unidos a la vid. La vida debe expresarse en frutos, y sólo se puede tener vida en la unión con Cristo. 2) No dar frutos es no estar en Cristo (ser cortado); y la voluntad del Padre es que demos mucho fruto. Como Cristo con su vida revela (glorifica) al Padre, así el cristiano con sus buenas obras revela (glorifica) al Padre en Cristo (Jn 17,1.10; Mt 5,16). 3) Se subraya la necesidad de "permanecer en Cristo": guardar sus mandamientos (v 10) y estar en continua conversión (v 2). 4) El permanecer en Cristo es la garantía de ser siempre escuchados (ver 2a lectura). El simbolismo de la vid indica nuestra realidad eclesial. En el NT se usan muchos simbolismos (vid, rebaño, cuerpo, esposa, pueblo) pero ninguno de ellos, ni todos juntos agotan nuestra realidad en Cristo.*

IGLESIA, COMUNIDAD QUE VENCE EL RECELO

Hechos de vida.

Un par de amigos que superan un malentendido y consolidan su amistad.

La reunión de obispos de Puebla (1979) en la que se encontraron obispos con diversas opiniones y pudieron llegar a un acuerdo.

Dos familias campesinas que logran superar viejas rencillas, y trabajar juntas por el bien del pueblo.

La resurrección de Jesús es la base fundamental de la vida de la iglesia primitiva. Y debe serlo también de la iglesia en todo tiempo y lugar. Impulsados por esa fe en Jesús de Nazaret resucitado, los cristianos van viviendo una vida nueva. Vida no exenta de dificultades. Los Hechos de los Apóstoles nos narran algunas de ellas tanto externas (oposición de las autoridades judías, persecuciones, etc) como internas (diversidad de opiniones, envidias, etc). En el día

de hoy recordamos cómo el impulso de la fe los llevó a superar el recelo que tenían algunos cristianos contra Pablo, antiguo perseguidor de la iglesia. Esta superación supone un no encerrarse en sí mismo, no obstinarse en las propias experiencias y puntos de vista; sino mantener una apertura para captar las diversas manifestaciones del Espíritu de Dios. Evidentemente que esto tampoco significa caer en la ingenuidad y pura buena voluntad, como si no existiera el

pecado tanto en los demás como en nosotros mismos. Pero sí la iglesia debe caracterizarse por esa capacidad de ir superando el recelo e ir creando unidad cada vez más amplia y profunda.

Volviendo más a nosotros podríamos examinar nuestras acciones y nuestras actitudes frente a otros con los que hemos colaborado y perseguido un mismo fin, quizá de un

modo especial frente a cristianos que tienen un diverso punto de vista; y preguntarnos ¿cuáles son las diferencias reales que nos separan? ¿Cuál es la relación de dichas diferencias con el verdadero espíritu del evangelio? ¿Tenemos la sinceridad suficiente para reconocer nuestras propias deficiencias? ¿Para admitir las manifestaciones de Dios en personas y grupos que no coinciden con nosotros? ¿Estaríamos dispuestos a que Dios nos llamara a colaborar con ellos? ¿Cómo distinguiríamos que ese llamado es de Dios?

SEXTO DOMINGO DE PASCUA (16 de mayo 1982).

Varios temas se entrecruzan en las lecturas: elección gratuita sin acepción de personas, envío de Cristo y nuestro envío, la presencia del Espíritu, la participación universal.

Act 10,25s,34s,44-48. Los textos entresacados conservan el significado fundamental: la salvación es gratuita y se ofrece a todos sin acepción de personas. 1) (v 25s) Cornelio se prostra, Pedro lo levanta; las reverencias dejarlas para el Señor y evitar así el peligro de idolatría; unos somos para otros sacramento de Salvación, pero todos somos iguales; pecadores perdonados por la misericordia de Dios. 2) (34s) Dios no tiene acepción de personas pero es una tentación no siempre superada por la Iglesia. 3) El Espíritu incorpora a la vida eclesial.

1 Jn 4,7-10. Después de los temas de la "comunión con Dios" y del ser "hijos de Dios", Juan responde a dos preguntas claves: 1) ¿Cómo sabemos que somos hijos? (nacer de Dios, "conocer a Dios"). Su respuesta es: si amamos a los demás. El hombre es incapaz de amor, si descubre en sí que hay verdadero amor (donación de sí mismo); esto sólo puede ser porque Dios está en él, pues de Dios viene el amor. 2) ¿Cómo sabemos que Dios es amor? Porque envió a su Hijo y lo entregó por nosotros. Esto afirmamos en el acto de fe de que Jesús es el Hijo de Dios.

Juan 15,9-17. El tema es paralelo a la lectura anterior. 1) El Padre y Cristo nos aman; y el signo que se da es la entrega de su vida (v 13), y el llamarnos a su amistad (v 14s). 2) Este llamado es una elección gratuita sin mérito alguno nuestro. Llamado a participar de su vida y de su tarea. 3) Para permanecer en el amor de Cristo se pone como condición el poner en práctica la capacidad que él nos da: capacidad de amar; éste es su mandamiento. 4) Se enfatiza de nuevo la seguridad de que nuestra oración al Padre, en su nombre, siempre será escuchada. 5) Esta vida de entrega (amor) es por paradoja, la plenitud del gozo y de la alegría (v 11; Jn 16,21s; 17,13. . .).

IGLESIA, COMUNIDAD QUE NO HACE DISTINCION DE PERSONAS

Hechos de vida.

Una reunión regional de comunidades de base en la cual todos son bienvenidos por igual, sin fijarse en lugar de proveniencia, color de la piel, modo de hablar.

Un funcionario que de veras trata a todos por igual, sin dejarse impresionar por los influyentes.

En estas semanas venimos considerando diversos rasgos de la iglesia. Y en esto hay que recordar un par de cosillas: primero que la iglesia está formada por todos los cristianos y no sólo por los sacerdotes y obispos; segundo, que al hablar de los rasgos de la iglesia nos referimos a cualidades que estamos llamados a tener y desarrollar si queremos ser fieles a la vocación que Dios nos ha dado; pero que esas cualidades las tenemos de hecho sólo en forma limitada.

Así cuando decimos que la iglesia es comunidad que no hace distinción de personas, recordamos que no debemos hacer distinciones aunque de hecho caemos en ellas con mayor o menor frecuencia. Así lo vemos en la lectura de hoy de los Hechos de los Apóstoles: los judíos cristianos

tenían un cierto menosprecio por los paganos. Por eso se admiraron de que también ellos hubieran recibido al Espíritu Santo. Y con ello comprendieron que Dios no hace distinción de personas, sino que a todos trata por igual (Podemos recordar, por otra parte, cómo Dios sí tiene preferencias; pero prefiere precisamente a quienes nosotros solemos despreciar: los más pobres, enfermos, sencillos, pecadores, etc). Y que por consiguiente los cristianos que formamos la iglesia debíamos de proceder de manera semejante. Así, Pedro ya no dudó en bautizar a aquella familia pagana.

Sin embargo, nosotros tenemos una gran tendencia a hacer discriminaciones. Tan acostumbrados estamos a ellas que ya ni cuenta nos damos. Podemos incluso afirmar con la boca que todos somos por igual hijos de Dios, pero de

hecho menospreciamos a los de otra ciudad o pueblo, a los de tal familia o escuela, a los que caminan o hablan de tal manera, etc. Y seguramente también por otra parte nos sentimos acomplejados frente a otros: los que tienen más

dinero o conocimientos, los de parientes influyentes, etc.

Y en medio de todo ello, Dios nos llama a ser una comunidad que no hace distinción de personas.

LA ASCENSION DEL SEÑOR (23 de mayo 1982).

Las tres lecturas se centran en la Ascensión; su sentido y consecuencias para la vida y misión de la comunidad cristiana.

Actos 1,1-11. *En la 1a parte (v 1-8) tenemos la introducción programática para la comunidad: Cristo elige y enseña por el Espíritu, Cristo "promete" el Espíritu y envía a la misión. En la 2a parte (v 9-11) se describe la Ascensión: exaltación de Cristo, promesa de la nuestra (volverá), tiempo de misión (no estar "mirando al cielo"), en la fuerza del Espíritu de Cristo.*

Efesios 1,17-23. *El pasaje es: acción de gracias (ya está el don), petición (que sea aumentado) y exhortación (que lo vivamos). La oración en la primera parte (v 17-19): que se nos dé el Espíritu para comprender y vivir lo que ya somos y tenemos como don del Padre, por la muerte y resurrección de Cristo. En la segunda parte confesamos, reconocemos la obra del Padre: Jesús es Señor con pleno poder de vida, envía al Espíritu (ver primera parte), vela por su Iglesia, es su cabeza: principio de unidad, orientación y crecimiento. La "exaltación" de Cristo es promesa, es presencia y es estímulo para la tarea.*

Marcos 16,15-20. *El pasaje se puede dividir en tres partes: primera parte (15-18) el mandato misional en el cual se enfatizan 3 puntos: 1) el mandato es universal, para todos, nadie queda excluido. 2) Ante el Evangelio (Cristo), el hombre se decide por El (creer, ser salvo) o contra El (no creer, ser condenado). En Cristo, el Padre ofrece la salvación, y el hombre responde en decisión libre. 3) Se presentan signos que convalidan el testimonio. Estos signos, en sí válidos, ni bastan para "hacer" creer ni son los más importantes: Por arriba de ellos está el testimonio de vida, la caridad eficaz de los cristianos. Segunda parte (v 19). Se menciona la Ascensión en relación con el discurso anterior: es un "testamento" (. . . "después de hablarles, fue elevado al cielo. . .") y se deja ver la relación con el versículo siguiente: el Señor está presente y colabora con ellos. Tercera parte (v 20) El resultado concreto del envío misional y de la Ascensión de Jesús (que envía a su Espíritu) es que los apóstoles se dispersan para predicar por todas partes; y el Señor "confirma" la Palabra, con signos.*

IGLESIA, COMUNIDAD QUE CAMINA CON FE E INCERTIDUMBRE

Hechos de vida.

Hermana mayor que dedica ratos libres a resolver las dudas de fe de sus hermanitos y primos más pequeños.

Familia que supera las incertidumbres económicas y sociales provocadas por la muerte prematura del papá.

Feligreses de una parroquia que se reúnen para exigir del párroco y vicarios el que preparen bien las homilias dominicales.

Al terminar este tiempo de pascua con la fiesta de la Ascensión de Jesús, reflexionaremos sobre una característica paradójica de la iglesia: nuestro caminar marcado a la vez por la fe y la incertidumbre. Así es; por una parte sabemos con la seguridad de la fe que Dios nuestro Padre se ha comprometido definitivamente con nosotros, que nos ha dado su Espíritu y que nos lo seguirá dando como nos lo aseguró Jesús. Por otra parte, hay toda una serie de cosas que nos parecen importantes y que sin embargo desconocemos. Como los discípulos le preguntaron a Jesús que si ya era entonces cuando iba a restablecer el reino. Y él les respondió francamente: "No les toca a ustedes conocer el tiempo ni la hora". Y así nos sentimos los cristianos en muchos aspectos. Nos gustaría saber si lograremos más justicia en nuestra patria, si se convertirá tal persona o familia o pueblo, cuándo se va a terminar la guerra en Centroamérica,

si se va a lograr la unidad de la iglesia, si el salario nos va a alcanzar para los gastos que aumentan cada vez, etc. Sin embargo, respecto a todos estos puntos, vivimos en la incertidumbre. En esto no les llevamos ventaja a los demás seres humanos, sino que hemos de ir buscando la respuesta penosamente junto con ellos. Junto con todos aquéllos que viven preocupados por estos mismos problemas.

Ahora bien, dentro de esta búsqueda común, tenemos los cristianos la certeza fundamental de la fe, del amor definitivo que Dios nuestro Padre nos tiene y que ha encontrado su culmen en la vida, muerte y resurrección de Cristo Jesús, nuestro hermano mayor.

Así podemos echarle una revisada a nuestra vida eclesial con las siguiente serie de preguntas: ¿Pretendemos saber

más que los otros e imponerles nuestras opiniones como si fueran palabra de Dios? ¿Pretendemos exigirle a Dios que nos dé seguridad completa en cuestiones que él ha confiado a nuestra responsabilidad humana?

Y por otra parte ¿Permitimos que la incertidumbre en estas cuestiones llegue a hacernos dudar de la fe en Dios, del

amor que él nos tiene? ¿En qué ponemos más profundamente nuestra confianza, en nuestros conocimientos y esfuerzos o en el amor que Dios nos tiene?

Nota. El 30 de mayo, pertenece a otro 'ciclo'; lo presentaremos en el próximo número.



Francisco Ramírez é hijo

EXPERTOS DECORADORES

SE PONEN A SUS ORDENES EN LA RESTAURACION DE SU IGLESIA, TEMPLO U ORATORIO. NUESTROS CONOCIMIENTOS EN LA MATERIA NOS RECOMIENDAN AMPLIAMENTE, DORAMOS SOBRE CUALQUIER SUPERFICIE, RESTAURAMOS TODA CLASE DE IMAGENES, DECORAMOS DE ACUERDO A SUS NECESIDADES, PREVIO, PROYECTO. ESTAMOS A SUS ORDENES.

LLAMENOS AL 5-78-51-51, O ESCRIBANOS A:

CALLE JOSE MA. ROA BARCENAS No. 57
COLONIA OBRERA
DELEGACION CUAHUTEMOC
(06800) MEXICO, D.F.
